

„DAS WIRD MAN JA WOHL
NOCH SAGEN DÜRFEN...“ *

* titelte die BILD am
4.9.2010 und meinte
damit die Thesen des
vermeintlichen Tabu-
brechers Sarrazin.
Fernab von Populismus
wollen wir Raum für
eine sachliche Ausein-
andersetzung mit der
Thematik schaffen.

Mentalitäten Populismus
Angst Sarrazin debatte
Konstruktion Migration
Erbgut antimuslimischer Gespenst
Rassismus interkulturelle
Diskriminierung Integration Pädagogik
Normalität „Wir“ „Andere“ Nationalität
Leitkultur Identität
Medien Gesellschaft Religion „weiß“ sein

ERSCHEINUNGSFORMEN, KRITIK UND ANALYSE DES
ANTIMUSLIMISCHEN RASSISMUS
WOCHENENDSEMINAR
10. - 12. DEZEMBER | HAW HAMBURG
BEGINN: FREITAG 17:00 | CAMPUS BERLINER TOR
INFOS, PROGRAMM, ANMELDUNG: WWW.WOCHENENDSEMINAR.BLOGSPORT.DE

VLS d.P. N. Matsakou, ASA HAW Hamburg, Berlin | Tel. 11. 20200 Hamburg



Seminar-Reader

Seminar-Reader zum Wochenendseminar

Erscheinungsformen, Kritik und Analyse des antimuslimischen Rassismus

10. - 12. Dezember 2010 an der HAW Hamburg

Kostenloser Download des Readers auf www.wochenendseminar.blogspot.de

OrganisatorInnen

Referat Internationale Studierende, AStA der HAW Hamburg [www.asta.haw-hamburg.de]

GEW Studis [www.gewstudis.blogspot.de]

DIELINKE.SDS Hochschulgruppe [www.dielinkesdsunihamburg.blogspot.com]

und weitere AktivistInnen

UnterstützerInnen

AStA der TU Harburg, FSR Erziehungswissenschaften (Uni Hamburg), FSR Ethnologie (Uni Hamburg), FSR Soziale Arbeit (HAW Hamburg), Junge GEW, DGB Jugend, Hochschule und Forschung (GEW), Verfügungsfonds der Linksfraktion Hamburg, AGFJ – Dachverband Hamburger Jugendverbände, Akademie der Weltreligionen (Uni Hamburg)



Inhaltsverzeichnis

1 Was ist eigentlich Rassismus?	5
Birgit Rommelspacher	
2 Was ist Rassismus?	13
Fragen an Mark Terkessidis, Kölner Migrationsforscher, Psychologe und Autor	
3 Antiislamismus und Islamismus - Zwei Seiten eines rassistischen Diskurses	15
Iman Attia	
4 Islamische Bedrohung?	17
Werner Ruf	
5 Feminismus und kulturelle Dominanz - Kontroversen um die Emanzipation „der“ muslimischen Frau	27
Birgit Rommelspacher	
6 Was heißt hier Integration?: Integrationsdiskurse und Integrationsregime	37
María do Mar Castro Varela	
7 Islamfeindlichkeit und Antisemitismus – ein schwieriger Vergleich	43
Achim Bühl	
8 Kritik der Kulturalisierung in der „Interkulturellen Pädagogik“	47
Christian Galati	
9 Anerkennung des Anderen als Leitperspektive Interkultureller Pädagogik? Perspektiven und Paradoxien	51
Paul Mecheril	
10 Immer die Anderen	59
Ein BUKO Positionspapier gegen anti-muslimischen Rassismus	
11 Demokratie statt Integration	63
Netzwerk Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung	
12 Literaturempfehlungen	65
13 Antirassistische Initiativen und Beratungsstellen in Hamburg	67

1| Was ist eigentlich Rassismus?

Birgit Rommelspacher

[http://www.birgit-rommelspacher.de/pdfs/Was_ist_Rassismus.pdf]

Warum wird die Frage nach dem Rassismus-Begriff immer wieder neu gestellt? Es gibt in Deutschland inzwischen doch seit langem eine Debatte dazu, und viele Menschen setzen sich tagtäglich in ihrer beruflichen oder politischen Arbeit mit der Thematik auseinander. Die Ursachen dafür liegen m.E. auf zwei Ebenen: Zum einen ist der Begriff sehr komplex und schwer abzugrenzen. Dementsprechend gibt es auch vielfach recht diffuse Vorstellungen davon. Zum anderen ist Rassismus ein hoch politisierter Begriff, der stark in die politischen Auseinandersetzungen eingebunden ist, so dass auf der individuellen wie auch auf der gesellschaftlichen Ebene oft Widerstände wirksam sind, die einem selbstverständlichen Umgang mit ihm im Wege stehen.

Der Rassismus-Begriff

Nach Stuart Hall (2004)¹ geht es beim Rassismus um die Markierung von Unterschieden, die man dazu braucht, um sich gegenüber anderen abzugrenzen, vor- ausgesetzt diese Markierungen dienen dazu, soziale, politische und wirtschaftliche Handlungen zu begründen, die bestimmte Gruppen vom Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen ausschließen und dadurch der ausschließenden Gruppe einen privilegierten Zugang sichern. Entscheidend ist dabei, dass die Gruppen aufgrund willkürlich gewählter Kriterien gebildet werden (wie etwa Herkunft oder Hautfarbe), und dass mit diesen Einteilungen eine bestimmte Zielsetzung verfolgt wird.

Im Kontext des Kolonialismus ist diese *Funktion* der „Rasse“-Konstruktion offensichtlich, wurde damals doch die Schwarze Bevölkerung als „primitiv“ und „unzivilisiert“ deklariert, um ihre Ausbeutung und Versklavung zu rechtfertigen. Eine solche Legitimation war vor allem deshalb geboten, weil die Zeit der kolonialen Eroberungen auch die Zeit der bürgerlichen Revolutionen und der Deklaration der Menschenrechte war. D.h. Die Europäer mussten eine Erklärung dafür finden, warum sie einem großen Teil der Erdbevölkerung den Status des Menschseins absprachen, obwohl sie doch gerade alle Menschen zu freien und gleichen erklärt hatten. Insofern kann Rassismus als eine *Legitimationslegende* verstanden werden, die die Tatsache der Ungleichbehandlung von Menschen „rational“ zu erklären versucht, obgleich die Gesellschaft von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ausgeht.²

Dabei ist die koloniale Eroberung zum Prototyp des Rassismus geworden, indem biologische Merkmale, in diesem Fall vor allem die Hautfarbe zur Markierung der Fremdgruppe verwendet und mithilfe dieser Konstruktion ihren Mitgliedern eine bestimmte „Wesensart“ zugeschrieben wurde. Auf diese Weise wurden soziale Differenzen *naturalisiert*, d.h. Sie wurden als Ausdruck einer unterschiedlichen biologischen Anlage gedeutet. Allerdings gab es auch schon vor dem Kolonialismus quasirassistische Konstruktionen, die in anderen Unterdrückungszusammenhängen entstanden sind und entsprechend auch andere Legitimationsmuster aufweisen.

Die Transformation von einem vormodernen zu einem modernen Rassismus lässt sich sehr gut an der Umarbeitung des christlichen *Antijudaismus* in einen rassistischen *Antisemitismus* veranschaulichen: Bis zur Moderne wurde die christliche Judenfeindschaft im Wesentlichen mit religiösen Differenzen begründet, konkret mit dem Vorwurf, die Juden hätten Christus getötet. Allgemeiner gesprochen lag die Ursache der Ressentiments vor allem in der Tatsache, dass das Christentum als Abkömmling des Judentums alleine durch dessen Existenz in seinem Wahrheitsanspruch in Frage gestellt wurde. Solange dies jedoch als ein religiöses Problem verstanden wurde, konnte es durch eine Taufe zumindest im Prinzip „gelöst“ werden. Mit der Moderne jedoch wurden diese religiösen Differenzen in einen Unterschied zwischen „Rassen“ transformiert, d.h. In einen biologisch begründeten Unterschied umgedeutet. Die Rassenlehre ordnete nun die Juden auf der Basis der semitischen Sprachgemeinschaft der semitischen „Rasse“³ zu und zog damit unüberbrückbare, absolute Grenzen. Die sozialkulturellen Differenzen gingen sozusagen ins „Blut“ über. Die Unterschiede galten nun als angeboren und wurden angeblich auch weitervererbt. Und in der „Mischung“ von Christen und Juden sah man seither die Gefahr einer biologischen Verunreinigung.

Allerdings ist es durchaus umstritten, ob der Antisemitismus ohne weiteres unter dem Begriff Rassismus subsumiert werden kann, oder ob er nicht eher eine ganz eigenständige Form darstellt. Die Frage ist dabei, welches Moment man in dem Zusammenhang in den Vordergrund stellt. So kann der Antisemitismus nach seinen spezifischen *Entstehungsbedingungen*, d.h. Nach seiner Verwurzelung im Antijudaismus, als eine besondere Form kollektiver Feindseligkeit gewertet werden. Oder aber es wird nach seiner *Erscheinungsform* gefragt. Und hier unterscheidet sich der Antisemitismus etwa vom kolonialen Rassismus darin, dass er psychoanalytisch gesprochen eher von

„Über-Ich-Projektionen“ genährt wird und den Anderen ein Zuviel an Intelligenz, Reichtum und Macht zuschreibt, während der koloniale Rassismus stärker von „Es-Projektionen“ bestimmt ist, die den Anderen besondere Triebhaftigkeit, Sexualität und Aggressivität unterstellen. Schließlich können die verschiedenen Rassismen auch danach beurteilt werden, welche *Funktion* sie haben. So liegt eine zentrale Funktion des Antisemitismus in der Welterklärung, indem „den“ Juden die Verantwortung für nahezu alle gesellschaftlichen Probleme und internationalen Konflikte zugeschrieben wird. Dabei wird ihnen mithilfe von Verschwörungstheorien unbegrenzte Macht zugeschrieben. Hintergrund ist hier wiederum die im christlichen Antijudaismus verankerte Rivalität um die Wahrheit. Denn im Vergleich zum kolonialen Rassismus stehen im Antisemitismus weniger ökonomische Ausbeutung und politische Ausgrenzung im Vordergrund, sondern vielmehr der Kampf um symbolische Macht und *kulturelle Dominanz*. Allerdings spielten ökonomische Ausbeutung und gesellschaftliche Ausgrenzung auch in der christlichen Judenfeindschaft eine große Rolle. So ist etwa das mittelalterliche jüdische Getto, das bis weit in die Moderne hinein aufrechterhalten wurde, zu einem zentralen Symbol für rassistische Exklusion und zu einem Modell nationalsozialistischer Rassepolitik geworden.

Unterschiede in der Funktion von Antisemitismus und kolonialem Rassismus sind auch in der heutigen Gesellschaft sichtbar, in der die Juden nicht in derselben Weise z.B. vom Zugang zu Bildung oder Arbeitsmarkt ausgegrenzt werden, wie dies bei anderen ethnischen Minderheiten der Fall ist. Gleichwohl ist die kulturelle Ausgrenzung, die „die“ Juden nicht als genuinen Teil dieser Gesellschaft versteht, weiterhin von großer Bedeutung.⁴ Wirksam sind dabei die vielen tradierten antisemitischen Stereotype wie auch die Erinnerung an den Holocaust mit ihrer mehr oder weniger bewussten Schuldübertragung an die Juden (sekundärer Antisemitismus⁵). D.h. Es gibt durchaus gravierende Unterschiede zwischen Antisemitismus und kolonialem Rassismus in Bezug auf Entstehungsbedingungen, Erscheinungsformen und Funktionen von Ausgrenzung.

Entscheidend für den modernen Rassismusbegriff ist jedoch die Frage, ob mithilfe naturalisierter Gruppenkonstruktionen ökonomische, politische und kulturelle Dominanzverhältnisse legitimiert werden. Das ist im Antisemitismus der Fall. Insofern kann auch die Tatsache, dass die Judenfeindschaft zunächst auf religiös-kulturellen Gegensätzen basierte, nicht gegen ein Verständnis des Antisemitismus als Rassismus sprechen. So basiert z.B. auch der heute sehr aktuelle antiislamische Rassismus ebenfalls auf einem religiösen Gegensatz.

Der *antiislamische Rassismus* gründet auch auf einer langen Vorgeschichte, nämlich dem jahrhundertalten politischen und kulturellen Kampf zwischen Orient und Okzident. Auch er hat ganz spezifische Bilder hervorgebracht, die vor allem im Orientalismus⁶ der kolonialen Eroberer ausgebildet wurden. Und schließlich hat auch er unterschiedliche Funktionen. So ist „der“ Islam heute zum eigentlichen Gegenspieler „des“ Westens geworden und bildet in der manichäischen Sicht des Rassismus seinen unvereinbaren Gegensatz.

Auch in Bezug auf den antiislamischen Rassismus wird die Frage diskutiert, ob er als Rassismus gelten könne, da es sich hier ja „nur“ um religiöse und kulturelle Unterschiede handele. Eine solche Argumentation unterstellt allerdings, dass bei den anderen Rassismen tatsächlich die biologischen Unterschiede wesentlich seien. Tatsächlich werden jedoch in der Rassekonstruktion den jeweils unterdrückten Gruppen Defizite zugeschrieben und diese dann in der Körperlichkeit verankert. „Nicht weil die anderen körperlich defizitär waren, wurden sie sozial degradiert, sondern weil sie sozial ausgeschlossen wurden, schrieb man ihrer Natur Defizite zu, die ihren Körpern angesehen werden sollten“ (Hund 2006, 120), gewissermaßen als „körperliche Visualisierung kultureller Eigenschaften“ (ebd. 25). So zeigte gerade auch das Beispiel der Transformation des Antijudaismus in den Antisemitismus, dass es den Rassifizierungsprozess ganz wesentlich ausmacht, soziale, kulturelle oder religiöse Unterschiede in „natürliche“ zu verwandeln.

Beim antiislamischen Rassismus kann man heute die Entstehung von Rassismus gewissermaßen im statu nascendi beobachten. Dieser Rassifizierungsprozess ist keineswegs abgeschlossen und vielfach uneinheitlich und inkonsistent. So lässt sich derzeit lediglich sagen, dass je mehr „der“ Islam zu einem Differenzierungsmerkmal gemacht wird, das das „Wesen“ aller Muslime zu durchdringen scheint und sich wie eine biologische Eigenschaft von einer Generation auf die andere weitervererbt, desto eher kann man auch den antiislamischen Rassismus als einen Rassismus bezeichnen; je mehr also die „Andersheit“ der Muslime in ihre „Natur“ eingeschrieben wird und je mehr dies der Legitimation gesellschaftlicher Hierarchien und Herrschaftsverhältnissen dient. Das gilt ebenso für andere Rassismen wie etwa den Antislawismus und den Antiziganismus.

In dem Zusammenhang fragt sich auch, ob es in anderen Epochen und Erdteilen nicht auch Rassismus gab bzw. gibt. Dafür spricht, dass etwa in der Philosophie von Aristoteles den Sklaven ebenfalls ein Weniger an Vernunft zugeschrieben und dieser Mangel körperlichen Merkmalen zuzuordnen versucht wurde. Oder auch im Kastensystem Indiens oder im Rassismus Japans sind Legitimationssysteme entwickelt worden, die als Rassismus zu bezeichnen sind (vgl. Hund 2006). Für den europäischen modernen Rassismus ist jedoch, wie wir sahen, die „wissenschaftliche“ Begründung der Naturalisierung sozialer Unterschiede entscheidend. Dies hängt mit der Ersetzung

der vormals gottgewollten ständischen Ordnung durch ein „aufgeklärtes“ Verständnis von Hierarchien zusammen. Die Aufklärung war ja mit dem Anspruch universaler Gleichheit und Menschenrechte angetreten. Da die alten Hierarchien jedoch vielfach weitergeführt und neue wie die koloniale Unterdrückung eingeführt wurden, wurde dieser Widerspruch durch einen höchst schillernden Naturbegriff zu überbrücken versucht. Mit ihm wurden die Menschen einerseits auf ihre „natürliche“ Bestimmung festgelegt, andererseits wurde jedoch mit dem Evolutionsgedanken der Veränderbarkeit von Natur und ihrer „Höher“-Entwicklung Raum gegeben. So konnten etwa mit dem Verweis auf ihre „natürlichen“ Anlagen die Hierarchie zwischen Frauen und Männern fortgeführt werden, den Frauen aber mit Bezug auf die Formbarkeit der „menschlichen Natur“ ihnen auch Gleichheit versprochen werden. Ebenso wurde in der Aufklärung auch von den Juden einerseits ihre Assimilation an die christliche Gesellschaft verlangt und andererseits trotzdem ihre prinzipielle Verschiedenheit als eine andere „Rasse“ behauptet.⁷

Zusammenfassend können wir Rassismus also definieren als ein System von Diskursen und Praxen, die historisch entwickelte und aktuelle Machtverhältnisse legitimieren und reproduzieren. Rassismus im modernen westlichen Sinn basiert auf der „Theorie“ der Unterschiedlichkeit menschlicher „Rassen“ aufgrund biologischer Merkmale. Dabei werden soziale und kulturelle Differenzen naturalisiert und somit soziale Beziehungen zwischen Menschen als unveränderliche und vererbare verstanden (*Naturalisierung*). Die Menschen werden dafür in jeweils homogenen Gruppen zusammengefasst und vereinheitlicht (*Homogenisierung*) und den anderen als grundsätzlich verschieden und unvereinbar gegenübergestellt (*Polarisierung*) und damit zugleich in eine Rangordnung gebracht (*Hierarchisierung*). Beim Rassismus handelt es sich also nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein *gesellschaftliches Verhältnis*.

Der Rassismusbegriff grenzt sich vom *Rechtsextremismus* insofern ab, als es sich bei diesem um ein politisches Einstellungsmuster handelt, das auf die politische Verfasstheit der Gesellschaft abzielt. Der Rechtsextremismus basiert zwar auch auf einer biologistischen Theorie „natürlicher“ Hierarchien, versteht diese jedoch zugleich auch als ein politisches Konzept, denn er will diese Hierarchien verschärfen und in einem anhaltenden Kampf den „Besten“ zur Herrschaft verhelfen. Der Rechtsextremismus kann also als eine politisierte Form des Rassismus verstanden werden, changierend zwischen einer eher nationalistisch und einer eher rassistisch argumentierenden Variante. Als „natürlich“ gilt für sie eine Hierarchie zwischen unterschiedlichen „Völkern“ wie die zwischen unterschiedlichen „Rassen“. So beziehen sich Rechtsextreme heute auf das deutsche „Volk“ oder eine „aryan nation“ oder aber auf „white power“. Der Rechtsextremismus ist eine politische Ideologie, die ihre gesellschaftlichen Vorstellungen auch umsetzen möchte, während der Rassismus eher ein kulturelles Phänomen ist, das Werte, Normen und Praxen in der Gesellschaft prägt. Das bedeutet, dass es zwar Rassismus ohne Rechtsextremismus gibt, nicht aber Rechtsextremismus ohne Rassismus.

Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis

Rassismus ist, wie wir sahen, nicht „nur“ ein Vorurteil, sondern es müssen damit auch gesellschaftliche Diskriminierungen verbunden sein. Eine *Diskriminierung* liegt dann vor, wenn Menschen, die einer Minderheit angehören, im Vergleich zu Mitgliedern der Mehrheit weniger Lebenschancen, das heißt weniger Zugang zu Ressourcen und weniger Chancen zur Teilhabe an der Gesellschaft haben. Die Mechanismen, die dies bewirken, können sowohl individueller und interaktioneller als auch struktureller und institutioneller Natur sein.

Von *strukturellem* Rassismus spricht man, wenn das gesellschaftliche System mit seinen Rechtsvorstellungen und seinen politischen und ökonomischen Strukturen Ausgrenzungen bewirkt, während der *institutionelle* Rassismus sich auf Strukturen von Organisationen, eingeschliffene Gewohnheiten, etablierte Wertvorstellungen und bewährte Handlungsmaximen bezieht. Der strukturelle schließt also den institutionellen Rassismus ein (vgl. Hormel und Scherr 2004, 26 ff.). Der *individuelle* Rassismus hingegen beruht auf persönlichen Handlungen und Einstellungsmustern und bezieht sich auf die direkte persönliche Interaktion.

Diese verschiedenen Ausgrenzungsmechanismen⁸ wirken zusammen und resultieren in Segregationslinien⁹, die unsere Gesellschaft durchziehen:

Die *ökonomische Segregation* drückt sich vor allem in der hohen Arbeitslosenquote und dem hohen Armutsrisiko von Einwanderinnen/Einwandern aus (Münz et al. 1997). Voraussetzung dafür sind vielfach Benachteiligungen im Bildungssektor, wie sie etwa durch die PISA-Untersuchungen aufgezeigt wurden. Die *politische Segregation* basiert vor allem auf der Ungleichbehandlung durch den Gesetzgeber und zeigt sich in erster Linie in den hohen Hürden für die Erlangung der Staatsbürgerschaft, der Verweigerung der doppelten Staatsbürgerschaft und in den unzähligen Sonderregelungen des Zuwanderungsgesetzes (vormals Ausländergesetz)¹⁰. Die *soziale Segregation* zeigt sich schließlich im Umgang der Bevölkerung miteinander, also wie eng der Kontakt untereinander ist. Ein

Indikator dafür ist z.B. die Anzahl binationaler Ehen¹¹ oder etwa auch die Bereitschaft von Kindern, mit Kindern anderer ethnischer Herkunft Freundschaft zu schließen.¹² Dabei fragt sich, wie es kommt, dass bereits kleine Kinder deutlich zwischen „Wir“ und „Ihr“ trennen, obgleich sie mit den „anderen“ Kindern den Schulalltag teilen. Das lässt sich nur mit der *kulturellen Segregation* erklären, d.h. Damit, dass den Kindern von klein auf bestimmte Bilder vermittelt werden, die die Anderen zu „Fremden“ machen, und zwar zu solchen, von denen man sich fernzuhalten hat.

Bei der kulturellen Segregation geht es auch ganz wesentlich um die Zuteilung von *symbolischer Macht* (Bourdieu 1982 und 1983), nämlich um die Bedeutung, die Menschen in der Gesellschaft haben: Wer ist wichtig und anerkannt, wer hat Prestige, wer hat das Sagen, wessen Stimme wird gehört und welche wird zum Schweigen gebracht. Symbolische Diskriminierung verweigert gesellschaftliches Ansehen, indem die Anderen unwichtig gemacht werden. Themen, die sie betreffen, finden kaum Beachtung, weder beim Einzelnen noch in der Öffentlichkeit, es sei denn, sie dienen der Problematisierung der Anderen und ihrer Ausgrenzung.

Im Kontext von Ethnizität wird die Verleihung von Prestige vor allem darüber reguliert, wer als zugehörig gilt und wer nicht.¹³ Die Grenze zwischen denen, die dazugehören und denen, die als nicht als zugehörig gelten, werden im Alltag häufig mithilfe von sog. *Identifikationsritualen* gezogen, bei denen die Anderen als Fremde identifiziert werden. Das geschieht häufig mit der Frage „Woher kommen Sie?“ oder „Wie macht man denn das so bei Ihnen?“. Diese Fragen können als Teil eines *Zugehörigkeitsregimes* verstanden werden, das mithilfe verschiedener Mechanismen die Einzelnen zu dem in dem jeweiligen Kontext relevanten Kollektiv als dazugehörig erklärt bzw. davon ausschließt. Ein solches Regime ist eines der zentralen Formen, in dem sich der Rassismus im Alltag wie auch in den Institutionen und der Politik durchsetzt. Dementsprechend überrascht es auch nicht, dass 80 % der befragten muslimischen Jugendlichen in Deutschland die Frage bejahten: Du kannst machen, was du willst, du wirst nie dazugehören (Heitmeyer 1997).

Die unsichtbaren Mauern, die unsere Gesellschaft durchziehen, werden also durch das Ineinandergreifen von strukturellem, institutionellem und individuellem Rassismus errichtet. Was allerdings nicht heißt, dass diese Ausgrenzung immer bewusst und gezielt geschieht. Vielmehr ist sowohl auf der strukturellen wie auch auf der individuellen Ebene zwischen einer *impliziten* und *expliziten* Form bzw. einer bewusst *intentionalen* und einem *nichtintentionalen* Rassismus zu unterscheiden. Implizit bedeutet dabei, dass die Maßnahmen im Gegensatz zur expliziten Form nicht in einer direkten Beziehung zu der davon betroffenen Gruppe stehen.

Eine *implizite* Form des institutionellen Rassismus ist etwa die Tatsache, dass in dem deutschen Schulsystem Lehrformen und Bildungsinhalte ganz auf die Kinder der Mehrheitsgesellschaft zugeschnitten sind. Das Resultat ist, dass die Migrantenkinder in Deutschland erheblich benachteiligt werden und ihnen so der Zugang zu dieser Gesellschaft von vornherein sehr schwer gemacht wird. Werden diese Zusammenhänge nun aufgedeckt und dennoch nichts daran geändert, dann verwandelt sich die implizite in eine explizite Form der Diskriminierung, da nun die Benachteiligung billigend in Kauf genommen wird.

Auf der individuellen Ebene bezieht sich der intentionale Rassismus auf eine bewusste Herabsetzung der Anderen, während der *nicht intendierte Rassismus* auf ungewollte Weise diese Wirkung entfaltet. Das ist für die Beteiligten in der dominanten Position oft schwer zu verstehen, denn ihrer Meinung nach liegt nur dann Diskriminierung vor, wenn sie jemand auch verletzen und herabsetzen *wollen*. Das heißt für sie ist die Absicht entscheidend. Aber die Folge einer Handlung muss nicht mit ihrer Intention zusammenfallen. So kann auch wohlmeinendes Verhalten diskriminieren, z.B. wenn man eine Person, die vom Aussehen her nicht einem Normdeutschen entspricht, dafür lobt, wie gut sie deutsch spricht.

Man glaubt damit positive Anerkennung auszudrücken, tatsächlich aber weist man damit auf den Bruch der Selbstverständlichkeit hin. Es steht die Annahme dahinter, dass der/die Andere nicht aus Deutschland kommen kann. Er/sie wird mit dieser Frage also außerhalb der Gesellschaft verortet, d.h. Symbolisch aus der Gesellschaft hinausgewiesen.

Darüber hinaus wird die Auseinandersetzung darüber, ob solche Aussagen diskriminierend sind, oft zu einer neuen Quelle von Diskriminierung. Denn wenn dieses „Lob“ zurückgewiesen wird, macht sich bei den Mehrheitsangehörigen oft Empörung breit, man habe es doch gut gemeint. Dem Anderen wird gewissermaßen nicht erlaubt, dies als eine Diskriminierung zu empfinden. Was Diskriminierung ist, bestimme ich! Mit diesem Motto wird Anerkennung verweigert. Dem Anderen wird eine eigene Perspektive nicht zugestanden, womit wiederum die geringere Bedeutung des Anderen unterstrichen, also seine geringere symbolische Macht bestätigt wird.

Über Rassismus wird zentral der Zugang zu ökonomischen, sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital in der Gesellschaft geregelt. Das geschieht vor allem durch ein Zugehörigkeitsmanagement, das die Einen als zugehörig und die Anderen als Außenstehende ausweist. Dabei sichern sich die Mehrheitsangehörigen das *Privileg*, in der

Norm zu leben und ihre Normalität als verbindlich für die Anderen zu definieren. Sie leben in einer Welt, die für sie gemacht ist und in der sie sich repräsentiert fühlen. Sie haben einen leichteren Zugang zum Arbeitsmarkt und Bildungssystem, zu sozialen Beziehungen und zu persönlichem wie gesellschaftlichem Ansehen. Allerdings wird dies alles von ihnen meist nicht als Privileg empfunden, da es in der Selbstverständlichkeit der Normalität verborgen ist, und es scheint sehr viel leichter zu sein, die Diskriminierung der Anderen wahrzunehmen als eigene Privilegierungen zu erkennen.¹⁴ Das ist einer der Gründe, warum der Thematisierung von Rassismus so viel Widerstand entgegengesetzt wird.

Widerstände

In der deutschen Diskussion wird der Rassismusbegriff vielfach gemieden. Begriffe wie Ausländerfeindlichkeit, Fremdenangst oder Fremdenfeindlichkeit werden in entsprechenden Zusammenhängen sehr viel eher benutzt. Selbst in den Forschungen zum Rechtsextremismus taucht der Rassismusbegriff kaum auf. Allerdings finden wir ihn zunehmend in politischen Konzepten und Arbeitspapieren, da der Begriff über die internationale Politik, insbesondere über die Richtlinien der EU, nach Deutschland gewissermaßen reimportiert wird.

Für das Meiden des Rassismusbegriffs gibt es viele Gründe. Einer davon ist sicherlich der, dass er in Deutschland in einem engen Zusammenhang mit dem *Nationalsozialismus* steht. Er ist mit den grausamsten Verbrechen gegen die Menschlichkeit verknüpft und scheint deshalb für die Beschreibung von Alltagsphänomenen ungeeignet. Übersehen wird dabei jedoch, dass auch die Verbrechen des Nationalsozialismus sich auf eine breite Palette von Ausgrenzungspraxen stützten und so auch all die alltäglichen Formen von Rassismus umfassten.

Zum anderen spielt es sicherlich auch eine Rolle, dass der *Kolonialismus*, in dessen Kontext der Rassismusbegriff ebenfalls zentral ist, in Deutschland als ein weniger gravierendes Phänomen betrachtet wird und in seiner Bedeutung gewissermaßen hinter dem Nationalsozialismus zu verschwinden scheint. Dementsprechend wurde in Deutschland auch die weltweit geführte Entkolonisierungsdebatte bisher kaum zur Kenntnis genommen. Allerdings gibt es inzwischen sehr interessante Forschungen, in denen die historischen Kontinuitäten zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus¹⁵ herausgearbeitet werden und so allmählich auch der Zusammenhang zwischen kolonialem Rassismus und nationalsozialistischer Rassepolitik stärker in den Blick gerät.

Neben historischen Gründen wird der Rassismusbegriff sicherlich auch deshalb gemieden, weil er als Begriff *schwer abgrenzbar* ist. Ist etwa die Auffassung, es lebten zu viele Ausländer in Deutschland, die immerhin 60 % der Deutschen teilen (Allbus 1996), rassistisch? Auch qualitative Studien zeigen, dass rassistische Einstellungen tief in der Bevölkerung verankert sind. So haben etwa Margret und Siegfried Jäger (1999) über mehrere Jahre hinweg Interviews durchgeführt und immer wieder festgestellt, dass Aussagen wie die, dass die „Ausländer“ besonders kriminell, rückständig und gewalttätig seien, weit verbreitet sind: „Die Analysen des Alltagsdiskurses zeigen deutlich, daß die bundesrepublikanische Bevölkerung deutscher Herkunft nichteuropäischen Personen mit starken rassistischen Vorbehalten begegnet und damit einer politischen Option, die Europa gegenüber anderen, vor allem armen Teilen der Welt, abschotten will, durchaus entgegenkommt“ (S. 152). Die Forscher behaupten allerdings nicht, dass diese Menschen alle rassistisch seien, sondern sprechen davon, dass sie „in rassistische Diskurse verstrickt“ sind. Das ist ein Unterschied. Denn in ihren Untersuchungen haben sie auch festgestellt, dass dieselben Leute, die diesen rassistischen Äußerungen zustimmen, gleichzeitig genau das Gegenteil behaupten können, dass also rassistische Einstellungen mit solchen koexistieren können, die ihnen diametral widersprechen.

Dasselbe Phänomen finden wir auch in den Untersuchungen zum Rechtsextremismus. So sympathisiert nahezu die Hälfte der Bevölkerung mit den Vorstellungen einer ethnisch homogenen Gesellschaft, aber diese Menschen wissen gleichzeitig, dass das nicht möglich und auch nicht wünschenswert ist. So schreiben etwa Wiperman et al. (2002) bezugnehmend auf mehrere Sinusstudien¹⁶, dass der Nationalismus in der Mitte der Gesellschaft sehr wohl vertreten wird, aber Multikulturalität und Globalisierung deswegen noch lange nicht abgelehnt werden. Das heißt, „es ist für Menschen aus diesen Milieus typisch, Entwicklungen ambivalent zu beurteilen ... So relativieren und korrigieren sich Nationalismus und Globalisierung, Überfremdungssorge und Multikulturalität wechselseitig“ (S. 30). Es werden hier also konkurrierende Perspektiven und Wertesysteme zugelassen.

D.h. Die Existenz rassistischer Einstellungen reicht bis weit in die Mitte der Gesellschaft hinein. Es wäre jedoch verfehlt, Menschen mit diesen Auffassungen alle als durchgehend rassistisch eingestellt zu bezeichnen. Vielmehr kommt es darauf an zu schauen, inwiefern bei ihnen auch gegenteilige Einstellungen anzutreffen sind. Es ist in der Regel von ambivalenten Einstellungsmustern auszugehen, solange sie nicht ihre rassistischen Auffassungen in einer extremen Weise gesteigert und verfestigt haben, wie dies etwa bei den Rechtsextremen der Fall ist.¹⁷

Die Tatsache, dass nur wenige Menschen sich selbst als rassistisch bezeichnen und die meisten sich vielmehr als

offen und tolerant verstehen, erklärt zu einem Gutteil die großen Widerstände gegen die Thematisierung von Rassismus. Denn ebenso wie der Rassismusbegriff in der gesellschaftlichen Diskursen auf den Widerspruch zwischen einem aufgeklärten demokratischen Gemeinwesen und der Realität rassistischer Hierarchien und Ausgrenzung verweist, so verweist er bei den einzelnen Menschen auf Ambivalenzen zwischen Egalitätsvorstellungen und Hierarchieinteressen. Der Rassismus widerspricht dem positiven Selbstbild des Einzelnen wie der gesamten Gesellschaft und muss deshalb in seiner Bedeutung heruntergespielt, wenn nicht gar ganz geleugnet werden.

Anmerkungen

1 Vgl. auch Bader 1995; Balibar und Wallerstein 1990; Melber 2000; Miles 1991; Mosse 1990; Hall 2004; Rätzl 2000; Terkessidis 1998 Hund 2006.

2 Ähnliches gilt auch für den Sexismus, der die hierarchische Geschlechterordnung in der Gesellschaft mit dem unterschiedlichen „Wesen“ von Frau und Mann „erklärt“. Diese Legitimationslegenden sind ein spezifisches Phänomen der Moderne, da im Unterschied dazu in der Feudalordnung die Ungleichheit der Menschen primär als gottgewollt verstanden wurde und deshalb nicht weiter erklärungsbedürftig war (ausführlicher dazu Rommelspacher 2002 Kap. 2).

3 Der Begriff „Antisemitismus“ wurde 1879 von Wilhelm Marr geprägt, der in seiner Hetzschrift „Der Sieg des Judentums über das Germanentum“ den Bruch mit dem christlichen Antijudaismus forderte und den Antisemitismus „wissenschaftlich“ – über den Bezug auf eine jüdische „Rasse“ – zu begründen suchte. Zu der „Rasse“ der Semiten rechnete man alle Bewohnerinnen und Bewohner des Nahen Ostens, indem man von der sprachlichen Verwandtschaft des Arabischen und des Hebräischen auf eine biologisch-rassistische Gemeinsamkeit schloss. Die antisemitische Feindschaft richtete sich aber ausschließlich gegen jüdische Menschen – unabhängig davon, ob sie Hebräisch sprachen und wo sie lebten.

4 Das zeigt sich etwa bei Meinungsumfragen in der Bevölkerung, bei der 22 % der Befragten Juden als Nachbarn ablehnen. (In Deutschland ist diese Zahl im Vergleich etwa zu den USA mit 7 % und Frankreich mit 10 % besonders hoch; vgl. Lederer 1994 zit. n. Rensmann 2004: 234)

5 Der sekundäre Antisemitismus basiert auf den Wunsch die NS-Vergangenheit zu vergessen und sich auch all der damit verbundenen Gefühle zu entledigen bzw. das eigene Unbehagen den Juden anzulasten (vgl. Rommelspacher 1995, S. 42 ff.). So sind Anfang der 90er Jahre fast die Hälfte der Deutschen der Auffassung, die Juden wollten die Deutschen immer an ihre Schuld erinnern (vgl. Rensmann 2004: 235)

6 Dieser Begriff wurde von Edward Said (1981) geprägt, der die ideologische Vereinnahmung des Orients durch die kolonialen Eroberer in Kunst, Literatur und Wissenschaft beschrieben hat. Dabei eignen sich die Europäer die Geschichte und Kultur des Orients auf ihre Weise an und bringen sie in eine nun für alle „objektiv gültige“ Darstellung (ausführlicher dazu Rommelspacher 2002, Kap. 6 und 7).

7 Dieser Widerspruch kommt selten so drastisch zum Ausdruck wie in dem berühmten Zitat von Fichte, der angesichts der Emanzipationsbestrebungen der Juden meinte: „Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee mehr sey“ (zit. n. Hentges 1999, 116). Nur wenn die Juden ihr Jüdisch-Sein abgelegt hätten und so zum „Allgemeinen der Menschheit“ vorgedrungen wären, sollten sie als gleichberechtigte Bürger gelten. „Ziel der hier als gewaltsam beschriebenen Aktion ist nicht die physische Liquidierung einer Menschengruppe, sondern deren gewaltsame Assimilation ...“ (ebd., 119). Das heißt, es wurde sowohl eine unumstößliche Differenz behauptet, die nur durch Vernichtung aufgehoben werden könne, als auch eine vollständige Veränderbarkeit unterstellt, die die Forderung nach Anpassung legitim erscheinen ließ (ausführlicher dazu Rommelspacher 2002, Kap. 2).

8 Dabei sind rassistische Formen der Ausgrenzung immer auch mit anderen Machtverhältnissen verwoben. In Bezug auf die ökonomische Dimension macht es etwa einen großen Unterschied, ob es sich bei den ethnischen Minderheiten um sog. Elitemigranten handelt, wie etwa Wissenschaftler und Manager oder ob es um Armutsmigranten und Flüchtlinge geht. Außer der Ökonomie spielen aber auch andere gesellschaftliche Strukturkategorien wie Geschlecht, sexuelle Orientierung, Alter oder Behinderung eine Rolle.

9 Segregation ist der Gegenbegriff zu Integration. Er kommt aus der Stadtforschung und meint soziale und territoriale Ausgrenzung von Minderheiten, die die Angehörigen der dominanten Mehrheit zum Zweck der Verteidigung bzw. des Ausbaus ihrer Interessen und Privilegien formell oder informell vornehmen (Han 2000, 235).

10 Im europäischen Vergleich ist die Einwanderungspolitik Deutschlands gemeinsam mit der Österreichs und der Schweiz besonders restriktiv mit ihren jeweils hohen Hürden zur Erreichung stabiler Aufenthaltstitel wie z.B. lange Wartefristen, Sprachkenntnisse, Nachweis von Wohnraum oder der Einzahlung in Pflichtversicherungen. Dieses starke Kontrollbedürfnis setzt letztlich die Einwanderinnen und Einwanderer unter einen Generalverdacht, dass sie potentiell den Erwartungen der Gesellschaft nicht entsprechen bzw. eine Gefahr für die Aufnahmegesellschaft darstellen würden. Das sollte sich nun allerdings mit dem neuen Zuwanderungsgesetz geändert haben, da die Anzahl der Aufenthaltstitel deutlich reduziert worden ist. Inwieweit hier aber die Ermessensspielräume der Bürokratie und die Abhängigkeiten der Flüchtlinge und Einwanderer von ihr tatsächlich zurückgedrängt werden, ist umstritten.

11 Auch hier hatte sich in den 80er Jahren eine deutlich stärkere Integrationbereitschaft in der alten BRD entwickelt und die Akzeptanz binationaler Ehen war kontinuierlich gestiegen, wobei diese immer aufseiten der eingewanderten Bevölkerung deutlich höher war als bei der einheimischen (Beger 2000). Heute ist diese Tendenz rückläufig.

12 So referieren Münz et al. (1997) eine Untersuchung, nach der 1992 noch zwei Drittel der ausländischen Jugendlichen einen deutschen Freund hatten, während das 1994 nur noch gut die Hälfte waren. Gefragt nach dem besten Freund, sieht die Situation nach ei-

ner Untersuchung von Rainer Dollase (1996) noch beklemmender aus. Er hatte in 64 Hauptschulklassen, repräsentativ für Nordrhein-Westfalen, die Schülerinnen und Schüler danach gefragt, wer ihr bester Freund/ihre beste Freundin sei. Von allen Befragten bezeichnete nur ein deutscher Junge einen türkischen Jungen als seinen besten Freund und umgekehrt. Alle anderen suchten sich ihre Freundinnen/Freunde in der eigenen ethnischen Gruppe. „Normal“ ist bei den meisten Klassen eine völlige Trennung von In- und Ausländern auf der Ebene der wechselseitigen Wahlen“ resümiert Dollase seine Untersuchung (S. 133). Und das, obwohl die Jugendlichen tagtäglich in dieselbe Schule gehen, gemeinsam am Unterricht teilnehmen und vermutlich auch in derselben Wohngegend leben. Dabei zeigen verschiedene Untersuchungen übereinstimmend, dass die türkischen Jugendlichen sehr viel eher den Kontakt mit den Deutschen wünschen als umgekehrt (z.B. Heitmeyer et al. 1997 und Birsl et al. 1999).

13 Vgl. dazu die klassische Untersuchung von Norbert Elias und John Scotson: *Etablierte und Außenseiter*.

14 Vgl. dazu die Diskussionen in den *Critical whiteness studies*: In den USA und England hat sich dazu seit ca. 15 Jahren eine Forschungsrichtung etabliert, im Kontext von *cultural* und *postcolonial studies* und Rassismustheorien. Seit geraumer Zeit wird in Deutschland in verschiedenen akademischen Disziplinen der Anschluss gesucht und auf den deutschen Kontext übertragen (vgl. Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt 2005, Tißberger, Dietze, Hrzan, Husmann-Kastein 2006).

15 Vgl. etwa Köbller und Melber (2004); Essner (2005); Lutz und Gwarecki (2005).

16 Die Sinusstudie ist eine für ganz Deutschland repräsentative Untersuchung, die die Bevölkerung seit Jahren kontinuierlich nach ihren politischen Einstellungen befragt. Dabei wurde etwa festgestellt, dass der Nationalismus anhaltend auf einem Niveau um 48 % in der Bevölkerung zu finden ist, und auch die Angst vor Überfremdung sich im Untersuchungszeitraum von 1994 bis 2001 auf einem Niveau zwischen 40 und 45 % bewegt. Diese Einstellungen finden sich in allen sozialen Schichten (Wipperman et al. 2002).

17 Aber selbst bei den Rechtsextremen finden sich bei genauerer Betrachtung innere Widersprüche und Ambivalenzen (vgl. Rommelspacher 2006).

Literatur

- ALLBUS (1996): *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften*. Zentralarchiv für empirische Sozialforschung. Köln.
- Bader, Veit-Michael (1995): *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft*. Soziologische und philosophische Überlegungen. Münster.
- Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (1990): *Rasse – Klasse – Nation*. Ambivalente Identitäten. Hamburg/Berlin.
- Beger, Kai-Uwe (2000): *Migration und Integration: eine Einführung in das Wanderungsgeschehen und die Integration der Zugewanderten in Deutschland*. Opladen.
- Birsl, Ursula/Ottens, Svenja/Sturhan, Katrin/Bons, Joachim. (1999): *Männlich – Weiblich, Türkisch – Deutsch*. Lebensverhältnisse und Orientierungen von Industriebeschäftigten. Opladen.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1983): *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*. In: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*. Sonderband 2 *Soziale Welt*. Göttingen, S. 183-198.
- Dollase, Rainer (Hrsg.) (1996): *Die Asozialität der Gefühle*. Intrapyschische Dilemmata im Umgang mit dem Fremden. Frankfurt/M., S. 120-141.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1990): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt/M.
- Esser, Cornelia (2005): „Border-line“ im Menschenblut und Struktur rassistischer Rechtsgestaltung Koloniales Kaiserreich und „Drittes Reich“. In: Fritz Bauer Institut (Hrsg.): *Gesetzliches Unrecht Rassistisches Recht im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M., S. 27-64.
- Frankenberg, Ruth (1993): *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. London.
- Hall, Stuart (Hrsg.) (1992): *The west and the rest: discourse and power*. In: Stuart Hall/Bram Gieben (Hrsg.): *Formations of Modernity*. Cambridge, S. 275-331.
- Gomolla, Mechthild, Radtke, Frank-Olaf (2002): *Institutionelle Diskriminierung*. Opladen.
- Hall, Stuart (2004): *Ideologie Identität Repräsentation*. *Ausgewählte Schriften IV*. Hamburg.
- Han, Petrus: (2000): *Soziologie der Migration*. Erklärungsmodelle – Fakten – Politische Konsequenzen – Perspektiven. Stuttgart.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus*. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt/M.
- Hentges, Gudrun (1999): *Schattenseiten der Aufklärung*. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach/Ts.
- Hormel, Ulrike/Scherr, Albert (2004): *Bildung für die Einwanderungsgesellschaft*. Perspektiven der Auseinandersetzung mit struktureller, institutioneller und interaktioneller Diskriminierung. Wiesbaden.
- Hund, Wulf D. (1999): *Rassismus*. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster.
- Hund, Wulf D. (2006): *Negative Vergesellschaftung*. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster.
- Jäger, Margret/Jäger, Siegfried (1999): *Gefährliche Erbschaften*. Die schleichende Restauration rechten Denkens. Berlin.

- Kößler, Reinhart/Melber, Henning (2004): Völkermord und Gedenken. Der Genozid an den Herero und Nama in Deutsch-Südwestafrika. In: Fritz Bauer Institut (Hrsg.): Völkermord und Kriegsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Bd. Jahrbuch 2004 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, S. 37-75). Frankfurt/M.
- Lutz, Helma/Gawarecki, Kathrin (2005): Kolonialismus und Erinnerungskultur. Münster.
- Melber, Henning (2000): Rassismus und eurozentrisches Zivilisationsmodell. In: Nora Rätzkel (Hrsg.): Theorien über Rassismus. Hamburg, S. 131-163.
- Miles, Robert (1991): Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg/Berlin.
- Mosse, Georg L. (1990): Die Geschichte des Rassismus in Europa. Frankfurt/M.
- Rätzkel, Nora (2000): Theorien über Rassismus. Hamburg/Berlin.
- Rensmann, Lars (2004): Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden.
- Ridley, Charles R. (1995): Overcoming unintentional racism in counseling and therapy: A practitioner's guide to intentional intervention. London/New Delhi.
- Rommelspacher, Birgit (1995): Schuldlos-Schuldig? Wie sich junge Frauen mit Antisemitismus auseinandersetzen. Hamburg (1997).
- Rommelspacher, Birgit (2002): Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Frankfurt/M./New York.
- Rommelspacher, Birgit (2006). „Der Hass hat uns geeint“. Junge Rechtsextreme und ihr Ausstieg aus der Szene. Frankfurt/M.
- Said, Edward W. (1981): Orientalismus. Frankfurt/M./Berlin/Wien.
- Terkessidis, Mark (1998): Psychologie des Rassismus. Opladen/Wiesbaden.
- Tißberger, Martina/Dietze, Gabriele/Hzán, Daniela/Husmann-Kastein, Jana (2006): Weiß - Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus Critical Studies on Gender and Racism. Frankfurt/M.
- Wachendorfer, Ursula (2005): Weiße halten weiße Räume weiß. In: Maureen Maisha Eggers u.a. (Hrsg.): Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Mythen, Masken und Subjekte. Münster, S. 530-539.
- Wippermann, Carsten/Zarcos-Lamolda, Astrid/Krafeld, Franz Josep (2002): Auf der Suche nach Thrill und Geborgenheit. Lebenswelten rechtsradikaler Jugendlicher und neue pädagogische Perspektiven. Opladen.

2| Was ist Rassismus?

Fragen an Mark Terkessidis, Kölner Migrationsforscher, Psychologe und Autor

Herr Terkessidis, wie definieren Sie Rassismus?

Rassismus bedeutet immer eine hergestellte Trennung zwischen „uns“ und „ihnen“. Das Wort hergestellt ist dabei wichtig. In Deutschland etwa wird häufig davon ausgegangen, dass es zwei unterschiedliche Gruppen auf einem Territorium gibt – „Deutsche“ und „Ausländer“ – und dass Rassismus dann so etwas ist wie die „Feindlichkeit“ der einen Gruppe gegen die andere. Tatsächlich aber gibt es eine Bevölkerung und in dieser Bevölkerung wird ständig aufs neue eine Spaltung produziert zwischen „Deutschen“ und „Ausländern“. „Ausländer“ bilden keine reale Gruppe und angesichts der zahlreichen Unterschiede kann man nicht einmal bei „Türken“ oder „Muslimen“ von einer Einheit sprechen. Diese Personen sind auch keine „Fremden“ mehr, denn Migration nach Deutschland gibt es schon seit über 100 Jahren.

Tatsächlich sind Benachteiligung auf dem Arbeitsmarkt, ausgrenzende gesetzliche Regelungen, kulturelle Selbstverständlichkeiten, der öffentliche Diskurs und alltägliche Diskriminierung ein Gemisch, das Menschen überhaupt erst zu „Fremden“ macht. Das bedeutet nicht, dass es keine Unterschiede zwischen Menschen gibt. Es gibt viele. Rassismus aber ist die Markierung von ganz bestimmten Unterschieden, um eine Spaltung herbeizuführen. Beispielsweise ist es eigentlich völlig absurd, dass Schattierungen der Haut irgendein Unterscheidungsmerkmal zwischen Menschen sind. Dennoch sind sie seit Jahrhunderten von immenser Bedeutung.

Wie schätzen sie die momentane Verwendung des Begriffes ein?

In Deutschland wird der Begriff Rassismus extrem verkürzt verwendet – zumeist in bezug auf Rechtsextremismus und Gewalt. Für alles andere gibt es Sonderausdrücke wie „Ausländerfeindlichkeit“ oder „Fremdenfeindlichkeit“. Tatsächlich geht es aber oft gar nicht um tätliche Angriffe von Monsterskins – damit haben die meisten Menschen mit Migrationshintergrund keine Erfahrungen. Dafür aber mit vielen alltäglichen Diskriminierungen bei den Behörden oder mit vielen, kleinen Erlebnissen im Alltag, die ihnen klar machen, dass sie nicht dazugehören. Die Annahme, dass in Deutschland geborene Personen mit Migrationshintergrund eigentlich „woanders“ hingehören kann sich ja sowohl in dem Ruf „Ausländer raus“ zeigen als auch in der wie eine Aufforderung formulierten freundlichen Frage, wann man denn gedenkt, wieder „zurück“ in „sein Land“ zu gehen.

Ist Rassismus eine Ideologie, eine Praxis, etwas ganz anderes?

Rassismus ist eine Art Komplex aus Praxis und Wissen. Am Anfang stehen die Benachteiligungen von bestimmten Gruppen in den Institutionen. Als die Arbeitsmigranten in den 1960er Jahren nach Deutschland kamen, da wurden sie nur für bestimmte Tätigkeiten eingestellt – unqualifizierte, schwere Industriearbeit. Damals war ganz unvehohlen von „Kanaken-Jobs“ die Rede. Wenn man Menschen jahrzehntelang nur in bestimmten Jobs sieht, dann bildet sich ein Wissen – ein Wissen, dass die untergeordnete Rolle von bestimmten Gruppen erklärt und rechtfertigt. Dieses „rassistische Wissen“ ist weit verbreitet – nicht etwa bloß eine Verirrung von einzelnen. So hat man in den 1970er Jahren gedacht, dass „Ausländer“ schlecht reichen, langsam und faul sind und ständig feiern wollen. Heute hat sich dieses Wissen auf andere Eigenschaften verschoben. Es geht mehr um Gewaltbereitschaft, Kriminalität und Fanatismus. Wichtig ist, dass dieses rassistische Wissen sich durchaus an realen Beobachtungen aufhängt und einleuchtende Erklärungen liefert. Die Benachteiligung in den Institutionen wird dabei nicht gesehen. Wie der Philosoph Moses Mendelssohn es einmal sehr anschaulich aus der jüdischen Perspektive formuliert hat: Man bindet uns die Hände und danach wirft man uns vor, dass wir sie nicht benutzen.

Und was kann gegen Rassismus wirklich getan werden?

Im Grunde ist Rassismus ein Ungleichheitsverhältnis in der Gesellschaft – so ähnlich wie das Ungleichheitsverhältnis zwischen Männern und Frauen. Genauso alt und hartnäckig ist es auch. Es wäre also vermessen, wenn man glaubt – und das wird in Deutschland häufig getan – dass einige gutgemeinte Kampagnen die Sache schon aus der Welt schaffen würden. Ein großes Problem ist, dass hierzulande oft anlassbezogen gehandelt wird. Wenn es eine Häufung von rassistischen Anschlägen gibt, dann fließt Geld in hektisch zusammengezoomte Projekte. Die mögen besser oder schlechter sein. Doch ein solches Handeln greift die strukturelle Seite nicht auf. Manchmal ist es

besser, etwa eine sinnvolle Schulreform zu machen, die auf mehr Chancengleichheit für alle Kinder abzielt, als eine antirassistische Goodwill-Aktion. Da Rassismus sich durch alle Bereiche der Gesellschaft zieht, sind alle Maßnahmen richtig, die auf gleiche Chancen und Lebensumstände schauen. Auch die Kampagnen können sinnvoll sein. Allerdings braucht es da ein sinnvolles Gesamtkonzept und mehr Vernetzung. Leider ist es oft so, dass jede Kampagne wieder bei Null beginnt – ohne Einbettung und auch ohne Wissen darum, wie ähnliche Kampagnen vor 15 Jahren gelaufen sind. Man braucht also so etwas wie ein antirassistisches Gedächtnis.

(Quelle: www.jugendkampagne.de)

3| Antislamismus und Islamismus

Zwei Seiten eines rassistischen Diskurses

Iman Attia (Aus: Gemeinschaftsausgabe von arranca! & sul serio im Sommer 2008)

Das Bedürfnis, sich über „den Islam“ zu informieren, ist in den letzten Jahren in Deutschland gestiegen. Politische, gesellschaftliche und soziale Phänomene werden zunehmend durch „die Kultur“ und „die Religion“ der Anderen zu erklären versucht. Damit wird der eigene Anteil an diesen Phänomenen und am problematischen Verhältnis zueinander geleugnet. Die Situation der Anderen wird mit deren „Kultur“ begründet, die auf Grund „des Islam“ für desolate Zustände verantwortlich sei.

Von „Eigenem“ und „Fremdem“

Die Konstruktion des Islam als wesentliches Merkmal und Problem von MigrantInnen aus „islamischen“ Ländern blendet die Bedeutung „westlicher Einflüsse“ für die „islamische“ Entwicklung und das Verhältnis der beiden zueinander aus. Dies führt zu einer TäterInnen-Entlastung auf Seiten von Mehrheitsangehörigen und zur Selbst-Ermächtigung von Minderheitenangehörigen.

Wenn – aus „westlicher“ Sicht – erklärungsbedürftige Erscheinungen der Anderen (Kopftuch, Geschlechterverhältnis, Politikverständnis, Terroranschläge usw.) auf dem Hintergrund ihrer kulturellen und religiösen Zugehörigkeit interpretiert werden und diese als in sich abgeschlossenes, statisches Gebilde verstanden werden, spielen „islamisch-westliche“ Beziehungen keine Rolle. Indem Entwicklungen in „islamischen“ Ländern oder Verhaltensweisen von MigrantInnen in westlichen Gesellschaften als „islamische“ definiert werden, kann die „westliche Dominanz“ diskursiv geleugnet werden und damit faktisch weiter bestehen.

Verstärkt wird diese Strategie durch eine weitere: „Der Islam“ wird nicht nur als Erklärungsmuster für Entwicklungen in „islamischen“ Ländern herangezogen, sondern auch für das Verhältnis zum „Westen“. Indem er nun auch als Bedrohung von außen verstanden wird, kann die eigene Aggression als Abwehr umdefiniert werden: Krieg gegen Terror, Türken bedrohen deutsche Frauen, „Nicht ohne meine Tochter“. „Der Islam“ dient so der Verleugnung der eigenen Anteile politischer und gesellschaftlicher Entwicklung „der Anderen“. Es wird zwar eine Beziehung zu sich selbst hergestellt, aber lediglich um sich im Verhältnis zu „den Anderen“ als bedroht zu konstruieren. Mit der Einführung „des Islam“ in den „westlichen“ Diskurs ist es „dem Westen“ gelungen, bestehende Machtverhältnisse zu seinen Gunsten zu festigen.

Kulturalisierung und Machtverhältnisse

Die Konstruktion „des Islam“ als Bedrohung versucht, „westliche“ Aggression als Abwehr umzudefinieren. Argumentativ werden Machtverhältnisse umgekehrt, Privilegien können also weiter ausgeschöpft werden. Der Versuch, gesellschaftliche Prozesse als „islamische“ zu konstruieren, wird allerdings auch von der – je nach Sichtweise – unterentwickelten oder ausgebeuteten Seite aus praktiziert. Indem MigrantInnen oder „Moslems“ eigene Verhaltensweisen und Einstellungen direkt aus dem Qur’an ableiten, versuchen sie oft den eigenen Opferstatus zu überwinden, zumindest die Definitionsmacht über sich selbst wiederzuerlangen. Eine Kopftuch tragende Frau tut dies dann nicht, weil Männer, das Patriarchat oder die Ausgrenzung durch Mehrheitsangehörige sie dazu zwingen, sondern mit Hinweis auf den Qur’an und ihre eigene Entscheidung für das Kopftuch. Indem für das eigene Verhalten selbstbewusst kulturelle Besonderheiten beansprucht werden, wird die Auseinandersetzung über sexistische, rassistische und andere Dominanz gemieden. Zuschreibungen und Eingrenzungen werden vorweggenommen und als eigene Entscheidung deklariert, denen mit neuen Bedeutungen versehen ihre verletzende Wirkung genommen werden soll. In derartigen Diskursen wird der Wunsch sichtbar, sich selbst als Opfer zu rehabilitieren und in eine Position der Macht zu heben. Dass gerade der Qur’an als Quelle der Selbstermächtigung gute Dienste leistet, hängt eng mit der „islamisch-westlichen“ Geschichte zusammen. Für das mittelalterliche Abendland galt der Orient gerade in Bezug auf Sexualität, das Geschlechterverhältnis, Intellektualität und Wissenschaft als vorbildlich. Und auch heute bietet sich der Rückgriff auf „den Islam“ als Gegenort zum Westen an, da nach der Beendigung des „Kalten Krieges“ der Platz für Gegenkonzepte zur Weltmacht frei geworden ist.

Essentialisierung

Sowohl die rassistische als auch die islamistische Argumentation bedienen sich der gleichen Mechanismen und argumentieren auf der gleichen Basis. Ihre Konstruktion „des Islam“ ist die gleiche und verhindert eine selbstbestimmte Entwicklung, gerade weil sie gegenwärtige Phänomene als unabhängig zu begründen versucht.

Heißt das nun, dass „der Islam“ für die Situation von „Moslems“ keine Rolle spielt? Das sicherlich nicht, auch Konstruktionen haben reale Folgen. Hatte „der Islam“ für viele MigrantInnen keine Bedeutung oder verstanden sie sich explizit als AtheistInnen, so sind diese Haltungen so nicht mehr aufrechtzuerhalten. Auch AtheistInnen fangen wieder an sich mit „dem Islam“ zu beschäftigen, werden sie doch immer wieder mit diesbezüglichen Stereotypen konfrontiert (oder gar als „ExpertInnen“ gefragt). Sich in einem antiislamisch-rassistischen Kontext offen gegen „den Islam“ zu äußern, kann missverstanden werden als Bestätigung rassistischer Konstruktionen. Werden diesen Konstruktionen allerdings differenziertere Überlegungen gegenübergestellt, werden MigrantInnen oft als Moslems stigmatisiert. Auch in vielen „islamischen“ Ländern selbst ist es kaum noch möglich, sich säkular zu verhalten. Der offensichtlichen Aggression von außen wird ein Bedeutungszusammenhang gegeben, der mit konkreten materiellen Hilfen verknüpft nur noch eine eigene Zuordnung zu der einen oder der anderen Seite zulässt.

Rassismus und „kulturelle Identität“

Sowohl Kulturalisierung als auch Ausblendung von Kulturdifferenzen konstruieren den oder die AndereN und damit auch das Selbst und reproduzieren rassistische Machtverhältnisse.

Nun bemühen sich einige „Islam-KennerInnen“ tatsächlich darum, möglichst viele und differenzierte Informationen über „die Anderen“, auch über „den Islam“, zu gewinnen, um nicht in platte Dualismen zu verfallen. Sie ziehen dann nicht das eine Qur'an-Zitat heran, um damit alles zu erklären, sondern versuchen dialektisch und historisch mit Quellen umzugehen. Es bleibt aber die Frage, wozu das gut sein soll. Warum meinen aufgeklärte Mehrheitsangehörige, andere immer wieder verstehen und einordnen zu müssen und ihnen nur dann eine Daseinsberechtigung einräumen zu können, wenn sie einverstanden sind mit deren Lebenskonzept? Auch in diesen Bemühungen kommt das Interesse nach Kontrolle der Situation zum Vorschein, die auf den Machtaspekt von Rassismus, auch antiislamischen, verweist. Jeder Rassismus beinhaltet nicht nur die Konstruktion des Anderen/des Selbst, sondern auch die Position, aus der heraus konstruiert wird. Auch wenn „Moslems“ versuchen, durch die Umkehrung der Bewertung des Islam sich selbst aus der Opferposition herauszudefinieren, bleiben sie dennoch in der unterlegenen Position. Ihre Aussichten auf dem Wohnungs-, Ausbildungs- und Arbeitsmarkt vergrößern sich nicht, wenn sie statt verschämt zu versuchen, ihre Differenz zu verleugnen, sie nun stolz betonen. Allerdings kann es hilfreich sein, sich nicht als wehrloses Opfer, sondern als handelndes Subjekt zu fühlen. Auch bietet die dann neu gewonnene „Schicksalsgemeinschaft“ jenen Rückhalt, der in der Mainstream-Gesellschaft Minderheiten verwehrt wird. Die Frage nach Identität und Zugehörigkeit ist für Ausgegrenzte in der Regel keine akademische, sondern bedeutet häufig erst die Basis dafür, in einer marginalisierten Situation handlungsfähig zu bleiben. Dennoch ist die Gefahr groß, durch die darin liegende Bestätigung von Konstruktionen langfristig bestehende Machtverhältnisse zu zementieren.

Während sich Minderheiten im Interesse ihres Überlebens und ihrer Rehabilitierung an der rassistischen Konstruktion beteiligen, geschieht dies bei Mehrheitsangehörigen vor allem im Interesse ihres Machterhalts. Das gilt es zu reflektieren, und hieran muss antirassistische Arbeit ansetzen.

Iman Attia ist freiberufliche Erziehungs- und Sozialwissenschaftlerin.

Der Text ist die überarbeitete Version eines Artikels, der bereits im Antifaschistischen Infoblatt #63 erschienen ist.

4| Islamische Bedrohung?

Werner Ruf (aus: rls standpunkte 8/2007)

Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und den Balken in deinem Auge nimmst du nicht wahr? Wie kannst du sagen zu deinem Bruder: Halt still, Bruder; ich will den Splitter aus deinem Auge ziehen, und du siehst selbst nicht den Balken in deinem Auge? Du Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem Auge und sieh dann zu, dass du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst!

Luk. 6, 41-42.

Die gefühlte Bedrohung

Mit dem Ende des Kalten Krieges, mit der Implosion der Sowjetunion und der Auflösung der Warschauer Vertragsorganisation kam dem Westen der Kommunismus als einigendes Feindbild abhanden. Ein neues Feindbild wurde benötigt, das zeitgleich mit dem 2. Golfkrieg medial aufgebaut und als neues Erklärungsmuster weltweiter Konflikthaftigkeit propagiert wurde.¹ Dies brauchte einige Zeit, aber nun scheint es so weit zu sein, dass die deutsche Bevölkerung mehrheitlich davon überzeugt ist, dass der ‚Kampf der Kulturen‘ auch hierzulande Einzug gehalten hat. Laut einer Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie, die von der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* in Auftrag gegeben wurde,² sind 56% der Befragten davon überzeugt, dass der Islam uns bedroht. Vor zwei Jahren waren es noch 46%. Daten vor dem 11. September 2001 liegen leider nicht vor. Der gleichen Umfrage zufolge glauben 58% der Deutschen, dass es hierzulande zu Spannungen mit der muslimischen Bevölkerung kommen wird – 2006 waren es noch 44%, 2002 30%. „Der Islam ist von Fanatismus geprägt“ sagen 83% (2004: 75%), „der Islam ist rückwärtsgewandt“ 62% (2004: 49%), „der Islam ist intolerant“ meinen 72% (2004: 66%), und er ist „undemokratisch“: 60% gegen- über 52% im Jahre 2004.

Diese Ergebnisse verwundern nicht, blickt man auf eine Studie, die jüngst an der Universität Erfurt erstellt wurde:³ 31 Beiträge der 133 Magazin- und Talksendungen der Jahre 2005 und 2006 behandelten den Islam im Zusammenhang mit Terrorismus/Extremismus, 22 bezogen sich auf internationale Konflikte, 21 auf Integrationsprobleme. Bezogen auf die Gesamtheit der Beiträge waren 81% negativ konnotiert. Auch wenn es sicherlich falsch wäre, den Medien die Alleinschuld für die oben angegebenen Umfrageergebnisse anzulasten, so dürften sie doch eine erhebliche Rolle spielen beim Zustandekommen der Sichtweisen der Bevölkerung.

Es wäre mehr als intellektuelle Neugier, könnten wir uns die Ergebnisse der FAZ-Umfrage nochmals, nach der von Papst Benedikt II. In seiner Rede an der Universität Regensburg am 12. Sept. 2006 vom Zaun gebrochenen Debatte⁴ vor Augen führen. Unter Rückgriff auf ein Zitat aus der (wohl fiktiven) Diskussion des oströmischen Kaisers Manuel II. Palaiologos (1391 – 1425) mit einem persischen Gesandten stammt jener Satz, dass der Prophet Mohammed geboten habe, den von ihm verkündeten Glauben „mit dem Schwert zu verbreiten.“ Dass dieses Zitat unter den Muslimen Aufruhr verursachen musste, ist mehr als verständlich: Unterstellt doch der Papst, der es besser wissen müsste, dass von dieser Ausbreitung „mit dem Schwert“ die monotheistischen Juden und Christen genauso betroffen wären wie die polytheistischen und animistischen „Heiden“. Die über eineinhalbtausend Jahre währende Existenz einer schier endlosen Vielzahl christlicher und jüdischer Gemeinden im Nahen Osten – darunter die zur katholischen Kirche gehörenden Maroniten – hätten ihn eines Besseren belehren müssen.

Es wäre absurd, einen Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt leugnen zu wollen. Jedoch: Warum sucht dieser Papst, der als Josef Kardinal Ratzinger viele Jahre lang Vorsitzender der Glaubenskongregation des Vatikan war, nach Beispielen im Islam? Die Glaubenskongregation ist die Nachfolgerin der Inquisitionskommission, in deren Namen auf der iberischen Halbinsel während und nach der von der kastilischen Krone betriebenen *reconquista* Hunderttausende Juden und Muslime bestialisch gefoltert und ermordet wurden. Fällt diesem Papst nicht ein, dass zeitgleich mit dem 1. Kreuzzug in Europa die ersten groß angelegten Pogrome gegen Juden stattfanden? Weiß er etwa nichts von den Hexenprozessen, den zigtausenden Frauen, die außerehelich schwanger wurden, öffentlich gedemütigt, gequält oder zum Selbstmord getrieben wurden? War es nicht zum Wohlgefallen der katholischen Kirche, dass im Spanien Francos nur eine einzige protestantische Kirche verdeckt hinter hohen Mauern existieren durfte? Wurden nicht auch – bei uns in Deutschland – bis in die 70er Jahre Personen von den Heiligen Sakramenten dieser Kirche ausgeschlossen, wenn sie eine „Mischehe“ (mit einem protestantischen Partner) eingingen?

Wie kann dieser oberste Vertreter der Kirche sich auf die Vernunft und die Aufklärung berufen, wo doch gerade diese Kirche die Schriften eines Immanuel Kant und anderer Aufklärer auf den *Index*, die Liste der verbotenen Bücher, gesetzt hat? Ja, er beruft sich auf die Vernunft – aber welche? Heißt es doch in seiner Rede: „Versuchen wir, auch anderen die Vernunft des Glaubens zugänglich zu machen ...“ Die „Vernunft des Glaubens“ kann wohl nicht die der Aufklärung sein, nein: hier wird der Glaube zur Vernunft erklärt – und das ist und bleibt allemal der antiaufklärerische katholische mit seinem intoleranten Universalitätsanspruch. Doch nicht nur die katholische Kirche ist bis in die jüngste Vergangenheit durch ein enges Verhältnis zu religiös motivierter Gewalt gekennzeichnet: Man lese die antijüdischen (und anti-muslimischen) Tiraden eines Martin Luther, die fast wie Blaupausen für die KZs erscheinen!⁵

Keine der Kirchen hat das Recht, für sich die Aufklärung und auf ihr basierend die Werte der Freiheit und der Menschenrechte zu reklamieren, die gerade sie Jahrhunderte lang aufs Schärfste bekämpften, wie dies beispielsweise, den Papst sekundierend, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann tut, wenn er schreibt: „*Es bedarf keiner ins Detail gehenden Analyse, um festzustellen, dass sich die islamische Welt insgesamt mit diesem Begriff der Freiheit und damit auch mit dem gesamten Konzept der Menschenrechte außerordentlich schwertut.*“⁶ Dieselbe Kirche verweigert bis heute Frauen den Zugang zum Priesteramt.

Bisher wurde in den Medien noch der Versuch gemacht, zwischen „dem Islam“ einerseits und „islamistischen Terroristen“, „islamistisch motivierter Gewalt“ u. Ä. zu unterscheiden. Dass dies ohnehin ein brüchiges Konstrukt war, ergibt sich aus dem einfachen Tatbestand, dass die Individuen durch Zuordnung zu Kollektiven, seien diese national oder religiös, in ihren grundlegenden Eigenschaften definiert, in essentiellen Charakteristika gleichgesetzt werden. Dieser Mechanismus führt dazu, dass nicht nur die Trennlinien zwischen den Kollektiven klar gezogen werden können, sondern auch dass den jeweiligen Mitgliedern der Kollektive – eben den Völkern oder neuerdings auch den Kulturen oder Religionen – gemeinsame Eigenschaften und ihr Handeln und ihre Denkweise determinierende Verhaltensweisen zugeschrieben werden: Eine solcherart gewissermaßen ontologisch vorgegebene Identität erscheint dann – von innen wie von außen – als feste und berechenbare Größe. Und Kollektive bedürfen zu ihrer Eigendefinition immer eines Anderen, der in der Regel als bedrohlich und gefährlich dargestellt wird.⁷

Auf diese differenzierenden Unterscheidungen kann seit der Rede des Papstes verzichtet werden. Es ist *der Islam*, der uns bedroht, wie dies schon seit einiger Zeit die französischen „néo-réacs“, die rechtsgerichteten Philosophen wie Bernard-Henri Lévi, Alain Finkielkraut, André Glucksmann et al. Betonen. „Der Islam“ – was ist das eigentlich? Eine Religion mit komplexer Vergangenheit, mit zwei großen Glaubensrichtungen *sunna* und *shi'a*, vier Rechtsschulen im sunnitischen Islam, einer Vielzahl regionaler Ausprägungen und zahllosen Formen eines „Volksislam“, ganz abgesehen von jener Vielzahl von Menschen, die zwar aus diesem Kulturraum stammen, aber ebenso säkularisiert sind wie Millionen von Menschen in der „Christenheit“! Macht es Sinn, als „christlich“ all das in einen Korb zu packen, was von fundamentalistischen Evangelikalen in den USA, die in zahlreichen Bundesstaaten das Verbot der Evolutionstheorie im Unterricht durchgesetzt haben, über das finstere Opus die bis zur Befreiungstheologie reicht? Wo bleibt in dieser antagonistischen Debatte die große Welt der orthodoxen Kirche? Diese Spannbreiten, die es in allen Religionen gibt, zeigen überdeutlich, wie untauglich solche Verallgemeinerungen sind – eben und gerade auch für „den Islam“!

Verdrängt wird in der derzeitigen Debatte nicht nur die dunkle Tradition des Christentums, es hat auch eine seltsame, im Kern fundamentalistisch zu nennende Exegese der Schriften des Islam um sich gegriffen: Bornierte christliche Theologen⁸ wie sich als Experten anbietende Sozialwissenschaftler⁹ und journalistische Schnellschreiber greifen passende Zitate aus dem *kor'an* auf und reden über das Rechtssystem der *shari'a*, die auf die dort enthaltenen, uns heute bestialisch erscheinenden Körperstrafen aus der vormittelalterlichen Zeit reduziert wird. Solch selektiver und tendenziöser Umgang mit den Texten ist unhistorisch, er kann gleichermaßen mit allen Religionen betrieben werden, rechtfertigten doch die Weißen in Südafrika das Apartheid-System mit der Bibel.¹⁰

Vor dreihundert Jahren waren „wir“ da schon weiter: Als vor allem die katholische Kirche noch mit allen verfügbaren Mitteln die Aufklärung bekämpfte, erklärte ein absolutistischer König, Friedrich II. Von Preußen: „*Alle Religionen sind gleich und gut, wenn nur die Leute, die sich zu ihnen bekennen, ehrliche Leute sind; und wenn die Türken (und Heiden) kämen und wollten das Land bevölkern, dann wollen wir ihnen Moscheen (und Kirchen) bauen.*“ Wahrlich, wahrlich, so ist man versucht zu sagen, das 21. Jahrhundert scheint vordringlich damit beschäftigt zu sein, die Aufklärung und ihre Botschaft des Humanismus und der Toleranz endgültig zu beerdigen. Sind also in allen Religionen Elemente zu finden, die zur Rechtfertigung von Gewalt herangezogen werden können, so sind andererseits alle abrahamitischen Religionen geprägt von einem ihnen gemeinsamen Humanismus, der den Kern ihrer Botschaft darstellt. Dieser scheint immer dann zum Tragen zu kommen, wenn die Religionen (und ihre Repräsentanten) sich vom politischen Tagesgeschäft befreien oder zumindest ein Stück weit davon befreit werden, wie dies in Europa im Zuge der Säkularisierung geschah.

Vom „goldenen Mittelalter“ zum Imperialismus

Es steht außer Zweifel, dass (auch!) in der Welt des Islam keine volle Gleichberechtigung zwischen den Angehörigen der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften bestand: Als Anhänger einer der vom gemeinsamen Ahnvater Abraham/Ibrahim abstammenden monotheistischen Buchreligionen waren Juden und Christen nicht im Besitz der ganzen Wahrheit: Sie unterstanden einem besonderen Rechtsstatut (*dhimmi*), mussten höhere Steuern bezahlen, wurden aber nicht zum Kriegsdienst eingezogen. Zugleich aber hatte der Staat die Pflicht, sie zu schützen.

Die rasante Expansion des Islam vor allem nach Westen ist wohl nicht „Feuer und Schwert“ zu verdanken, sondern der vom Islam eingeführten gerechteren Eigentums- und Sozialordnung und dem strengen Monotheismus, der dem auf der iberischen Halbinsel herrschenden Arianismus entsprach. Dies dürfte die einleuchtende Erklärung für den – militärisch nicht zu erklärenden – Siegeszug jener knapp 3000 Reiter auf der iberischen Halbinsel sein.¹¹

Warum aber werden die Zeiten des intensiven, toleranten Kulturkontakts zwischen „Morgenland“ und „Abendland“ verschüttet, die gerade auf den Gemeinsamkeiten der monotheistischen Religionen beruhen? Da wird jüngst die „jüdisch-christliche Tradition“ beschworen – aber handelt es sich nicht eher um eine jüdisch-christlich-muslimische? Es war doch das von Humanismus und gegenseitiger Toleranz geprägte Zusammenleben von Menschen, zumal von Wissenschaftlern in Toledo, Granada, Córdoba, die dazu führten, dass die griechische Philosophie (und daneben elementare Regeln der Hygiene) im „Abendland“ erst entdeckt wurde. Ohne die Arbeiten von al Farabi, Ibn Ruschd und Ibn Sina – die beiden letzteren wurden zwecks Verwischung der Spuren ihrer Herkunft flink als Averroes und Avicenna latinisiert – wäre die griechische Philosophie nie ins „Abendland“ gekommen. Und ohne die griechische Philosophie hätte es wohl weder Renaissance noch Aufklärung gegeben. In diesen Kontext gehören auch die revolutionierenden Erkenntnisse der Araber in der Medizin und in den Naturwissenschaften, die der ratio, der Vernunft, als Basis der Aufklärung zum Durchbruch verhelfen. Eine Hochzeit der Toleranz und des gegenseitigen Respekts „der Kulturen“ kennzeichnet die Aufklärung: Montesquieu schrieb seine *Lettres Persanes*, Lessing *Nathan der Weise*, Goethe den *West-Östlichen Diwan*.

Es waren die Ideen der Aufklärung, vor allem aber die Ideale der Französischen Revolution, die an der Wende zum Imperialismus gerade im Orient mit Begeisterung aufgenommen wurden, versprachen doch diese auf der Grundlage von *liberté, égalité, fraternité* die Befreiung von der osmanischen Herrschaft und die Perspektive der Schaffung eines geeinten säkularen arabischen Staates.¹² In vielen muslimischen Staaten entstanden nationalistisch-modernistische Bewegungen, die sich jung-afghanische, jungtunesische oder jungtürkische usw. nannten. Aus der jungtürkischen Bewegung ging Mustapha Kemal („Atatürk“), der Begründer der modernen Türkei hervor. Die jungtunesische Bewegung forderte in einem Manifest zu Beginn des 20. Jh., „die islamische Welt von Rückständigkeit und Aberglauben zu befreien und der ‚natürlichen Entwicklung‘ zum Durchbruch zu verhelfen, „... in Einklang mit den Prinzipien der Französischen Revolution, *liberté, égalité, fraternité*, die die Grundsätze des Korans sind.“¹³

Doch sehr schnell mussten die Muslime im Allgemeinen und die Araber im Besonderen erfahren, dass die hehren Ideale der französischen Revolution nicht für die kolonisierten Völker gedacht waren. Die kolonialistische Unterwerfung des Orients bedeutete für die säkularen Eliten Modernisierung und nationalen Befreiungskampf, wenn nötig mit Gewalt, für viele gläubige Muslime war sie aber eine religiöse Herausforderung. In ihrem Verständnis war und ist der Islam im vollen Besitz der Wahrheit, der sie dazu befähigt hatte, militärisch, technisch und wissenschaftlich den anderen Völkern überlegen zu sein, wie das ja auch in den ersten Jahrhunderten der Hochblüte des Islam in Mesopotamien und auf der iberischen Halbinsel der Fall war. War nun das Abendland überlegen, so half nur die Rückkehr zum ursprünglichen Islam, um die frühere Überlegenheit zurück zu gewinnen. Die bedeutendsten Vertreter dieser religiös begründeten anti-imperialistischen Strömung waren Jamal ed-Din al-Afghani (1839-1897) und Mohamad Abduh (1849-1905). Sie forderten die Rückkehr zu den Quellen des Glaubens und die Bezugnahme auf die Vorfahren (*salaf*), was der Bewegung den Namen *Salafiya* gab. Muslim sein und die Erfahrung, aufgrund der Zugehörigkeit zu diesem Kulturkreis durch die Kolonialherren diskriminiert und unterdrückt zu werden, gab der Religion eine identifikatorische Komponente und einen politischen Auftrag:

„Auf diese Weise wurde aus dem Islam für viele Muslime etwas, was in ihrem Bewusstsein überwiegend – und bei manchen von ihnen sogar ausschließlich – ein Wesenselement ihrer kulturellen Identität darstellt, das gegen äußere Angriffe verteidigt werden muss. ... Um diese neue Aufgabe erfüllen zu können, musste der Islam zu etwas werden, auf das man stolz sein konnte.“¹⁴

Die Arroganz des Kolonialismus, der unter dem Banner der „zivilisatorischen Mission“ des Westens daher kam und vorgab, die Kolonisierten aus der Barbarei ins zivilisierte Menschsein zu führen,¹⁵ diskriminierte die Muslime und machte die Religionszugehörigkeit zum Kriterium des Ausschlusses vom Öffentlichen Dienst wie von be-

stimmten Berufsgruppen und den Islam zum identitären Kristallisationskern des politischen Widerstands. Die krassesten Formen nahm diese Diskriminierung in Algerien an, wo die Muslime einem besonderen Rechtsstatut (*statut musulman*) unterstellt wurden, das ihnen Elemente des muslimischen Erb- und Familienrechts beließ, ihnen zugleich aber die politischen Rechte wie insbesondere das aktive und passive Wahlrecht verweigerte und den Unterricht der arabischen Sprache untersagte. So waren die Algerier („*français musulmans d'Algérie*“) zwar rechtlich Franzosen mit allen Pflichten wie insbesondere dem Wehrdienst. Zehntausende starben in den beiden Weltkriegen. Als „*sujets français*“ waren sie jedoch keine „*citoyens*“. Der Wahlspruch der algerischen Nationalisten war folgerichtig die Antwort auf diese Diskriminierung ihrer Identität: „*Der Islam ist meine Religion, Arabisch meine Sprache, Algerien mein Vaterland.*“

Im Gegensatz zu den revolutionären Prozessen in Europa, die mehr oder minder gewaltförmig, mehr oder minder radikal die Beseitigung der alten feudalen Ordnung und die Herstellung bürgerlich-demokratischer Rechtsstaatlichkeit erreichten, standen die kolonisierten Völker des Orients (wie auch der anderen Kolonien) vor einer doppelten Unterdrückung: Sie wurden von den Kolonialmächten nicht nur ausgebeutet und entrechtet, ihre kulturelle Identität wurde benutzt, um ein Unterdrückungs- und Diskriminierungssystem aufzubauen, das ihnen die mit dem Menschsein verbundene Gleichberechtigung versagte. Sie wurden so in doppelter Weise einem strukturellen Gewaltverhältnis (Galtung) unterworfen, aus dem Befreiung nur durch Gewalt möglich war. Diese Gewalt in mehr oder minder starker Intensität reichte zwar in den meisten Ländern aus, um die politische Unabhängigkeit zu erkämpfen, ihr gelang es aber nicht, einen Systemwandel im Sinne der Umwälzung der international herrschenden ökonomischen und kulturell legitimierten Ordnung herbeizuführen. Die Gewaltanwendung durch die antikolonialen Befreiungsbewegungen galt zwar in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts bis hinein in die Vollversammlung der Vereinten Nationen weitgehend als legitim, so lange sie Mittel im Kampf gegen den Kolonialismus war. Diese Gewalt vermochte es aber nicht, das herrschende Weltwirtschaftssystem in Frage zu stellen, geschweige denn umzuwälzen, ja sie hatte eine solche Revolution nicht einmal zum Ziel. Das strukturelle Gewaltverhältnis, das den Nord-Süd-Konflikt kennzeichnet, dauert also fort.

Mit der Gründung der Muslim-Bruderschaft in Ägypten (1928) flossen die Vorstellungen der *Salafiya* erstmals in das Programm einer politischen Bewegung ein. So wie Teile des Orients die Niederlage gegenüber dem Okzident durch die Abkehr vom Glauben erklärte, schuf sich der Okzident seine Legende für die Beherrschung des Orients. So entstand im 19. Jahrhundert der von den Kolonial-Apologeten gepflegte Orientalismus, jenes Bild des Orients, welches Edward Sa'id¹⁶ so trefflich beschrieben hat und wie es von Aziz al-Azmeh in seiner historischen und politischen Funktionalität greifbar gemacht wird:

„Der Vernunft entsprach enthusiastische Unvernunft, politisch übersetzt als Fanatismus, eines der Hauptanliegen der Wissenschaftler und Kolonialisten des 19. Jahrhunderts wie der zeitgenössischen Fernsehkommentatoren. ... Islam ... wird als Anachronismus betrachtet, seine Charakteristika – Despotismus, Un-Vernunft, Glauben, Stagnation, Mittelaltertum – gehören zu Stadien der Geschichte, deren Minderwertigkeit eine zeitliche Dimension erhält. ... Niedergang wird so nicht zu einem Tatbestand historischer Prozesse, sondern ein vorhersagbares Ereignis der metaphysischen Ordnung. ... Die Antithese von Normalität und Natürlichkeit ist Anomalie und Widernatürlichkeit.“¹⁷

Dieses latent vorhandene Orientbild wurde wiederbelebt in dem Augenblick, in dem dem Westen Feind und Feindbild des bipolaren Zeitalters zugleich abhanden kamen.¹⁸

Das alt-neue Feindbild Islam nach dem Ende der Bipolarität

Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der Auflösung der Warschauer Vertragsorganisation fand der Westen sich in einer feindlosen Zeit wieder. Bereits im Augenblick des Ausstiegs der Sowjetunion aus der Weltgeschichte, schrieb der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze:

„Folglich bedeutete der Zusammenbruch des Ost-West-Systems 1989/90 einen tiefen Einschnitt in die Selbstlegitimation. Fehlte nun das ‚Andere‘ als Projektionsfläche für die faktische Antithese in der eigenen Gesellschaft, drohte ein Defizit, ja eine Lücke in der Beschreibung des ‚Wir‘. Der Kuwait-Krieg, der propagandistisch schon seit Ende August 1990 geführt wurde, konnte innerhalb kürzester Zeit diese Lücke wieder schließen. Aus dem Osten wurde der Orient, aus dem Kommunismus der Islam, aus Stalin Saddam Hussein. (...) Der Islam wurde als Prinzip des Orients ausgemacht, als Bewahrheitung des Irrationalen, gegenaufklärerischen Fundamentalismus. (...) Der Islam gerät so zur Begründung des Gegen-Westens, zur Gegen-Moderne, ja zur Gegen-Zivilisation.“¹⁹

Und in der Tat: 1993 begründete der amerikanische Politologe und frühere Sicherheitsberater Präsident Reagans mit seinem Aufsatz „*Clash of Civilizations*“ „wissenschaftlich“ den Anbruch einer neuen Ära, indem er die Krie-

ge des 21. Jahrhunderts als die Kriege der Zivilisationen beschrieb.²⁰ Dankbar bemächtigte sich der sicherheitspolitische Diskurs dieses neuen Paradigmas. So stellt das französische Verteidigungsweißbuch 1994 fest: „*Der islamistische Extremismus stellt ohne Frage die beunruhigendste Bedrohung dar. (...) Er nimmt oft den Platz ein, den der Kommunismus innehatte als Widerstandsform gegen die westliche Welt.*“²¹ Diese Sprachregelung übernahm auch der damalige NATO-Generalsekretär Willi Claes, als er erklärte, dass der islamische Fundamentalismus möglicherweise eine größere Bedrohung darstelle als dies der Kommunismus war.²²

In einem zweiten diesem Thema gewidmeten Aufsatz „*The West Unique, not Universal*“, der den Herrschaftsanspruch „des Westens“ mit Verweis auf dessen „überlegene Kultur“ zu rechtfertigen versucht, vertritt Huntington die These, dass die westliche Kultur einzigartig ist, weil nur sie das Erbe der griechischen Philosophie rezipiert habe, weil sie geprägt sei vom Christentum, weil die europäische Sprachenvielfalt ein Unikat darstelle, weil es nur dem Westen gelungen sei, geistliche und weltliche Autorität zu trennen, weil nur im Westen Rechtsstaatlichkeit herrsche, weil es nur dort sozialen Pluralismus und Zivilgesellschaft, repräsentativ gewählte Körperschaften und Individualismus gäbe.²³ Demgegenüber gibt es im Islam nur den Koran und die shari’a.²⁴ Diese Argumentation deckt sich in verblüffender Weise mit Ernest Renan, dem Ahnvater des Orientalismus, der 1883 erklärt hatte: dass „die Semiten“ zu wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen unfähig seien wegen „(...) *der schrecklichen Schlichtheit des semitischen Geistes, die den menschlichen Verstand jeder subtilen Vorstellung, jedem feinsinnigen Gefühl, jedem rationalen Forschen unzugänglich macht, um ihm die immer gleiche Tautologie ‚Gott ist Gott‘ entgegenzuhalten*“.²⁵

So kommt Huntington zu dem Schluss: All diese Eigenarten „*machen die westliche Kultur einzigartig, und die westliche Kultur ist wertvoll, nicht weil sie universell ist, sondern weil sie einzigartig ist.*“²⁶

Dies ist Rassismus, der das alte antisemitische Klischee auf „den Islam“ projiziert, indem er nicht mehr ethnisch-biologisch, sondern kulturalistisch argumentiert.

Es bedurfte noch des 11. September 2001, um den „*Clash of Civilizations*“ zur scheinbar empirisch belegten Tatsache werden zu lassen. Vergessen, ja unterschlagen wird dabei, dass insbesondere die USA in den 70er, vor allem aber dann in den 80er Jahren massiv die Zellen der Muslimbruderschaften in den arabischen Ländern bis hin zur Gründung islamischer Gewerkschaften unterstützten, um damit ein Gegengewicht gegen die als Moskau-freundlich geltenden säkular-nationalistischen Regime zu schaffen. Vor allem aber förderten die USA, zusammen mit Saudi-Arabien, massiv die militanten Islamisten in Afghanistan, deren terroristische Ausbildung und die Rekrutierung ihrer Kämpfer in den arabischen Staaten. So entstanden jene islamistischen internationalen Brigaden, die teilweise bis heute in zahlreichen Konflikten von Tschetschenien bis zum Maghreb agieren.

„Islamfaschismus“

Dieser Begriff findet immer mehr Eingang in die derzeitige politische Debatte, so dass sogar die Wissenschaftlichen Dienste des Deutschen Bundestages sich veranlasst sahen, zu seiner „Klärung“ beizutragen. Das bereits publizierte Papier wurde inzwischen zurückgezogen.²⁷ Hervorgehoben wird darin eine rassistisch oder religiös bestimmte Heilslehre, eine totalitäre Grundausrichtung, ein militanter Antisemitismus und eine umfassende Gewaltkultur. Nicht zufällig wird der Begriff auch verwendet von prominenten Vertretern der Neo-Konservativen wie Daniel Pipes oder Francis Fukuyama, der wiederum den Vergleich mit dem einst bedrohlichen Kommunismus bemüht.²⁸ Zu denen, die hierzulande pauschal mit diesem Begriff hantieren gehören auch Necla Kelek oder Josef Joffe, Herausgeber der „Zeit“, und Alice Schwarzer.

Ohne Zweifel gibt es auf phänomenologischer Ebene Ähnlichkeiten zwischen militantem islamistischem Fundamentalismus und einem Alltagsbegriff von Faschismus: So hat der Islamismus eine soziale Basis im Kleinbürgertum und den von sozialem Abstieg bedrohten (dünnen) Mittelschichten. Sein gesellschaftliches Programm ist im Kern rückwärtsgewandt und an den Strukturen vorkapitalistischer, patriarchalischer Gesellschaften orientiert, jede historisch-materialistische Kritik (auch am Kapitalismus) ist ihm fremd, was für den Faschismus so nicht gilt. Und es gibt in kleinen Teilen der Bewegung eine Bereitschaft zur Gewalt. Der Verweis auf solche Aspekte macht es leicht, die historischen und strukturellen Triebkräfte des Faschismus auszublenden. Doch der Islamismus enthält auch dezidiert „moderne“ Elemente: Betrachtet man die letzten Jahrzehnte der politischen Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten genauer, dann fällt auf, dass die Islamisten konsequent das nationalistische und anti-imperialistische Programm übernommen haben, das die säkular-nationalistischen Regime entweder nicht verwirklichen konnten oder wollten. Dies gilt für das postnasseristische Ägypten ebenso wie für das einstmals sich revolutionär gebende Algerien, Libyen, den Sudan oder Jemen. Das Terror-Regime von Saddam Hussein war – neben Syrien – die letzte säkular-nationalistische Bastion im Nahen Osten. Demgegenüber erklärt sich die Popularität von Bewegungen wie Hamas oder Hizbullah weniger aus ihrer Ideologie als aus ihren den moralischen Prinzipien

der drei monotheistischen Religionen entspringenden sozialen Leistungen wie vor allem aus ihrem konsequenten Widerstand gegen die als imperialistisch empfundene US-amerikanische Dominanz.²⁹ Die Opposition der islamistischen Gruppierungen und Parteien richtet sich primär gegen die eigenen korrupten und repressiven Regime, die zumindest in den Augen der Bevölkerung allesamt ihre Existenz dem Wohlwollen Washingtons (und der EU) verdanken. Vor allem aber verhindert der undifferenzierte und pauschalisierende Begriff des „Islamfaschismus“ die genauere Analyse der Bewegungen, die sehr wohl für die Liberalisierung des jeweiligen politischen Systems eintreten, die in ihren sozialen Programmen und Verwirklichungen mit Abstand fortschrittlicher sind als selbst christliche Gruppierungen im Nahen Osten,³⁰ und die sich in ihrer Politik durch ein hohes Maß an Pragmatismus auszeichnen.

Die Begriffskeule „Islamfaschismus“ birgt die Gefahr, alles „Muslimische“ undifferenziert als reaktionär und eben „faschistisch“ abzutun. Solcher Reduktionismus macht den Antisemitismus zum Wesenszug jener neuen Anderen, der Muslime. Er entsorgt damit die deutsche Vergangenheit durch die Relativierung der Nazi-Verbrechen und trägt bei zu einem undifferenzierten Feindbild gegen die Muslime hierzulande und weltweit. So ist dann der Weg nicht weit, die neue Weltordnung der USA als Bollwerk „gegen den Faschismus“ zu feiern.³¹ Durch die Übernahme dieses pauschalen Feindbilds aus der neo-konservativen Ecke gerade auch durch Gruppierungen, die sich als Teil der Linken verstehen wollen, wird so ein Beitrag zu einer Polarisierung geleistet, die jeder rationalen Analyse der Konflikte und Konfliktursachen in der globalen Welt den Weg versperrt. Die Kritik von Moshe Zuckermann, der hervorhebt, dass Islam und Faschismus nichts miteinander zu tun haben, bringt die Debatte auf den Punkt, wenn er sagt: „Man muss schon den Begriff des Faschismus inhaltlich entleeren, um oberflächliche Ähnlichkeiten ausmachen zu können.“

Genau dies geschieht: Die Verkürzung des Faschismus auf den industriellen Massenmord an den Juden ist eine gefährliche Vereinfachung des Faschismus, dessen spektakulärstes Verbrechen herausgelöst wird aus der menschenverachtenden Ideologie des NS-Systems schlechthin und seiner Funktion als extreme Form kapitalistischer Herrschaft.³² Eine solche verkürzte Reduktion des Faschismus vermeidet nicht nur jede polit-ökonomische Analyse, sie verdrängt auch die grundsätzliche Menschenfeindlichkeit des auf der biologischen Rassenlehre aufbauenden Systems, das gnadenlos auch Sinti und Roma, Behinderte („lebensunwertes Leben“) und „slawische Untermenschen“ vernichtete. Die „Islamfaschismus“-These evakuiert nicht nur deutsche Schuld, sie projiziert sie nun auf jene Anderen, ja sie produziert selbst einen neuen anti-muslimischen Rassismus³³ – und sie macht vergessen, dass es eben nicht die Muslime waren, die sechs Millionen Juden in die Gaskammern getrieben haben!

Der nationalsozialistische Rassenwahn, der den Antisemitismus propagierte, meinte nicht die Juden allein, sondern die semitischen „Untermenschen“ schlechthin. Es ist daher kein Zufall, dass die durch Arbeit fast vernichteten Menschen, die von den Nazi-Schergen in die Gaskammern getrieben wurden, als „Muselmänner“ bezeichnet wurden.³⁴ Während die Schändung jüdischer Synagogen oder Friedhöfe – zu Recht – große mediale Empörung auslöst, werden das Beschmieren türkischer Schnell-Imbiss-Läden mit Hakenkreuzen oder die Brandstiftungen an Moscheen und die migrantenfeindlichen Parolen der ‚Antideutschen‘³⁵ kaum zur Kenntnis genommen³⁶.

Populäre Kronzeugin der „Islamfaschismus“-These ist auch Alice Schwarzer, die in einem ganzseitigen Interview mit der FAZ erklärt: „Mir war klar, dass die es ernst meinen. Ganz wie Hitler 1933.“³⁷ Dann folgen Pauschalierungen und Verdrehungen, die flugs eine fremdenfeindliche Konnotation erhalten: „Seit Mitte der Achtziger ... gilt Deutschland Experten als europäische ‚Drehscheibe des islamischen Terrorismus‘. Die islamistischen Terroristen aller Länder haben bei uns Asyl erhalten.“ Die Gründe hierfür: „Doch es gibt ein besonderes deutsches Problem: dieses deutsche Minderwertigkeitsgefühl, das leicht in Größenwahn umschlagen kann. Diese Fremdenliebe, die Verherrlichung des

*Fremden ist ein Resultat dieser mangelnden Selbstachtung. Da spielt in Deutschland ... eine fatale Rolle ... das schlechte Gewissen wegen der Nazizeit.“*³⁸ Nichts belegt besser, wie eng das vordergründige Etikett des „Islam-Faschismus“ und die „ganz normale“ Xenophobie beisammen liegen, verbunden mit der Botschaft, dass wir „uns“ endlich des „schlechten Gewissens“ wegen der Nazi-Zeit entledigen und wieder ‚normal‘ werden müssen.

Ein neuer West – Ost – Konflikt?

Zum Aufstieg des Islam als neuer politischer Kraft haben ganz entscheidend innenpolitische Entwicklungen in den Ländern des Vorderen Orients beigetragen: Die säkularen, nationalistischen Regime der Region, vom Westen misstrauisch als potentielle Verbündete der Sowjetunion beäugt und teilweise durch Unterstützung der Islamisten bekämpft, hatten es nicht vermocht, ihre Gesellschaften aus der Unterentwicklung herauszuführen.³⁹ Dies ist begründet in der nach wie vor ungebrochenen ökonomischen und kulturellen Dominanz des Westens, die verwoben ist mit der Vorstellung von einer ausschließlich die Bedürfnisse des Individuums befriedigenden Lebensweise.

Hinzu kommt, dass die „alte wirtschaftliche Arbeitsteilung“ die vormalige Dritte Welt, insbesondere aber die arabischen und islamischen Länder weiterhin zu Rohstoffexporteuren machte, dass die so entstandenen Rentenökonomien jede Entwicklung halbwegs autarker Nationalökonomien verhindern und die herrschenden Clans durch Privilegien und Korruption in das herrschende Wirtschaftssystem einbinden.

Das Scheitern der Entwicklungsstrategien, für das die herrschenden Gruppen in den Ländern der Peripherie große Mitverantwortung tragen, spitzte die ohnehin vorhandene Legitimationskrise dramatisch zu: Egal ob diese Strategien einem eher sozialistischen oder modernisierungstheoretischen Paradigma folgten, Unterentwicklung und Verschärfung der sozialen Antagonismen waren das Resultat beider Wege. Sind also nicht Kapitalismus und Sozialismus die beiden Seiten einer und derselben Medaille, des Atheismus? Und resultiert nicht das Elend der Menschen in diesen Ländern aus der Korruption und Bereicherungswut jener, die die Staatsmacht und damit die Quellen der Profitaneignung kontrollieren, kurz derjenigen, die nach westlichem Stil leben? Der Aufstieg der als Protestbewegung zu verstehenden Islamischen Heilsfront in Algerien ist hierfür ebenso paradigmatisch wie die wachsende islamistische Agitation in Saudi-Arabien oder der Sieg der Hamas bei den – freien! – Parlamentswahlen im Januar 2006.

In nur anderthalb Jahrzehnten ist es gelungen, nicht nur den Islam zu einem neuen und affektiv hoch besetzten Feindbild zu machen, es ist auch gelungen, ihn mit dem Begriff des Terrorismus zu assoziieren, ja oftmals gleichzusetzen. Damit wird nicht nur Angst erzeugt, es wird auch eine Gefahr ausgemalt, die absolut unreal ist: Sicher ist es den Attentätern des 11. September gelungen, das Symbol des globalisierten Kapitalismus, die Zwillingstürme des World Trade Centre zu zerstören. Doch Terror dieser Art kann weder die Dominanz der USA oder „des Westens“ noch das herrschende System existenziell gefährden. Gegenüber der aus diesem System resultierenden ökologischen Bedrohung des Planeten ist er vergleichsweise geradezu irrelevant.

Das Kernproblem liegt nicht im Islam, sondern in der westlichen Politik, die gebetsmühlenhaft Demokratie einfordert: Bei wirklicher Demokratisierung kämen jene Kräfte an die Macht, die die konsequente Kontrolle der jeweiligen nationalen Ressourcen fordern. Deshalb fordert der Westen zwar verbal den Respekt von Menschenrechten und Demokratie, tatsächlich aber unterstützt er die despotischen und korrupten Regime der Region, die immerhin „Stabilität“ zu garantieren scheinen, nachdem sie jede und gerade auch demokratische oppositionelle Bewegungen brutal vernichtet haben. So erscheinen in den Augen der nahöstlichen Bevölkerung die Schlagworte „Befreiung“ und „Demokratisierung“ nur als verlogene Feigenblätter zur Kaschierung des imperialen Griffs nach dem Öl. Und die Art der Kriegführung in Irak und Afghanistan liefert den Beleg für diese These.

Dies ist es, was Führungspersonen von *al Qaeda* trefflich instrumentalisieren, wenn beispielsweise Ayman az-Zawahiri, in westlichen Sicherheitskreisen als die Nr. 2 des Netzwerks gehandelt, zum 2. Jahrestag des 11. September 2001 auf einem vom Sender *aljazeera* ausgestrahlten Tonband erklärt:

An diesem zweiten Jahrestag wollen wir uns an die Menschen in den am Kreuzzug teilnehmenden Staaten wenden, um ihnen Folgendes zu sagen:

Wir sind keine Verfechter von Töten und Zerstörung. Mit Hilfe Gottes aber werden wir jede Hand abschlagen, die sich in feindlicher Absicht nach uns streckt. Wir sagen Euch: ... Hört auf mit Euren Angriffen auf die Menschen und das Eigentum der Unterdrückten. Genug des Handelns mit Slogans von „Freiheit und Gerechtigkeit“ und „Menschenrechten“! ... Wenn Ihr den Islam zurückweist, haltet wenigstens ein in Eurer Feindseligkeit gegen unsere islamische Weltgemeinschaft. Über Jahrzehnte habt Ihr unsere Frauen und Kinder getötet, unseren Wohlstand gestohlen und Tyrannen unterstützt, die unsere Gemeinschaft brutal beherrschen. 41

Dies ist kein theologischer, sondern ein politischer Diskurs, der in kompromissloser Radikalität die alten Forderungen des – säkularen – arabischen Nationalismus aufnimmt. Genau dies erklärt, weshalb, nicht zuletzt aufgrund der katalysatorischen Wirkung der Kriege in Afghanistan und Irak und des Nahost-Konflikts, in der arabischen und islamischen Welt ein neuer antiimperialistischer Widerstand entsteht, an dessen Spitze sich zunehmend die Islamisten setzen. Neu ist nicht der Widerstand, sondern die beiderseitige Instrumentalisierung des Islam zur Erklärung und Rechtfertigung von Gewalt: Die ungeheure Gewaltförmigkeit des Algerienkrieges, die Anschläge der PLO in den 70er Jahren, die bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen im Libanon seit 1958 (und der ganz und gar unislamische Vietnamkrieg) waren nicht weniger gewaltförmig als die heutigen Anschläge der „Terroristen“. Nur: Sie wurden nicht in das griffige Interpretationsmuster des *Clash of Civilizations* eingepasst.

Die Globalisierung hat die Konflikte in der Welt entterritorialisiert. Im Gegensatz zum alten Ost-West-Konflikt stehen sich nicht mehr Staaten gegenüber, die Konflikte sind hineinverlagert in die Gesellschaften. Dort finden – im Nahen und Mittleren Osten wie bei uns - jene Prozesse statt, die die muslimischen Gemeinschaften selbst, die sich in einem Umbruch zur Moderne befinden, weltweit polarisieren. Auch übersehen wir, von welchen Konflikten, von welchen ungeheuer gewaltförmigen Auseinandersetzungen der Übergang zur Moderne in unseren Gesell-

schaften begleitet war, ein Prozess, der bis heute nicht abgeschlossen ist, aber in den abhängigen Gesellschaften mit besonderer Brisanz ausgekämpft wird.⁴² Infolge der Globalisierung ist der Islam im Okzident angekommen,⁴³ wobei nie vergessen werden darf, wie lange schon „der Westen“ im Orient präsent ist und welches Bild er dort hinterlassen hat. Tariq Ramadan appelliert zu Recht an die europäischen Mehrheitsgesellschaften:

„Es gibt keine Wirklichkeit des ‚wir gegen sie‘. Ein ‚wir gegen sie‘ wäre das Ende unserer gemeinsamen Zukunft. Um dies zu verhindern, braucht es Menschen, die aus ihren jeweiligen kulturellen, religiösen und intellektuellen Ghettos herauskommen. ... Ihr seid Teil dieses Prozesses. Ihr werdet die Muslime bekommen, die Ihr verdient.“⁴⁴

Bleibt nur zu hoffen, dass Samuel Huntington wenigstens an einem Punkt Recht behalten möge: dass der Westen und seine Politik durch Rationalität gekennzeichnet seien. Zu solcher Rationalität aber gehört als unabdingbare Voraussetzung die Anerkennung des Anderen ebenso wie die Vergegenwärtigung der Herrschaftsverhältnisse. Die Dominanz des Westens in Ökonomie und Kultur, in Technologie oder militärischer Stärke ist die Ursache für Wut und Widerstand, der sich teilweise gewaltförmig artikuliert. Doch weder die rücksichtslose Dominanz noch terroristische Anschläge können zu einer Lösung des Konflikts führen. Darum bedeutet Anerkennung nicht nur den Respekt des Anderen, sondern auch die Einsicht in die Konfliktursachen unseres globalen Systems. Sollen die Konflikte der Gegenwart konstruktiv gelöst werden, bedeutet solche Anerkennung vor allem, dass die dominanten Mächte auf die brachiale Durchsetzung ihrer aktuellen Interessen verzichten, dass sie – aus der Position des Stärkeren heraus – Formen der Ko-Entwicklung anbieten, die die Spezifika und kulturellen Identifikationsmuster der Anderen respektiert. Vor der leidvollen Erfahrung von Kolonialismus und Imperialismus einschließlich der von ihnen diskriminatorisch betriebenen Instrumentalisierung von „Kultur“ scheint dies der einzige – vernünftige – Weg in eine friedlichere Welt anstelle des Huntington'schen Schlachtrufs „*the West versus the rest.*“

Dr. phil. Werner Ruf ist Professor (emeritus) für Internationale und intergesellschaftliche Beziehungen und Außenpolitik an der Universität Kassel. Zu den Schwerpunkten seiner wissenschaftlichen Arbeiten gehören der Maghreb sowie der Nahe und Mittlere Nahe Osten mit zahlreichen Veröffentlichungen und Gutachtertätigkeiten. Er ist Vertrauensdozent und Mitglied im Kuratorium der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Anmerkungen

1 Exemplarisch hierfür ist die fünfteilige Fernsehserie von Peter Scholl-Latour „Das Schwert des Islam“, die zeitgleich mit dem 2. Golfkrieg ausgestrahlt wurde.

2 Die Umfrage wurde im Mai 2006 durchgeführt. Ergebnisse in FAZ, 17. Mai 2006, S. 5.

3 Hafez, Kai/Richter, Manuela: Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF. Seminar für Medien- und Kommunikationswissenschaft, Universität Erfurt, Januar 2007.

4 <http://www.oeumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=94864> abgerufen 10. Dez. 2006

5 An die Landesherren appelliert Luther: „erstlich, dass man ihre Synagoge oder Schule mit Feuer anstecke und, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, dass kein Mensch einen Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich. ... Zum andern, dass man auch ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre. Denn sie treiben eben dasselbige darinnen, das sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall tun wie die Zigeuner, auf dass sie wissen, sie seien nicht Herren in unserem Lande ...“ Bienert, Walter (Hrsg.): Martin Luther und die Juden: ein Quellenbuch. Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt/Main 1982, S. 149f.

6 Karl Kardinal Lehmann: Kampf der Kulturen? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. Sept. 2006, S. 8.

7 Ruf, Werner: Barbarisierung der Anderen – Barbarisierung des Wir; in: UTOPIE kreativ Nr. 185, März 2006, S. 222 – 228. Vgl. auch Hobsbawm, Eric: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, 3. Auflage, Frankfurt/New York 2005, S. 7.

8 In der CBS-Sendung „60 Minutes“ am 29. September 2002 erklärte der Fundamentalisten-Prediger Jerry Falwell, der mit Präsident Bush zu beten pflegt: „I think Mohammed was a terrorist.“ Zit. n. Drudge Report, 3. Okt. 2002.

9 Neben Politologen wie Samuel Huntington ist hierunter auch der Kollege Bassam Tibi zu erwähnen, der sich selbst immer wieder als „Vater der Leitkultur“ bezeichnet. (S. Hierzu sein „Abschieds-interview“ in: Der Tagespiegel, 7. Okt. 2006.

10 Ahnvater Abraham hatte außerehelich mit der Sklavin Hagar den Sohn Ismael gezeugt, der dann mitsamt seiner Mutter auf Betreiben von Abrahams Frau Sarah verstoßen wurde. Die Schwarzen wurden als seine Nachkommen dargestellt, ihre minderen Rechte als Gottes Wille erklärt.

11 Olague, Ignacio: Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne. Paris 1969.

12 Antonius, George: The Arab Awakening, London 1938; Hourani, Albert: Arabic Thought in the Liberal Age, Cambridge 1983. 13 Benattar, César, Sebai, El Hadi; Ettealbi, Abdelaziz: L'Esprit libéral du Coran, Paris 1905, S. 98f.

- 14 Peters, Rudolph: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, in: Ende, Werner; Steinbach, Udo: a.a.O., S. 109.
- 15 Said, Edward: Kultur und Imperialismus, Frankfurt/Main 1994.
- 16 Said, Edward: Orientalism, London 1978.
- 17 Al-Azmeh, Aziz: Islams and Modernities, London 1993, S. 130- 133.
- 18 Ruf, Werner: Islam. A new Challenge to the Security of the Western World? In: Ders. (Hrsg.): Islam and the West Judgements, Prejudices, Political Perspectives, Münster 2002, S. 41-54.
- 19 Schulze, Reinhard: Vom Antikommunismus zum Antiislamismus. In: Peripherie Nr 41/1991, S. 5 – 12, hier s. 7.
- 20 Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Summer 1993, pp. 22 – 49, hier S. 25.
- 21 République Française: Livre blanc sur la Défense, Paris 1994, S. 18.
- 22 Interview mit The Independent vom 08. Februar 1995.
- 23 Huntington Samuel P.: The West Unique, not universal; in: Foreign Affairs, Nov/Dec. 1996, pp. 28 – 49, hier S. S. 30 – 33.
- 24 The West ... S. 34.
- 25 Ernest Renan: „De la part des peuples sémitiques dans l’histoire de la civilisation“, in: Oeuvres complètes, Bd. 2, Paris 1948, S. 333.
- 26 The West ... S. 35.
- 27 Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestages: „Der aktuelle Begriff“, Nr. 92/05 vom 16. 12. 2005.
- 28 „Das islamfaschistische Meer, in dem die Terroristen schwimmen, bildet eine ideologische Herausforderung, die in gewisser Weise grundlegender ist als jene, die der Kommunismus darstellte.“ (Fukuyama, Francis: The End of History and the Last Man, New York 1992, S. 236 -237, hier S. 62).
- 29 Deshalb stimmten bei den palästinensischen Parlamentswahlen im Januar 2006 auch weite Teile der „christlichen“ Palästinenser für Hamas.
- 30 Rieger, Brigitte: Rentiers, Patrone und Gemeinschaft: soziale Sicherung im Libanon. Peter Lang Verlag, Bern, 2003.
- 31 www.antideutsch.tk zit n. Erdem, Isabel: Anti-deutsche Linke oder anti-linke Deutsche; in: UTOPIE kreativ Nr. 192./Okt. 2006, S. 926 – 939, hier S. 9-10, Anm. 9.
- 32 Kühnl, Reinhard: Faschismustheorien. Texte zur Faschismuskussion 2, Reinbek bei Hamburg, 1979.
- 33 Erdem, a. a. O. S. 933f.
- 34 Levi, Primo: Survival in Auschwitz and the reawakening: Two Memoirs. New York 1986, S. 88 – 92. Agamben, Gjorgio: Was von Auschwitz bleibt. Frankfurt/Main 2003.
- 35 Erdem, a. a. O. S. 933.
- 36 Frankfurter Rundschau 22. März 2004, S. 4.
- 37 Frankfurter Allgemeine Zeitung 4. Juli 2006, S. 45.
- 38 Ebenda.
- 39 Fuller, Graham, E./Lesser, Jan O.: A sense of siege. The Geo-politics of Islam and the West, Boulder, Colorado 1995.
- 40 Bensedrine, Sihem/Mestiri, Omar: Despoten vor Europas Haustür, München 2005.
- 41 <http://www.jihadunspun.com/home.php> abgerufen 22. Dez. 2003.
- 42 Senghaas, Dieter : Interkulturelle Globalisierung. Für einen neuen Dialog der Kulturen ; in : Blätter Für deutsche und internationale Politik, Nr. 1/2007, S. 55 – 64. Der Zugang zum Verständnis dieser kulturellen Konfliktlagen erfordern, so Senghaas, „die Einbettung der Konfliktfronten in weltwirtschaftlich definierte Strukturlagen ebenso wie die politische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Umbruchsituationen, worüber Kulturen gewissermaßen selbst in einen schmerzhaften, meist konvulsiven Prozess des Umbruchs hineinmanövriert werden ...“ (S. 55).
- 43 Césari, Jocelyne: L’Islam à l’épreuve de l’Occident, Paris 2004, S. 263.
- 44 Ramadan, Tariq: Euro-Islam und muslimische Renaissance; in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 6/2006, S. 673 - 685, hier: S. 685.
- 45 Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Summer 1993, pp. 22 – 49

5| Feminismus und kulturelle Dominanz

Kontroversen um die Emanzipation „der“ muslimischen Frau

Birgit Rommelspacher [<http://www.birgit-rommelspacher.de/pdfs/Islamkritik.pdf>]

Seit dem Kopftuchurteil vor fünf Jahren hat sich die Debatte um die Emanzipation der muslimischen Frauen keineswegs beruhigt. Im Gegenteil, sie ist sogar ausgeweitet und noch grundsätzlicher geworden. Vor allem anhand von Themen wie Zwangsheirat, Ehrenmord und männlicher Gewalt wurde immer häufiger die Frage gestellt, ob *der Islam* überhaupt mit westlichen Demokratien vereinbar sei, und es wird immer eindringlicher vor den Einflüssen der Islamisten auf die westlichen Gesellschaften gewarnt. Feministinnen agieren hier an vorderster Front. So rief Alice Schwarzer bereits im Kontext der Kopftuchdebatte dazu auf, „den Anfängen zu wehren“ da das Kopftuch die Flagge des islamistischen Kreuzzuges sei, der die ganze Welt zum Gottesstaat deformieren wolle (Schwarzer 2002: 136).

Mit dieser Position steht sie keineswegs alleine da, vielmehr wird sie von vielen, wenn nicht gar von der Mehrheit der Bevölkerung unterstützt. Ob diese ihr allerdings auch in ihrer Analyse folgt, nämlich dass patriarchale Strukturen die Ursache für den Islamismus seien, ist eine andere Frage. So bleibt die Position Schwarzers auch von Feministinnen nicht unwidersprochen. Inzwischen haben sehr viele Frauen sich zu dem Thema geäußert,¹ die auch unterschiedliche Strömungen innerhalb des Feminismus vertreten, während Schwarzer einem orthodoxen Feminismus zuzurechnen ist, für den das Geschlechterverhältnis die Grundkategorie ist, von der ausgehend sich alle anderen gesellschaftlichen Machtverhältnisse erklären lassen.

Orthodoxer Feminismus: Frauenrechte *ohne Wenn und Aber*

Der Primat der Geschlechterfrage kommt etwa in der Überzeugung Schwarzers zum Ausdruck, dass »der Männlichkeitswahn mit seinem pathologischen Nazismus und Fremdenhass, der zu Beginn des 21. Jahrhunderts leider nicht nur in den orientalischen Gottesstaaten, sondern auch in westlichen Demokratien grassiert, der entscheidende Faktor« sei (Schwarzer 2002: 19). Insofern sieht sie in der heutigen Situation Parallelen zu 1933, als sich ebenfalls »reine Männerbünde« organisierten: »Damals handelte es sich (zunächst) um eine Minderheit, die von einer gleichgültigen oder sympathisierenden Mehrheit toleriert wurde. Auch damals noch waren (zunächst) die Juden im Visier – und die Frauen. Es gilt wieder SEIN Gesetz« (ebd.: 10; Hervorhebungen im Original).

Halina Bendkowski (2005) schließt sich dieser Position insofern an, als sie in Bezug auf die »Kopftuchfrage« die Durchsetzung der Menschenrechte ohne Wenn und Aber (Bendkowski 2005) fordert.² Mit »Menschenrechten« meint sie allerdings nur »Frauenrechte«, denn andere Menschenrechte wie das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und Religionsfreiheit finden bei ihr keine Berücksichtigung. Das heißt hier wird die Frauenposition mit dem Anliegen der Menschenrechte insgesamt identifiziert. Nur das Recht der Frauen hat Bedeutung, während die Erwägung anderer Rechte als Verwässerung der Frauenrechte oder gar als Billigung von Gewalt verstanden wird.

Es geht jedoch nicht nur um eine Priorisierung von Frauenrechten, sondern in Bezug auf das Geschlechterverhältnis auch um die Durchsetzung eines bestimmten Modells. So meint Schwarzer: »Wir haben in Deutschland (...) einen Schulterschluss zwischen religiösen Fundamentalisten und westlichen Differenzialistinnen quer durch alle Lager, die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten« (Schwarzer 2002: 134). Mit »westlichen Differenzialistinnen« meint sie Vertreterinnen von Geschlechtermodellen, die von unterschiedlichen Rollen von Frauen und Männer ausgehen. Solche Modelle sind für orthodoxe Feministinnen nicht tragbar, da es ihnen gerade darum geht die Differenzen im Geschlechterverhältnis aufzuheben, da diese immer auch mit der Diskriminierung von Frauen verbunden sind. Dieser Zusammenhang ist sicherlich ein Grundmerkmal des modernen westlichen Patriarchats (wir kommen im nächsten Abschnitt darauf zurück). Insofern verwundert es auch nicht, dass das muslimische Kopftuch so provoziert, weil es in aller Öffentlichkeit ein Geschlechtermodell propagiert, das von komplementären Geschlechterrollen ausgeht.

Nun ist uns ein solches Geschlechtermodell keineswegs fremd und weit davon entfernt in dieser Gesellschaft überwunden zu sein. In weiten Bereichen konservativer und insbesondere auch christlicher Kreise ist die Annahme einer unterschiedlichen Wesenheit von Mann und Frau selbstverständlich. Allerdings wird dies in der Regel hingenommen und nicht weiter zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen und feministischer Kämpfe gemacht. Zugleich wird jedoch das muslimische Modell angegriffen; und dies nicht zuletzt auch deshalb, weil darauf das konservative westliche Geschlechtermodell projiziert wird. So verbinden die meisten mit dem muslimischen

Modell ein traditionelles Geschlechterverhältnis nach westlichem Zuschnitt, wenn sie vermuten, dass sich unter dem Kopftuch eine rechtlose Hausfrau oder eine ungebildete katholische Bäuerin ohne Schulbildung verberge.

Tatsächlich aber sind die Muslimas, die ein Kopftuch tragen, in der Mehrzahl junge selbstbewusste Frauen, wie eine Untersuchung der Konrad-Adenauer-Stiftung gezeigt hat. Diesen Frauen ist die eigene Berufstätigkeit sehr wichtig und sie streben für sich gleichberechtigte Modelle der Partnerschaft an. »In diesen Ansichten gleichen sie in hohem Maß der deutschen Mehrheitsgesellschaft« ((Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006:41) resümieren die Autoren. Diese Muslimas unterscheiden sich allerdings von ihren anderen muslimischen, christlichen und säkularen Altersgenossinnen darin, dass sie sehr religiös sind und ihren Glauben auch nach außen hin leben wollen.³

Ein Rückschluss vom Kopftuch auf die Unterdrückung von Frauen ist also nicht zulässig, zumindest wenn man sich auf die hier in Deutschland lebenden Frauen bezieht und das Kriterium Berufstätigkeit oder Bildungsinteresse als Maßstab der Gleichberechtigung anlegt. So bestätigen auch eine Reihe weiterer Untersuchungen bei eingewanderten Frauen aus der Türkei eine hohe Bildungs- und Ausbildungsmotivation insbesondere auch für ihre Töchter und dies, obwohl sie selbst vielfach auf Grund ihrer Herkunft aus ländlichen Gebieten schlechte Bildungsvoraussetzungen haben (siehe zusammenfassend Herwartz-Emden 2003; Boos Nünning und Karakasoglu 2006),).

Zugleich wird in den Debatten um Zwangsheirat und Ehrenmorde ein recht grobschlächtiges Bild von dem Geschlechterverhältnis entworfen, indem gewalttätige Männer ohnmächtigen Frauen gegenübergestellt werden (vgl. etwa Kelek 2006). In solch polarisierenden Bildern passt z.B. nicht, dass auch Männer Opfer von Zwangsverheiratung werden, ebenso wenig wie die Tatsache, dass vielfach auch Frauen an der Durchsetzung dieser Heiraten beteiligt sind. Frauen können, wie die feministische Debatte der letzten Jahrzehnte zeigte, Mittäterinnen oder auch Täterinnen sein. Die patriarchalen Machtverhältnisse sind nicht einfach als polare Gegensätze zu verstehen, vielmehr sind sie vielschichtiger und widersprüchlicher. Auch Frauen kommt je nach Kontext Macht zu, was jedoch nicht heißt, dass sie damit die übergreifenden männlichen Machtstrukturen außer Kraft setzen. Insofern sind Männer und Frauen Teil eines Systems mit unterschiedlichen Optionen in unterschiedlichen Kontexten. Gendertheorien versuchen diese Tatsache konzeptionell zu fassen. Insofern fragt sich, ob die Debatte um den Islam nicht unter anderem auch dazu dient, bestimmte überholte Positionen innerhalb der feministischen Diskussion wieder heraufzubeschwören. Es ist, als ob hier archaische Verhältnisse herrschten, die der differenzierten Betrachtung nicht bedürfen.

Die in diesen Debatten gezeichneten Bilder haben sehr konkrete Auswirkungen auf die gesellschaftliche Position der Menschen islamischen Glaubens, insbesondere auch auf die der Frauen. So haben sie deutlich schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt und zwar u.a. mit der Begründung, dass sie traditionell und familienorientiert seien und deshalb keinen beruflichen Ehrgeiz entwickeln würden. Demgegenüber gelten die deutschen Frauen als emanzipiert; da dies mit Intelligenz und beruflicher Kompetenz identifiziert wird, werden sie den anderen Frauen gegenüber vorgezogen (Attia/Marburger 2000; zusammenfassend Castro Varela/Clayton 2003). Dazu kommt die Signalwirkung des Kopftuchverbots im Öffentlichen Dienst, die inzwischen auch in der privaten Wirtschaft zu erheblichen Benachteiligungen für Frauen mit Kopftuch geführt hat.

Insofern hat der hier vertretene Emanzipationsbegriff den Effekt, dass auf seiner Grundlage eingewanderte und vor allem muslimische Frauen benachteiligt werden. Das widerspricht eklatant seinem politischen Anspruch, die Gleichstellung aller Frauen anzustreben. Tatsächlich hat sich in den letzten Jahren eine Schere zwischen *einheimischen* und *eingewanderten* Frauen aufgetan, indem die Frauen der Mehrheitsgesellschaft aufgestiegen sind und die unteren Ränge, die dabei frei wurden, vor allem von Migrantinnen und Menschen ohne Papiere eingenommen wurden. Da von dieser »ethnischen Unterschichtung« in gleicher Weise auch die einheimischen Männer profitiert haben, bedeutet diese Entwicklung, dass sich die Positionen im Geschlechterverhältnis der einheimischen Deutschen kaum verschoben haben und die Emanzipation der deutschen Frauen viel mit ethnischer Privilegierung zu tun hat.

Das heißt, der hier verwendete Emanzipationsbegriff wird in doppelter Hinsicht problematisch: Zum einen stützt er die Hierarchisierung zwischen Frauen und zum anderen befördert er durch die Ausblendung anderer Machtverhältnisse, wie in diesem Fall der ethnischen Hierarchie, eine Illusion von Emanzipation, die der Frage nach der Umverteilung im Geschlechterverhältnis aus dem Weg geht (ausführlicher dazu Rommelspacher 2007). Für die Frauen der Mehrheitsgesellschaft sichert er nicht nur den eigenen Aufstieg ab, sondern entlastet auch das eigene Geschlechterverhältnis, indem die Konflikte gewissermaßen ausgelagert werden.

Mit der Selbstverständlichkeit, mit der ein solcher Feminismus vor vornherein zu wissen glaubt, was Emanzipation ist und wie sie umgesetzt werden muss, wird er zu einem besonders anschaulichen Beispiel für den westlichen Feminismus, der, wie die postkolonialen Analysen zeigen, schon seit Beginn der Moderne das Verhältnis zwischen den westlichen Frauen und denen der übrigen Welt bestimmt hat (vgl. Ahmed 1992, Badran, 1995, Lewis 1996,

Hurtado 1996).

Westlicher Feminismus: Die Befreiung der ›anderen Frau‹

Der westliche Feminismus ist Ausdruck einer europäischen Moderne, die andere Kulturen generell als rückständige Vorstufen der eigenen deutet. Die Unterschiede zwischen gesellschaftlichen Kollektiven, Ethnien und Nationen werden dabei auf eine Zeitschiene projiziert und die Anderen in einer widersprüchlichen Bewegung sowohl *gleich* als auch *anders* gemacht. Denn wenn sie auf der Evolutionskala *unten* eingeordnet werden sollen, müssen sie in der für die Entwicklung relevanten Hinsicht gleich gemacht werden. Sie sind nicht einfach andere mit ihren eigenen Relevanzstrukturen, sondern sie sind im Wesentlichen gleich, nur eben *noch nicht ganz so weit*.

Ein in unserem Zusammenhang zentrales Beispiel dafür ist der ›Orientalismus‹, wie ihn vor allem Edward Said (1994) beschrieben hat: Der Orient, der jahrhundertlang politischer Rivale des Okzidents war, wurde nach seiner Unterwerfung im Imperialismus in die Vision einer universalistischen Menschheitsentwicklung eingebunden und dabei zugleich als das Andere auf einer unteren Stufe eingeordnet. Dies geschah durch eine Re-Konstruktion des Orients durch europäische Kunst, Literatur und Wissenschaft. Die Europäer eigneten sich die Geschichte und Kultur des Orients auf ihre Weise an und brachten sie damit in eine *objektiv gültige* Darstellung. Sie sprachen mit den Orientalen so, wie wenn sie ihnen sich selbst erklären müssten. Diese kulturelle Enteignung nährte die Phantasien von Macht und Kontrolle, ohne sie als solche zu thematisieren.

Das gilt auch für das Befreiungsmotiv, das eine lange europäische Tradition hat, insbesondere in Bezug auf die muslimischen Frauen. Schon die christlichen Kreuzfahrer sahen ihre Aufgabe darin, die orientalische Prinzessin zu befreien. Ebenso war die ›Befreiung‹ der Frauen ein zentraler Kern kolonialer Strategie. Leila Ahmed (1992) spricht in dem Zusammenhang von einem ›kolonialen Feminismus‹ (Ahmed 1992: . das ist ein Thema bei ihr und kein Zitat, da es bei dieser ›Befreiung‹ ihrer Meinung nach im Wesentlichen darum ging, die kolonisierten Frauen an das Rollenmodell der Kolonialgesellschaften anzupassen. Im Namen von Freiheit und Gleichheit sollte also vor allem die koloniale Dominanz abgesichert werden.

Der Feminismus erweist sich also dann als westlich, wenn er den Anspruch erhebt objektiv und *universal gültig* zu sein. Dabei empfiehlt er sich als Modell für alle anderen und definiert die Kriterien, die erfüllt sein müssen, um ebenbürtig mitreden zu können. So wird jedes andere Geschlechtermodell obsolet. Das gilt, wie wir sahen, derzeit vor allem für ein muslimisches Modell, das die Differenz der Geschlechter betont. Dies erklärt sich aus dem Ursprung des modernen westlichen Patriarchats, das zentral auf der Polarisierung von öffentlichem und privatem Leben basiert, die durch polare Geschlechtscharaktere festgeschrieben wurde. Diese Konstruktion einer unterschiedlichen „Natur“ von Frau und Mann war die Legitimation für den Ausschluss der Frauen, denn nur denen wurden gleiche Rechte gewährt, die als vernunftbegabte Menschen dem Modell bürgerlicher weißer Männlichkeit entsprachen. Insofern ist die Aufhebung dieser Differenz ein grundlegendes Ziel der westlichen Frauenbewegungen.

Aber zugleich wird die Differenz auch gebraucht, weil die Irritation durch sie für den Fortschritt notwendig ist, sonst erstarrt das System .So basiert der Feminismus selbst als Position und Konzept elementar auf der Annahme von Differenz, denn die patriarchalen Strukturen bedingen unterschiedliche Lebensverhältnisse und damit auch unterschiedliche Perspektiven von Frauen und Männern. Ohne eine Distanznahme in der Rückbesinnung auf diese Unterschiede würde frau sich ganz dem männlichen Lebensentwurf unterwerfen. So erklärt sich auch, warum oft gerade Feministinnen die Unterschiede nicht nur betonen, sondern sie mithilfe von Frauenräumen und in Form spezifischer Frauenkulturen auch immer wieder neu herstellen. In diesem Sinn ist diese Differenz auch Quelle von Kritik und Widerstand.

Dieser Widerspruch zwischen Gleichheit und Differenz begegnet uns auch in den Konstruktionen der ›anderen Frau‹: Sie soll *gleich werden* und doch *verschieden bleiben*. Sie soll gleich werden, um den Emanzipationsauftrag zu erfüllen, gleichzeitig soll sie jedoch verschieden sein, um eine Kontrastfolie für das eigene Fortschreiten zu bieten. So symbolisiert im Orientalismus die orientalische Frau all das, was die westlichen Frauen hinter sich gelassen haben. Darin gründet wiederum das Interesse daran, vor allem die negativen Aspekte im Leben der anderen Frauen hervorzuheben. So konstatiert etwa Ann E. Mayer:

»Die westlichen Frauen sind immer auf Praxen fixiert, die sie am Schockierendsten finden, weil sie am meisten von ihren eigenen Vorstellungen entfernt sind. Die Prioritäten von Frauen, die in muslimischen Ländern leben, können ganz andere sein, als die Themen, die ein westliches Publikum beschäftigt, das die Bestätigung von Stereotypen über orientalische Barbarei wünscht« (Mayer 2003: 159).

Das gleichzeitige Bemühen um die Angleichung der anderen Frau und das Festhalten an ihrem Anderssein lässt sich am Beispiel der Religion veranschaulichen: Emanzipation wird im westlichen Selbstverständnis gemäß sei-

nem Aufklärungs- und Fortschrittsdenken oft mit der Überwindung der Religion gleichgesetzt. Dementsprechend wird die gläubige Muslima zum Sinnbild einer alten Ordnung. Unzählige Abbildungen von Frauen mit Kopftuch in den Medien und nicht enden wollende Diskussionen über Gefahren, die daraus erwachsen könnten, sprechen dafür, dass dies Bild in ganz besonderer Weise emotionale Reaktionen zu mobilisieren vermag. Mit seiner andauernden Präsenz werden Vorstellungen von der gläubigen Muslima immer wieder beschworen und sie so in dieser Rolle festgehalten. Gleichzeitig wird sie jedoch aufgefordert oder gar gezwungen ihr Kopftuch abzulegen.⁴

Ein weiteres Kennzeichen des westlichen Feminismus ist nach Aida Hutardo (1996) sein Desinteresse an strukturellen Fragen bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung persönlicher Einstellungen und Verhaltensweisen. Dieser ›Personalismus‹ lasse sich damit erklären, dass die weißen Mittelschichtfrauen in das Zentrum der Macht integriert sind und in ihrer Sozialisation dazu erzogen werden, weiße Männer zu unterstützen und mit ihnen zu kooperieren. Insofern können sie in ungleich stärkerem Maß ihre Situation durch individuelles Agieren beeinflussen, als etwa schwarze Frauen oder Frauen der unteren sozialen Schichten, die trotz persönlichen Einsatzes ihre Lebenslage selten nachhaltig zu ändern vermögen.

Eine solche personalistische Sicht zeigt sich in der aktuellen Debatte z.B. in einem meritokratischen Standpunkt, bei dem die westlichen Frauen ihre Emanzipation primär sich selbst als Verdienst anrechnen. Zweifellos waren die Kämpfe der Frauenbewegungen hier entscheidend. Aber zugleich ist diese Emanzipation auch ein Produkt gesellschaftlicher Transformationen, die aufgrund des gestiegenen Wohlstandsniveaus jedem und jeder die individuelle Verfügung über vielfältige materielle und symbolische Ressourcen erlaubt und die auf Grund von Individualisierungsprozessen und spezifischen Anforderungen des Wirtschaftslebens auch von jedem und jeder eine relativ eigenständige Lebensführung abverlangt. Ebenso wie diese Entwicklungen den westlichen Frauen als Verdienst angerechnet werden, wird den muslimischen Frauen ihre Diskriminierung als persönliche Entscheidung angelastet bzw. als Bestandteil ihrer Kultur verstanden, für die sie sich individuell zu verantworten haben. So ist in den Diskussionen um die Unterdrückung muslimischer Frauen in Deutschland kaum die Rede von gesetzlichen Restriktionen oder von sozialen und ökonomischen Belastungen, die ihre Lebensumstände und damit auch ihre Entscheidungsspielräume mit bestimmen.

Die Folge einer solchen Sichtweise ist nicht nur, dass die anderen Frauen abgewertet werden, sondern auch, dass die eigene Situation *idealisiert* wird. Die einheimischen Frauen scheinen im Vergleich zu der muslimischen Frau so emanzipiert zu sein, dass weitere Auseinandersetzungen um Geschlechtergerechtigkeit in der Mehrheitsgesellschaft zunehmend überflüssig werden. Diese ›Emanzipation‹ bemisst sich jedoch nicht mehr an der Ungleichverteilung von Arbeit, Einkommen und Status zwischen Männern und Frauen, sondern am Abstand zwischen der *westlichen* und der *muslimischen* Frau. Der Fokus der Aufmerksamkeit wird gewissermaßen verlagert und der Handlungsdruck, das Geschlechterverhältnis zu ändern geringer. Dies kann zumindest teilweise erklären, warum so viele zu Vorkämpfern bzw. Vorkämpferinnen der Rechte der Frauen werden, solange es darum geht, die Unterdrückung der muslimischen Frau zu beklagen.

In dieser Debatte spielt, wie wir sahen, der orthodoxe Feminismus eine große Rolle. Das gilt auch für den liberalen, der sich jedoch nicht einfach vom orthodoxen abgrenzen lässt. So geht es dem liberalen Feminismus primär darum, die Freiheit der Frauen im Sinne individueller Selbstbestimmung als Quintessenz von Emanzipation zu behaupten – was wiederum oft auch Bestandteil des orthodoxen Feminismus ist. Aber der liberale besteht nicht notwendig darauf, dass das patriarchale Geschlechterverhältnis die zentrale Grundlage für die Analyse aller gesellschaftlichen Machtverhältnisse sei. Im Wesentlichen geht es hier also um unterschiedliche Schwerpunktsetzungen.

Liberaler Feminismus: Autonomie und Unterordnung

Die Entscheidung für das muslimische Kopftuch ist auch den meisten liberalen Feministinnen ein Dorn im Auge, denn für sie ist es ein Symbol von Abhängigkeit und Unterordnung. Aber selbst wenn das Kopftuch die Unterordnung der Frau unter den Mann symbolisieren sollte, fragt sich, ob es den westlichen Gesellschaften überhaupt zu steht, das Ablegen des Kopftuchs einzufordern oder gar zu erzwingen? Wird hier mit unterschiedlichem Maß gemessen? Wird etwa der westlichen Frau untersagt, sich für die Hausfrauenrolle anstatt für eine Berufstätigkeit zu entscheiden? Mehr noch: Wird eine Frau daran gehindert zu ihrem Ehemann zurückzukehren, selbst wenn er sie misshandelt und geschlagen hat? Hat die Frau nicht auch die Freiheit, ihre *Unfreiheit* zu wählen?

Widersprüchliche Freiheiten

Es lohnt sich bei dieser Frage etwas zu verweilen, um den Fallstricken einer apodiktischen Gegenüberstellung von ›Freiheit‹ und ›Unterdrückung‹ auf die Spur zu kommen. Selbst für Frauen, die in ihren Familien Gewalt erfahren

haben, gibt es gewichtige Gründe, sich dennoch für die Familie zu entscheiden: Sei es, dass ihnen der Familiensammenhalt wichtiger ist als ihre eigene körperliche Unversehrtheit; sei es, dass sie die Konsequenzen einer anderen Entscheidung wie etwa Isolation, soziale Ächtung oder ökonomische Notlagen mehr fürchten als die Gewalt. Das bedeutet nicht diesen Frauen zu unterstellen, dass sie nicht unter der Gewalt leiden und ihr nicht unbedingt entkommen wollen. Es bedeutet vielmehr, dass auch noch andere Einflussfaktoren eine solche Entscheidung mitbestimmen. Denn die Freiheit der Frau bemisst sich nicht allein an ihrer Freiheit, eine Entscheidung treffen zu können, sondern auch daran, welche Konsequenzen diese haben und wie weit sie diese selbst mitbestimmen kann.

Das gilt z.B. auch für die Kleiderordnung, die in der Debatte um Freiheit und Unterdrückung von Frauen derzeit eine so große Rolle spielt. Die Freiheit der westlichen Frauen wird vielfach darin gesehen, dass sie im Gegensatz zu den Muslima in der Wahl ihrer Kleidung völlig frei seien. Christina von Braun und Bettina Mathes zeigen in ihrer Publikation zur »Verschleierte[n] Wirklichkeit« (2007) jedoch, dass etwa die Erfindung des Bikinis weniger der Befreiung der Frauen als vielmehr der des männlichen voyeuristischen Blicks diene. Denn die hier zur Schau gestellte Nacktheit erforderte von den Frauen neue Mühen und Zurichtungen: Der Körper darf nicht zu dick und oder zu dünn sein, nicht zu alt oder zu schlaff. Er bedarf der sorgfältigen Pflege, wie andere Kleidungsstücke auch: »Bevor der Westen der Frau erlaubte, sich zu entblößen, musste sie lernen, ihre Blöße wie ein Kleid zu tragen« (von Braun/Mathes 2007: 154). Solche Zurichtungen des Körpers bis hin zur plastischen Chirurgie markieren einen Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die sehr viel mehr mit neuen Selbstzwängen als mit Befreiung zu tun zu haben scheinen.

Interessant ist in dem Zusammenhang, dass die westliche Kleidung auch für die türkischen Frauen keineswegs per se eine Befreiung bedeutete, als sie zu Beginn des letzten Jahrhunderts von Mustafa Kemal Atatürk per Dekret durchgesetzt wurde. Damals wurden im Prozess der Modernisierung der Türkei nicht nur Schrift und Sprache, sondern auch Kleidung und Alltagsverhalten von einem Tag auf den anderen an westliche Standards angepasst. Diese Veränderungen drangen bis in die Körperlichkeit: Wurde Schönheit im Orient jahrhundertlang mit weißer Haut, runden Formen, langsamen Bewegungen und langem Haar verknüpft, so trat nun an diese Stelle das europäische Schönheitsideal der schlanken, energischen, Korsett tragenden Frau mit kurz geschnittenen Haaren (Göle 1995: 83). Diese aktive, städtische, mit Männern verkehrende berufstätige Frau mit ihrem aufrechten, dynamischen Körper, an dem täglich gearbeitet wird, wurde zu einem Symbol für die Moderne und für die Zugehörigkeit zur Elite (Göle 1995: 165). Dieser Frauentyp nahm nun in der Gesellschaft eine besondere Stellung ein. Ihr wurde dabei aber, wie Nielüfer Göle resümiert,

»so sehr ihre Geschlechtlichkeit abgesprochen, dass ihr beinahe eine männliche Identität aufoktroziert wurde. Anders ausgedrückt hat die kemalistische Frau zwar den Gesichtsschleier und den Umhang (Tschador, türkisch çarşaf) abgelegt, dafür aber ihre Geschlechtlichkeit »verhüllt«, in der Öffentlichkeit sich selbst eingepanzert, sich »unberührbar«, »unerreichbar« gemacht« (Göle 1995: 99;).

Der Begriff von Freiheit kann also nicht alleine auf das Faktum der Wahlfreiheit reduziert werden, sondern muss auch die Folgelasten wie auch ihre Relativierung durch Selbstzwänge mit berücksichtigen.

Ebenso wie der Freiheitsbegriff in seiner Widersprüchlichkeit betrachtet werden muss, gilt dies für den Begriff der Tradition. In unserem Zusammenhang fragt sich, ob deren Symbole wie das Kopftuch in ihrer Bedeutung als ein traditionelles ein für allemal festgeschrieben sind oder in wieweit diese auch von ihren Trägerinnen selbst bestimmt werden kann.

Tradition und Selbstbestimmung

Das Kopftuch hat in unterschiedlichen Kontexten eine unterschiedliche Bedeutung. So bedeutet es heute in Iran sicherlich etwas anderes, als für junge Muslima in Deutschland. Deren Beispiel zeigt zugleich, dass die Bedeutung eines solch traditionellen Symbols durch neue Praxen durchaus auch verändert werden kann. Für viele von ihnen hat die Religion und damit auch das Kopftuch eine andere Bedeutung als für ihre Vorfahren. Ja sie versuchen sich vielfach gerade durch die Religion von ihren Eltern abzugrenzen und einen individuellen Standort zwischen deren Tradition und der Kultur der Aufnahmegesellschaft zu finden, indem sie einen eigenständigen Bezug zu weltanschaulichen und religiösen Fragen suchen (Karakasoglu-Aydin 1998; Nökel 1999a und b; Klinkhammer 1999). Diese so genannten »Neo-Muslimas« setzen sich meist sehr gründlich mit dem Islam auseinander und entwickeln überlegten Strategie der Selbstrepräsentation sowie hohen beruflichen Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft (Nökel 1999a: 200).⁵ Mit dem Kopftuch machen die »Töchter der Gastarbeiter« (Nökel 2002) ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich. Sie machen ihre Differenz freiwillig sichtbar und wandeln so das Stigma in ein Symbol selbstbewusster Identität um.

Sie nehmen also dies Symbol aktiv in Besitz und verändern seine Bedeutung, Das gilt auch für viele junge Frauen in der Türkei, die sich für das Kopftuch entscheiden, wie Nilüfer Göle beobachtet hat. Mit dem Bezug auf dies Symbol versuchen sie die traditionelle zur modernen Lebensweise hin zu durchschreiten (1995: 13). Sie erobern den öffentlichen Raum und die politische Arena. Dabei bringt ihre neue Mobilität das bisherige Geschlechterarrangement ins Wanken. Diese Frauen verlassen den vorgegebenen Rahmen und versuchen gleichzeitig sich in der Gemeinschaft rückzuversichern. Die Gefahr einer solchen Strategie ist allerdings die, von der Gemeinschaft wieder vereinnahmt und als Frau zurückgesetzt zu werden. Insofern ist die In-Dienstnahme der Tradition für diese Frauen ein höchst riskantes Unterfangen.

Das zeigt sich in eklatanter Weise in Iran, wo während der iranischen Revolution der Tschador zum Markenzeichen der rebellierenden Frauen geworden war. Sie nutzten dies Symbol von Weiblichkeit um sich in der Öffentlichkeit deutlich zu zeigen. Das wiederum nutzte später das politische Regime, um den Frauen die Verhüllung aufzuzwingen. D.h. Die Indienstnahme des Symbols hat den Frauen nicht nur den Zugang zu Öffentlichkeit erleichtert, sondern auch zur Stärkung einer männlichen Gewaltskultur geführt.

Demgegenüber scheint der Weg zur Gleichstellung durch Überwindung der Geschlechterdifferenz der einfachere zu sein. Aber auch dieser Weg ist riskant. Unter patriarchalen Bedingungen bedeutet die Aufhebung der Geschlechterdifferenz im Zweifelsfall die Unterwerfung unter männliche Vorstellungsmuster, Das zeigt sich etwa am Beispiel der Vorstellungen von weiblicher Berufstätigkeit, die sich zwischen deutschen und türkischen Frauen in bemerkenswerter Weise unterscheiden, wie eine empirische Untersuchung von Sedef Günem et al. (2003) zeigt.: Die deutschen Frauen sehen die Familie als ein weibliches Terrain und den Beruf als einen männlichen Bereich an. Berufstätigkeit für Frauen wird nur dann auch als etwas Weibliches verstanden, wenn damit Familienorientierungen verknüpft werden können. Demgegenüber sind für die türkischen Frauen der Beruf ebenso wie die Familienorientierung männlich und weiblich konnotiert, allerdings nicht auf die gleiche Weise. Der Beruf ist weiblich insofern er der eigenen Entwicklung und Entfaltung dient, also intrinsisch motiviert ist, während beim Mann neben dieser intrinsischen auch die extrinsische Motivation, also die nach finanzieller Absicherung der Familie, hinzutritt. Die türkischen Frauen können ihre Berufstätigkeit also eher auch mit Weiblichkeitsvorstellungen verbinden, gerade weil sie diese dabei nicht negieren sondern deutlich markieren.⁷

Das bedeutet, dass sowohl das Konzept der Geschlechtergleichheit wie auch das der Geschlechterdifferenz spezifische Gefahren in sich birgt – allerdings jeweils auch spezifische Chancen. So besteht die Gefahr bei der Betonung der Geschlechterdifferenz darin, traditionelle patriarchale Vorstellungsmuster zu stärken, während die Chance darin liegt, Weiblichkeitsvorstellungen und ihre Symbole durch neue Praxen zu verändern. Die Überwindung der Geschlechterdifferenz birgt hingegen die Gefahr, dass sich die Frauen patriarchalen Normen unterwerfen müssen, während die Chance darin besteht, sich möglichst reibungslos Zugang zu Ressourcen und Machtpositionen zu verschaffen.

Eckpfeiler des liberalen Feminismus ist neben dem Postulat der Geschlechtergleichheit und Entscheidungsfreiheit die Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung. Auch hier fragt sich wie sehr ihre Bedeutung von jeweiligen Kontext abhängig ist und somit als universaler Wert als für alle allgemein verbindlich erklärt werden kann.

Freiheit in Autonomie und Abhängigkeit

Der westliche Autonomiebegriff bestimmt sich nach Bhikhu Parekh (2000) in erster Linie durch den Grad der Unabhängigkeit des Individuums von Gruppen oder Institutionen. Das ist seiner Meinung nach jedoch nicht das Entscheidende, sondern vielmehr geht es darum, ob die Würde des Menschen gewahrt bleibt. Diese hängt für ihn vor allem davon ab, ob einem etwas mit Zwang oder Gewalt aufoktroziert wird oder nicht. Ob aber eine Entscheidung in Verbundenheit mit einer Gruppe oder eher im Sinne individueller

Autonomie realisiert wird, ist für ihn eine sekundäre Frage. So kann das Recht, einer Gruppe anzugehören, ebenso elementar sein wie das der individuellen Selbstbestimmung (Parekh 2000: Seitenangabe). Das heißt, Freiheit von Zwang und Selbstbestimmung müssen nicht notwendig zusammenfallen. Freiheit kann sowohl bedeuten seinen individuellen Handlungsspielraum zu erweitern, als auch sich auf andere verlassen zu können. Welche Bedeutung im Vordergrund steht hängt vor allem von den sozialen und ökonomischen Verhältnissen ab.

Das lässt sich am Beispiel der »arrangierten Ehe« veranschaulichen: Während in westlichen Lebensverhältnissen die individuelle Wahl des Partners bzw. der Partnerin als zentral für ein Liebesverhältnis gilt, ist dies in einem Kontext, in dem die Einzelnen ökonomisch und sozial von anderen abhängiger sind, sehr viel riskanter. Hier kann eine Entscheidung gegen das Kollektiv im Falle des Scheiterns zu sozialer Isolation und ökonomischer Not füh-

ren. Eine Heirat wird in diesen Zusammenhängen auch nicht in erster Linie als ein emotional motivierter Bund zwischen zwei Individuen verstanden, sondern sie hat vor allem die Funktion soziale und wirtschaftliche Stabilität zu sichern. Insofern können die Familien die Heirat ihrer Kinder auch nicht so etwas Prekären wie einem Liebesverhältnis überlassen, sondern werden sie entsprechend den sozialen und ökonomischen Notwendigkeiten im Sinne arrangierter Ehen mit beeinflussen und zu steuern versuchen (Kesselring 2003: 147).

Nun ist man im Westen der Auffassung, dass die Liebe sich alleine auf der Basis einer höchst persönlichen individuellen Wahl entwickeln kann. Dem widersprechen Untersuchungen, die zeigen, dass das Risiko des Scheiterns bei arrangierten Ehen nicht größer ist als bei individuell eingegangenen (ebd.). Ebenso übersieht das ›individua- listische Modell‹, dass in der anscheinend höchst persönlichen Wahl sehr wohl auch soziale Überlegungen eine Rolle spielen, denn die Menschen suchen sich meist Partner bzw. Partnerinnen aus derselben sozialen Schicht und mit derselben ethnischen Herkunft. Zudem muss bei der Entscheidung auch das äußere Erscheinungsbild und das Alter des Partners/der Partnerin „stimmen“. Die Liebe scheint also hier eine ›Himmelsmacht‹ zu sein, die irdische Bewertungsmaßstäbe durchaus ins Kalkül zieht. Diese werden im Fall der arrangierten Ehe jedoch offen angesprochen und ausgehandelt. Das heißt, dass Begriffe wie ›Autonomie‹, ›Freiheit‹ und ›Emanzipation‹ auch kontextgebunden sind. Sie gewinnen ihre Bedeutungen vor dem Hintergrund bestimmter Lebensverhältnisse und kultureller Traditionen, die nicht ohne Weiteres auf andere Lebenssituationen übertragbar sind; zumindest ist jeweils zu fragen, welchen Sinn bestimmte Normen in einem jeweiligen Kontext haben könnten. Umso wichtiger ist es, die jeweils Betroffenen selbst zu Wort kommen zu lassen.

Islamische Feministinnen

Die Vorstellung, es gebe *die* muslimische Stimme in Bezug auf das Geschlechterverhältnis, ist ebenso abwegig wie die, dass es den Islam gäbe. So werden in dem bereits erwähnten Sammelband zur »Politik ums Kopftuch« (Haug/Reimer 2005) sehr unterschiedliche Positionen von den verschiedenen Muslimas vertreten. Das ist auch nicht verwunderlich, denn bei ihnen sind ebenso wie bei allen anderen Religionen viele, die sich säkular verstehen, solche die eher konventionell religiös sind, wieder andere, die intensiv gläubig sind oder auch solche, die sich über die Religion politisch radikalisieren. Ebenso ist es nicht unerheblich, auf welche politischen und ethnischen Kontexte sie sich beziehen. So gibt es viele Iranerinnen, die sich vehement gegen das Kopftuch aussprechen, da sie dies mit dem totalitären Regime in ihrer Heimat und mit furchtbaren Erfahrungen von Verfolgung und Unterdrückung verbinden. Andere wiederum sind von den Auseinandersetzungen in der Türkei zwischen Laizismus und Islamismus geprägt. Schließlich ist die Vielzahl der unterschiedlichen Meinungen auch Ausdruck der ständigen Umarbeitung von Positionen und Lebensverhältnissen, wie wir dies oben am Beispiel der so genannten ›Neo-Muslimas‹ sahen. Mit dem Kopftuch machen sie ihre Zugehörigkeit zu einer Minderheit öffentlich und wenden sich gegen die Entwertung des Islams als eine ›Gastarbeiterreligion‹, deren markantester Ausdruck die ›Hinterhof-Moschee‹ ist. Religion hat also in dem Zusammenhang auch die Funktion, einen Ort jenseits der totalitären Logik des *Entweder-hier-oder-dort* zu suchen. Damit stellen sie sich auch in die Tradition islamischer Feministinnen, die weltweit zunehmend Gehör finden.

Islamische Feministinnen wie etwa Leila Ahmed (1992) sehen die Bedeutung des Islam vor allem in seinem ethischen Egalitarismus, der Frauen und Männer dieselbe Würde zuerkennt. Sie sind zwar verschieden aber gleichwertig. Dementsprechend gibt es klare Rollenabsprachen, die den Frauen und Männern gleichermaßen wenn auch unterschiedliche Rechte und Pflichten auferlegen. Das Prinzip der Geschlechtertrennung und der Grundsatz der Verschiedenheit muss ihrer Meinung nach nicht repressiv sein, wenn die Aufgabenteilung ausgeglichen ist. Für solche *reformorientierte* Feministinnen, für die auch Fatima Mernissi (1989 und 1992) ein prominentes Beispiel ist, wurde der Koran aufgrund der über Jahrhunderte vorherrschenden patriarchalen Machtverhältnisse einseitig übersetzt und interpretiert. Deshalb gelte es ihn heute neu zu lesen. Demgegenüber gehen *radikale* Feministinnen davon aus, dass der Koran selbst den Primat des Mannes festschreibe und es deshalb auch nicht genüge, ihn neu zu interpretieren, sondern dass er in Teilen auch neu formuliert werden muss.

Dem stehen wiederum *islamistische* Feministinnen gegenüber, für die der Koran wesentlich auf die Gleichstellung der Geschlechter ausgerichtet ist. Sie sehen in den herkömmlichen Auslegungen die Frauenrechte hinreichend berücksichtigt. In ihrem Dogmatismus sind sie dem orthodoxen Feminismus westlicher Provenienz oft nicht unähnlich. Sie sehen wie dieser ausschließlich die Probleme bei den anderen: So sind diese Islamistinnen davon überzeugt, dass die Unterdrückung der Frauen im Wesentlichen ein Resultat des Kapitalismus und westlicher Ideologie sei. Die Frauen würden hier ausgebeutet und versklavt, zum Sexobjekt degradiert und der öffentlichen Belästigung preisgegeben. Die Zwänge der Konsumindustrie machten die Frauen zu ihrem wehrlosen Objekt. Zudem habe die ›Frauenemanzipation‹ ihnen nur Mehrbelastungen eingebracht, die jede Form der Selbstbestimmung unterlaufe (Moghissi 1999). Das Kopftuch wird von ihnen als ein Medium der Emanzipation im Sinne der Bewah-

rung der Würde der Frau verstanden. Für sie ist der Islam die *Lösung*, da ihrer Auffassung nach im Koran die Frau dem Mann gleichgestellt ist. Wie im orthodoxen Feminismus spielen für sie selbstkritische Überlegungen so gut wie keine Rolle.

Über diese verschiedenen Strömungen hinweg konstatiert Göle (1995), dass ein wesentlicher Unterschied zwischen westlich und muslimisch geprägten Emanzipationsvorstellungen der ist, dass im Fall der Muslimas diese sich auf die Tradition der Geschlechtersegregation beziehen und sie in ihrem Sinn weiterentwickeln. Die Differenz soll aufrechterhalten und zugleich Gleichheit hergestellt werden (Göle 2005).

Fazit

Wenn der eigene Weg als universal gültig behauptet wird, wird jede abweichende oder gar alternative Strategie als Provokation empfunden – insbesondere auch dann, wenn sie an eigene Konflikte und Ambivalenzen rührt. Das gilt in Bezug auf das Geschlechterverhältnis für die komplexe Thematik von Gleichheit und Differenz ebenso wie für die Frage, was Freiheit und Selbstbestimmung innerhalb patriarchaler Machtverhältnisse für Frauen bedeuten kann.

In der Auseinandersetzung zwischen „dem“ Westen und „dem“ Islam werden diese Widersprüchlichkeiten oft in eine polare Entgegensetzung von Moderne und Tradition aufgespalten. Das verhindert sowohl sich mit den repressiven Momenten innerhalb der westlichen Gesellschaften auseinanderzusetzen als auch sich mit dem Transformationspotential in den islamischen zu befassen. Zudem wird dabei die Beziehung zwischen „den“ westlichen und „den“ islamischen Frauen in einer Weise hierarchisiert, die dem Anspruch auf die Befreiung aller Frauen widerspricht. In der Fixierung auf die ›Rückschrittlichkeit‹ der anderen Frau wird diese unbewusst oft geradezu in dieser Rolle festgehalten, um als Kontrastfolie für die eigene Fortschrittlichkeit zu dienen. Diese Gefahr besteht vor allem angesichts einer orientalistischen Tradition, in der seit Jahrhunderten die Befreiung der muslimischen Frau im Interesse der Etablierung westlicher Herrschaft gefordert wurde.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit in dieser Debatte ist es also zu erkennen, dass auch die Forderung nach Menschenrechten der Legitimation von Dominanzverhältnissen dienen kann – nämlich dann, wenn eine bestimmte Form ihrer Umsetzung über unterschiedliche gesellschaftliche Strukturen und soziale Kontexte hinweg für alle als verbindlich erklärt wird. Demgegenüber scheint es sinnvoller die Möglichkeiten und Grenzen von Freiheit und Selbstbestimmung je nach sozialem und kulturellem Kontext genauer zu betrachten und sowohl Chancen als auch Risiken zu sehen, die z.Bsp. Eine Strategie der Geschlechterdifferenz wie auch die der Geschlechtergleichheit in sich birgt.

Das heisst nicht, sich einer Stellungnahme durch Relativierungen zu entziehen. Aber es heisst, der Funktionalisierung von Frauen im „Kampf der Kulturen“ entgegen zu treten, indem ihre Rolle als Symbol für die jeweilige Kultur dekonstruiert wird. Dann könnte sehr viel eher der konkrete Anteil von Männern und Frauen sowie von sozio-ökonomischen Verhältnissen und kulturellen Traditionen an der Aufrechterhaltung von Herrschaft und Unterdrückung auszumachen sein. Das würde heißen, in Bezug auf kulturelle Frontstellungen abzurüsten, die Fixierung auf die Religion abzubauen und zugleich uneingeschränkt gegen Gewalt und Zwang in den Geschlechterverhältnissen, ebenso wie gegen kulturelle und politische Radikalisierungen, anzugehen.

Anmerkungen

1 Eine ganze Bandbreite von Stellungnahmen wurde beispielsweise in dem Sammelband »Politik ums Kopftuch« (2005) von Frigga Haug und Katrin Reimer zusammengestellt. vgl. auch Oestreich (2004)

2 Sie selbst bezeichnet diese Position als »dogmatischen Feminismus: „Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminismus«,

3 Diese Frauen haben sich für ein Kopftuch entschieden, weil sie damit in erster Linie ihrer religiösen Überzeugung Ausdruck verleihen wollen (90 Prozent). Für nahezu alle der Befragten (98 Prozent) geschah dies aus eigenem Entschluss (ebd.)

4 In diesem Sinn gibt Anja Jedlitschka (2004) ihrer Untersuchung über »Weibliche Emanzipation im Orient und Okzident« den Untertitel »Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien«.

5 Die Reaktivierung kultureller Traditionsbestände im Interesse eines eigenständigen kulturellen Selbstausdrucks finden wir im Übrigen heutzutage vermehrt auch bei anderen Religionen und Kulturen wie etwa bei Juden und Jüdinnen oder bei Menschen mit Vorfahren aus afrikanischen Ländern, aber auch bei Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft, wenn wir etwa an die Reaktivierung von regionalen Dialekten und Traditionen denken.

6 Interessant ist, dass trotz dieser totalitären Massnahmen die Frauen in Iran heute dennoch in der Öffentlichkeit, in Arbeit und Studium stärker präsent sind als zuvor.

7 So werden in der Türkei auch berufstätige Frauen oft mit ›Schwester‹, ›Tante‹ oder ›Mutter‹ angesprochen, also in einer spezifisch weiblichen Rolle.

Literatur

- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London: Yale University Press.
- Attia, Iman/Marburger, Helga (Hg.) (2000): *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*, Frankfurt am Main: IKO.
- Badran, Margot (1995): *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bedkowski, (2003)Halina: Von der Notwendigkeit der Freiheit, sich nicht selbst behindern zu müssen. Plädoyer für einen dogmatischen Feminsimus! In: Haug, Frigga und Katrinb Reimer (Hg.) s.u. S. 35-40
- Boos-Nünning, Ursula/Karakasoglu, Yasemin (2006): *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster: Waxmann.
- Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin: Aufbau.
- Castro Varela, Maria do Mar/Clayton, Dimitria (Hg.) (2003): *Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier*, Berlin: Babel.
- Günem, Sedef/Herwartz-Emden, Leonie/Westphal, Manuela (2003): »Vereinbarkeit von Beruf und Familie als weibliches Selbstkonzept«. In: Leonie Herwartz-Emden (Hg.), *Einwanderer-Familien: Geschlechterverhältnisse, Erziehung und Akkulturation*, Göttingen: G und V unipress, S207- 232.
- Haug, Frigga/Reimer, Katrin (Hg.) (2005): *Politik ums Kopftuch*, Hamburg: Argument.
- Herwartz-Emden, Leoni (Hg.) (2003): *Einwanderer-Familien: Erziehung und Akkulturation*, Göttingen: G und V unipress. Geschlechterverhältnisse,
- Hirschmann, Nancy J. (2003): *The Subject of Liberty. Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton: Princeton University Press.
- Hurtado, Aida (1996): *The Color of Privilege. Three Blasphemies on Race and Feminism*, Michigan: Michigan University Press.
- Jedlitschka, Anja (2004): *Weibliche Emanzipation im Orient und Okzident. Von der Unmöglichkeit die andere zu befreien*, Würzburg: Ergon.
- Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): *Das Kopftuch – Die Entschleierung eines Symbols?*, Sankt Augustin, Berlin: Konrad Adenauer Stiftung.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1998): »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen«. In: Heiner Bielefeld/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 450-473.
- Kelek, Necla (2006): *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln: Kiepenheuer und Witsch [8. Aufl.].
- Kesselring, Thomas. (2003): *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck.
- Klinkhammer, Gritt M. (1999): »Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türiinnen in Deutschland«. In: Gerdien Jonker (Hg.), Kern und Rand. *Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin: Das Arabische Buch, S. 221-236.
- Lewis, Reina (1996): *Gendering Orientalism. Race, Feminity and Representation*. London, New York: Routledge.
- Mayer, Ann Elizabeth (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«. In: *Feministische Studien* 2, S. ???.
- Mernissi, Fatema. (1989): *Der politische Harem*, Frankfurt am Main: Dayyeli.
- Mernissi, Fatema. (1992): *Die Angst vor der Moderne*, Hamburg: Luchterhand.
- Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic Fundamentalism*, London, New York: Zed Books.
- Nökel, Sigrid (1999a): »Das Projekt der Neuen islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung«. In: Gerdien Jonker (Hg.), Kern und Rand. *Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin: Das Arabische Buch, S. 187-205.
- Nökel, Sigrid (1999b): »Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland«. In: Ruth Klein-Hesseling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen: weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, S. 124-146.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.

Oestreich Heide (2004): Der Kopftuch-Streit, Frankfurt: Brandes und Apsel.

Parekh, Bhikhu (2000): Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press

Rommelspacher, Birgit (2007a): »Geschlecht und Migration in einer globalisierten Welt. Zum Bedeutungswandel des Emanzipationsbegriffs«. In: Marion Gemende/Chantal Munch/Steffi Weber-Unger-Rotino (Hg.), Migration und Geschlecht. Zwischen Zuschreibung, Ausgrenzung und Lebensbewältigung, München: Juventa, S. ??? [im Erscheinen].

Said, Edward W. (1994): Orientalism. New York: Vintage Books Wien: Verlag.

Schwarzer Alice (Hg.) (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln: Kiepenheuer und Witsch.

6| Was heißt hier Integration?:

Integrationsdiskurse und Integrationsregime

María do Mar Castro Varela [Aus: Landeshauptstadt München Sozialreferat. Stelle für interkulturelle Arbeit: Interkulturelle Verständigung. München 2008]

Wer heute über Migration spricht, spricht fast unweigerlich über Integration. Der Integrationsdiskurs ist zum dominierenden Migrationsdiskurs geworden, was ist nicht ohne Folgen geblieben ist. Nicht selten ist innerhalb der unterschiedlichen Migrationscommunitys zu hören, dass es ihnen - seitdem die Bundesregierung offiziell Deutschland als Einwanderungsland bezeichnet hat – schlechter geht als vorher. Subjektiv betrachtet ging es ihnen besser, als Deutschland keine offizielle, groß angelegte Integrationspolitik betrieben hat. Wie ist eine solche Aussage zu bewerten? Haben nicht gerade Migrant(inn)en darauf gewartet und, ja, gedrängt, dass Deutschland sich dazu bekennt, ein Einwanderungsland zu sein? Sind Islamkonferenz, Integrationsgipfel, die Etablierung von Integrationsbeauftragten und die Erarbeitung von Integrationskonzepten in zahlreichen Kommunen nicht Indizien für eine Wende in der Migrationspolitik?

In meinem Beitrag möchte ich eine Analyse des Integrationsdiskurses wagen und die Konsequenzen für diejenigen aufzeigen, die unter das Integrationsregime fallen. Damit wird auch die Funktionalität und besondere Rationalität des Diskurses transparent. Nicht alle profitieren nämlich vom Sprechen über Integration.

Diskurse sind Michel Foucault zufolge „als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 1981, S. 74). Sie etablieren Wahrheiten, indem sie bestimmte Aussagen beständig wiederholen und anderes verschweigen oder marginalisieren. Ein erster Blick auf den aktuellen Integrationsdiskurs zeigt auch rasch, dass die Bezeichnung „Migrant“ beziehungsweise „Migrantin“ einer Bedeutungsverengung unterzogen worden ist: Zumeist sind lediglich die ehemaligen „Gastarbeiter(innen)“ und ihre Nachfolgegenerationen gemeint insbesondere jene, die aus sogenannten „muslimischen Ländern“ eingewandert sind. Flüchtlinge dagegen sind kaum ein Thema. Flüchtlinge werden auch in Deutschland in immer größeren und unmenschlichen Aufnahmeeinrichtungen untergebracht und müssen dort weitgehend isoliert leben. Konsequenz hiervon ist unter anderem eine fortdauernde Kriminalisierung von Asylsuchenden und die Entsolidarisierung der Mehrheitsbevölkerung von denselben. Ausreisepflichtige Flüchtlinge wiederum werden in „Ausreisezentren“ gebracht, wo sie so lange festgehalten werden, bis sie entweder freiwillig ausreisen oder ihre Abschiebung durchgesetzt werden kann. Im Übrigen werden Flüchtlingsorganisationen nicht müde, darauf hinzuweisen, dass es sich bei diesen Ausreisezentren um quasi rechtsfreie Räume handelt, in denen Flüchtlinge der Willkür von Behörden hilflos ausgesetzt sind. Gänzlich unerwähnt bleiben selbstredend undokumentierte Migrant(inn)en. Damit wird eine neue Zielgruppe geschaffen: „Die-zu-Integrierenden“. Franzosen und Französinnen, Spanier(innen) oder US-Amerikaner(innen) **brauchen** nicht integriert zu werden, Flüchtlinge **sollen** nicht integriert werden, während türkische Migrant(inn)en integriert werden müssen - und dafür müssen sie sich integrierbar zeigen.

Zur Bedeutungsverengung gesellt sich hier eine Bedeutungsverschiebung im Hinblick auf den Begriff „Integration“: Zwar wird immer betont, Integration sei ein zweiseitiger Prozess, tatsächlich jedoch richten sich die Integrationsmaßnahmen und Forderungen – ganz gemäß dem Slogan „Fordern und Fördern“ – ausschließlich an die Migrant(inn)en. Diese sollen sich „integrationsbereit“ zeigen und ihre „Integrationsfähigkeit“ unter Beweis stellen. Die Mehrheitsbevölkerung dagegen soll lediglich tolerant und offen sein. Konkrete Integrationsmaßnahmen, die sich an die Mehrheitsbevölkerung richten, finden sich daher nicht im Nationalen Integrationsplan. Und so bleibt alles beim Alten: Die Mehrheitsbevölkerung definiert, bestimmt, erlässt – die Migrant(inn)en nehmen in Empfang und richten sich nach dem Vorgegebenen.

Der Unterschied ist, dass heute mehr denn je Migrant(inn)en im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses stehen. Die Dramatisierung und Skandalisierung und das eifrige Integrationstun haben dafür gesorgt, dass sie unter ständigem Beweisdruck stehen: Alles, was sie tun oder unterlassen, wird registriert: Was ziehen sie an? Sind sie religiös? Wie steht es mit dem Familienfrieden? Wer kommt zu Besuch? Wie stehen sie zu Bildung? Welche Fußballmannschaft wird unterstützt? Wird für die deutsche oder die türkische Nationalmannschaft gejubelt? Alles Indizien für eine positive oder negative Integrationsbilanz. Dabei ist immer noch nicht geklärt, was Integration eigentlich bedeutet beziehungsweise wie Integration messbar ist. Ist der ehemalige türkische Gastarbeiter, der eine deutsche Frau geheiratet hat, besonders gut integriert oder muss er dafür auch eine deutsche Zeitung abonnieren? Ist es wichtig, in deutschen Supermarktketten einzukaufen und auch mal Kartoffeln und Schnitzel zu essen? Mühsen sich die Kinder alle fleißig und strebsam zeigen? Wer definiert, wann sich eine erfolgreiche Integration vollzo-

Integration und Gouvernementalität

Nehmen wir das Foucault'sche Konzept der Gouvernementalität als Analysefolie, wird das Integrationsgeschäft deutlicher. Gouvernementalität bezeichnet eine Regierungskunst, deren Machttechniken weit über den Herrschaftsbereich des Staates hinausreichen. Sie wird gebildet aus Institutionen und Verfahren, die es ermöglichen, eine Macht auszuüben, welche die Bevölkerung zur Zielscheibe hat. Die Bevölkerung, ihre Arbeitskraft, ihre Lebensformen, ihr Konsum, ihre Vorlieben und ihr Wachstum werden hier zum Gegenstand von Intervention und regulierender Kontrollen (vergleiche Foucault 2000). Damit zielt sie auf alle Teile der Gesellschaft von der Wirtschaft bis zur Wissenschaft, von der Familie bis zur Religion. Es lässt sich damit zeigen, wie die Regierung ihre Macht entfaltet, ohne dabei nur auf die Androhung von Strafe zu rekurrieren, und wie die Bevölkerung sich formen lässt, ohne dass sie bemerkt, in welcher Art und Weise sie gelenkt wird. Die Macht der Regierung wird mithin nicht auf staatliche Gewalt reduziert. Im Gegenteil, gerade die Prozesse der Normalisierung und die darin eingebetteten Disziplinierungstechniken werden berücksichtigt.

Unter einer solchen Perspektive können Integrationsregime beschrieben werden als ein Bündel (sozial-)politischer Maßnahmen, welche für die hiervon Regierten ein beständiges Mehr an Ausschluss und Kontrolle bedeuten. Integrationspolitik kann dann als „Normalisierungs- und Disziplinierungsregime“ beschrieben werden, das all jenes, welches sich nicht in eine Vorstellung des „Normalen“ und mithin „Richtigen“ fügen lässt, ausschließt und/oder marginalisiert. So wird verständlich, warum der zunehmenden Exkludierung von Eingewanderten eine Akkumulation von Integrationsforderungen gegenüber steht, die über sich verschärfende staatliche Kontrollregime erzwungen werden. Wer beispielsweise keine Garantie erhält, auf Dauer in einem Land leben zu dürfen, kann sich schwer eine Zukunft in diesem vorstellen. Eine Integration von Menschen, die etwa nur über eine Duldung verfügen, ist damit unmöglich. Die sozialen Folgen hiervon sind gravierender, als es auf den ersten Blick scheinen mag: Menschen, die nur auf Zeit in einem Land leben dürfen, unterziehen sich verständlicherweise nur mit Mühen den geforderten Integrationsmaßnahmen. Warum sich assimilieren, wenn der Aufenthalt morgen schon gewaltsam beendet werden kann – ist eine Duldung doch offiziell nur eine „Aufschiebung der Abschiebung“. Die sogenannte „Härtefallregelung“ hat hier nur wenig zur Verbesserung der sozialen Lage beigetragen. Doch auch das im Zusammenhang mit der Arbeitsmigration bis Mitte der 1980er-Jahre noch gültige Rotationsverfahren und die nach wie vor bei der Vergabe von Aufenthaltstiteln sehr restriktiv vorgehenden Ausländerbehörden haben hier Unrühmlches geleistet.

Für die meisten Migrant(inn)en bietet die eigene Community auch deswegen einen Raum der „Sicherheit“. Die Diffamierung schwer erarbeiteter sozialer Netze als „Parallelgesellschaften“ erscheint hier als ein gewaltsamer Diskurs, der dazu führt, dass auch gut funktionierende Selbstorganisationen – die viel dazu beigetragen haben, eingewanderte Menschen zu unterstützen und ihnen die notwendigen Informationen zukommen zu lassen, die ihnen die weithin interkulturell verschlossenen staatlichen Institutionen vorenthalten haben – diskreditiert werden. Gleichzeitig ist innerhalb der Communitys die (Re-)Konstruktion sogenannter „Traditionen“ zum bestimmenden Faktor geraten. Die Soziologin Ursula Apatzsch spricht in diesem Zusammenhang von „Traditionsbildung“ und macht darauf aufmerksam, dass „Tradition offenbar sehr viel mehr mit ‚invention‘ zu tun hat als mit ‚Altem‘ und ‚Hergebrachtem‘“ (Apatzsch 1999, S. 11). Communitys konstituieren sich in der Migration neu und geben sich dafür Regeln, die vor allem die Aufgabe übernehmen, die Abgrenzung von der Mehrheit nun selbst zu steuern, das heißt, Handlungsmacht zu entwickeln. In den dabei entstehenden Räumen ist Platz für eine Vielfalt politischer Positionierungen, die nur eines gemeinsam haben: Sie sind eben neu und nicht althergebracht. Unter dieser Prämisse können auch die unterschiedlichen geschlechtsspezifischen Alltagspraxen untersucht werden (vergleiche Castro Varela und Dhawan 2006).

Die Integrationsforderungen der Regierung übersehen diese Konstituierungsprozesse und naturalisieren und homogenisieren stattdessen nicht nur die heterogenen Migrationskollektive, sondern beschreiben auch Integration lediglich als einen linear fortschreitenden Prozess, der keine Brüche, keine Widersprüche zu benennen zulässt. Darüber hinaus unterlaufen die staatlichen Maßnahmen selbst immer wieder die postulierten Integrationsziele. So ist es vollkommen unverständlich, warum das Zuwanderungsgesetz kurz vor dem Zweiten Integrationsgipfel im Juli 2007 verschärft wurde. Das Gesetz legt nun das Mindestalter für den Nachzug von Ehepartner(inne)n auf 18 Jahre fest und verlangt zumindest einfache Deutschkenntnisse des nachkommenden Partners oder der Partnerin. Ausgenommen sind bemerkenswerterweise Eingewanderte aus Staaten wie den USA, Japan und Australien, von denen es heißt, dass sie „wenig Integrationsbedarf“ hätten. Wer die Werte des Grundgesetzes missachtet, kann künftig ausgewiesen werden. Außerdem wurden einige Visaregelungen aus angeblichen Sicherheitsgründen verschärft.

Migrantenverbände haben diese Verschärfungen vehement kritisiert und einige sind aus diesem Grund dem Integrationsgipfel ferngeblieben. Von Regierungsseite wurde dies als unzulässiges Druckmittel dargestellt und die Forderung der Verbände, die Gesetzesänderungen zurückzunehmen, wurde zurückgewiesen. Doch auch wenn es richtig ist, dass Gesetzesänderungen nicht nur über Forderungen von Nichtregierungsorganisationen zustande kommen, macht dies deutlich, dass bei der Frage nach Integration zweigleisig gefahren wird. Zu den offiziellen Integrationsgipfeln wurden einige Repräsentant(inn)en der Migrantenseite eingeladen, die über Integrationsmaßnahmen und -forderungen diskutieren durften, während der Staat gleichzeitig ohne vorherige Rücksprache mit den Migrantenverbänden folgenreiche Gesetzesänderungen auf den Weg gebracht hatte. Demokratisch ist das nicht. Und auch die Repräsentationsfrage wurde undemokratisch gelöst. Die Repräsentant(inn)en der Migrant(inn)en wurden nicht gewählt, sondern von Regierungsvertreter(inne)n bestimmt und eingeladen. Die Folge ist, dass sich eine Mehrheit der in Deutschland lebenden Migrant(inn)en von diesen verständlicherweise nicht wirklich repräsentiert fühlt. Die Vertretenden haben zwar die staatliche Legitimation, aber kein Mandat von denen, die sie dort vertreten.

Parzellierung und Kategorisierung

Gouvernementalität operiert mit einer Kategorisierung und Parzellierung der Bevölkerung, die nicht nur spezifische Einwanderungspopulationen diskursiv produziert, sondern diesen auch unterschiedliche Rechte gewährt und unterschiedliche Räume zuweist. Die Praktiken der Kategorisierung und Parzellierung sind dabei unter anderem insoweit produktiv, als sie einigen wenigen mehr Chancen zuteilen, während andere dafür vehementer ausgegrenzt werden. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, sich den zunehmenden antimuslimischen Rassismus zu vergegenwärtigen, der die Integrationsdiskurse überlagert (vergleiche auch Attia 2007). Die Botschaft richtet sich hier auch an die Mehrheitsbevölkerung, der deutlich gemacht wird, dass sie es ist, die bestimmt, wie Integration stattzufinden hat. So kann man im offiziellen Konzept der Integrationskurse den etwas zweifelhaften Punkt „Kultur“ finden. Inhalte dieser Lerneinheit sind das deutsche „Zeitverständnis“ und „Menschenbild“ (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2005, S. 22). Dies legt nahe, dass migrierte Menschen in ebendiesen Punkten Nachholbedarf haben. Das Stereotyp von Pünktlichkeit als deutscher Tugend steht wieder einmal dem Vorurteil gegenüber, dass Menschen „südländischer Herkunft“ immer zu spät kämen und deshalb auch nicht effektiv seien.

Leere Verpflichtungen

Im Nationalen Integrationsplan verpflichten sich die Bundesregierung sowie die Länder und Kommunen, Migrant(inn)en beruflich besser zu integrieren, die Sprachförderung vor und in der Schule auszubauen, die Stundenzahl in den Integrationskursen zu erhöhen und sich auch um den akademischen Nachwuchs nichtdeutscher Herkunft zu bemühen. Vorgesehen ist auch, dass Sportverbände in Regionen mit überdurchschnittlich hohem Anteil an Menschen mit Migrationshintergrund mehr Trainer(innen) mit Migrationshintergrund ausbilden sowie die Entwicklung integrativer Programmformate für das Fernsehen im Rahmen von Ideenwerkstätten (Presse- und Informationsamt der Bundesregierung 2007). Bundeskanzlerin Angela Merkel sagte anlässlich der Vorstellung des Integrationsplans, in Deutschland gebe es 15 Millionen Menschen mit Zuwanderungshintergrund und einigen müsse bei der Integration noch „geholfen werden“. Auch deren eigene Mitarbeit sei erforderlich: Sie müssten natürlich die deutsche Sprache erlernen und unsere Rechtsordnung akzeptieren, so Merkel. Was sich hier erneut durchsetzt, ist nicht nur ein ständiges Reden von „wir“ und „den anderen“, sondern auch die Konsolidierung des Ausschlusses. Migrant(inn)en soll durch die Integrationsmaßnahmen „geholfen“ werden, sagt Merkel und entwirft damit ein infantilisiertes Bild von Migrant(inn)en. Sie sollen nicht auf Integrationsmaßnahmen zurückgreifen können, sondern es soll ihnen geholfen werden. Zudem müssen sie lernen, die geltende Rechtsordnung zu akzeptieren – eine Aussage, die Migrant(inn)en als potenziell undemokratisch darstellt, während das Bild gezeichnet wird, dass die Mehrheitsbevölkerung per se demokratisch sei. Von Integration als Demokratisierung ist nicht die Rede.

De facto ist es allerdings so, dass die sogenannte „Gastarbeitergeneration“ in der neu gegründeten Bundesrepublik Deutschland deutliche Demokratisierungsprozesse in Gang gesetzt hat – indem sie etwa gewerkschaftlich aktiv war oder sich auch in „wilden Streiks“ gegen Ungerechtigkeiten am Arbeitsplatz zur Wehr setzte (vergleiche etwa Motte und Ohliger 2004). 1961 streikten zum Beispiel in der Kölner Schokoladenfabrik Stollwerck 76 der 17- bis 18-jährigen spanischen Arbeiterinnen, weil sie weniger Lohn erhielten als die 20-jährigen, obwohl sie dieselbe Arbeit erledigten. Ein „wilder Streik“, der erst nach Tagen beendet werden konnte und der zeigt, dass es keineswegs so war, dass die Frauen der ersten Einwanderergeneration lediglich brav ihre Arbeit getan hätten, ohne sich um die Bedingungen zu kümmern, unter denen diese verrichtet werden musste (vergleiche Mattes 2005, S. 109). Gleichzeitig verdeutlicht gerade die Fokussierung auf Migrationsfragen deutliche Demokratiedefizite in der Bundesrepu-

blik. Von wirklichen politischen Partizipationsmöglichkeiten für Migrant(inn)en kann wohl kaum gesprochen werden, wenn die Mehrheit nicht einmal über ein kommunales Wahlrecht verfügt und viele ausländerrechtliche Bestimmungen nach wie vor der willkürlichen Auslegung der Beamt(inn)en in den Behörden unterliegen.

Migration und nationale Sicherheit

Im Zuge der Integrationsdebatten kommt es aber auch zu einer Bedeutungsfixierung, die letztlich in eine folgenreiche Exklusion der „anderen“ mündet und einem nationalen Chauvinismus in die Hände spielt, der nicht zufällig während der Fußballweltmeisterschaft 2006 und der Fußballeuropameisterschaft 2008 medial zelebriert wurde. Das Bild der „doppelten Herzen“, die angeblich in der Brust von eingebürgerten Spielern schlagen, scheint mir hier symptomatisch.

Der Integrationsdiskurs wiederholt darüber hinaus immer wieder, dass es unüberwindbare Differenzen gibt, wobei sowohl angebliche kulturelle Differenzen als auch Modernitätsdifferenzen hervorgehoben werden (vergleiche etwa Erel 2004). Migrant(inn)en, insbesondere diejenigen, die nicht aus europäischen oder als „westlich“ geltenden Staaten stammen, können ihre Integration letztlich nur unter Beweis stellen, indem sie zeigen, dass sie „modern“ sind und vorgeben, das Phantasma der „deutschen Kultur“ zu kennen und anzuerkennen. Wer allerdings nicht christlich oder etwa Staatsbürger(in) eines postkolonialen Landes ist, bleibt beständig verdächtig – ein Sicherheitsrisiko.

Der Nationale Integrationsplan stellt nicht nur ein Resümee der thematischen Fokussierungen innerhalb der Migrationspolitik der Bundesrepublik Deutschland der vergangenen Jahre dar, sondern kann auch als offizielle Positionierung und bedeutsame Inszenierung der Regierung zum Thema Migration gelesen werden. Vorbereitet und begleitet wurde diese durch zahlreiche öffentliche Verhandlungen und Darlegungen, an der die gesamte Bevölkerung der Bundesrepublik mehr oder weniger (an-)teil nahm und -nimmt. Auffällig ist, wie sich hier ein semantisch-diskursives Feldverfestigt, welches nicht nur aus Begriffen wie „Integration“ und „Einbürgerung“ gebildet wird, sondern auch „Sicherheit“, „demografischer Wandel“ und „Fremdheit“ beinhaltet. Durch die Kopplung von Sicherheitsfragen und Fragen des demografischen Wandels an die Diskussion um Integration werden die Subjekte der Migration gleichermaßen zu Objekten der Angst und der Hoffnung. In der Folge werden sie unter die Beweislast der gelungenen Integration gestellt. Einerseits heißt es, Deutschland benötige Migration, während andererseits Migration nicht affirmiert, sondern als bedrohlich beschrieben wird. Daraus ergibt sich eine für viele Migrant(inn)en unerträgliche Double-Bind-Situation. Da Einwanderung aus demografischen Gründen hingenommen werden muss, so die offiziellen Verlautbarungen, setzt gleichzeitig eine konkrete Steuerung derselben ein. So lautet der Untertitel des am 1. Januar 2005 in Kraft getretenen Zuwanderungsgesetzes unmissverständlich „Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern“ – was wohl keiner weiteren Kommentierung bedarf.

Kaum zufällig zeigen die Ergebnisse der Population Policy Acceptance Study in Deutschland von 2005 denn auch, dass „die ausländische Bevölkerung stärker mit Kriminalität und Terror in Verbindung gebracht“ wird als die deutsche Bevölkerung. Die Aussage, „die Zunahme der ausländischen Bevölkerung begünstigt die Ausbreitung von Kriminalität und Terrorismus“ fand bei 61,8 Prozent Zustimmung, nur 17,8 Prozent stimmten nicht zu. Ebenso wird von der deutschen Bevölkerung kaum unterstützt, dass Ausländer(innen) nach fünf Jahren ein kommunales Wahlrecht bekommen (nur 37,8 Prozent Zustimmung) und schnell die deutsche Staatsbürgerschaft erhalten können (45,4 Prozent) (BIB 2005, S. 51).

Migrant(inn)en müssen quasi beweisen, dass sie die angebliche postulierte soziale Harmonie nicht gefährden. Dass dies unmöglich ist, veranschaulicht hervorragend die Figur des „Schläfers“: Je besser integriert dieser scheint, desto größer ist die potenzielle Gefahr, die von ihm ausgeht. Hierbei geht es nicht nur um die Angst vor terroristischen Anschlägen, sondern auch die Angst vor einer „schleichenden Überfremdung“ wird immer wieder beschworen, weswegen nicht einmal die erleichterte Einbürgerung mehrheitsfähig ist. Gleichzeitig werden bestehende soziale Probleme quasi ethnisiert. So haben zum Beispiel die Ergebnisse der PISA-Studie gezeigt, dass es längst nicht nur Migrantenkinder sind, die über schwache Lesekompetenzen verfügen, wie die Bildungsdiskurse vermuten lassen. Auch andere Kinder aus sogenannten „bildungsschwachen Familien“ werden nicht optimal gefördert und verlieren den Anschluss.

Für Foucault stellt Sicherheit sozusagen einen Mittelwert des sozialen Funktionierens dar, das über Strafe, Disziplinierung und das Sicherheitsdispositiv modelliert wird. Sicherheit ist kein sozialer Idealzustand, sondern lässt durchaus Abweichungen zu. Das Sicherheitsdispositiv legt dabei einerseits den Durchschnitt und andererseits die Grenzen des Akzeptablen fest. Das Eintreten des Nichtakzeptablen wird insoweit berücksichtigt, als es kontinuierlich berechnet wird (Foucault 2006, S. 19 f.). Das staatlicherseits bekundete Anliegen, Sicherheit gewährleisten zu

wollen, verlangt damit unweigerlich nach immer neuen und „besseren“ Überwachungstechniken. Die „Abweichung“ wird konsequenterweise auch beim Nachdenken über Integration immer mitberechnet; gleichzeitig werden Überwachungs- und Kontrolltechniken entwickelt, die das Risiko des „selbst gewählten Ausschlusses“ minimieren. Im selben Atemzug mutiert das Subjekt der Migration zu einem kalkulierbaren Sicherheitsrisiko.

Im Integrationsdiskurs wird die „Angst vor dem Fremden“ geschürt und damit das Sicherheitsgefühl der Bevölkerung irritiert, was zur Folge hat, dass selbst unliebsame staatliche Eingriffe mehrheitlich akzeptiert werden (vergleiche Müller-Heidelberg et al. 2007). Der Integrationsdiskurs führt dabei ganz wichtige neue Unterscheidungs-momente ein. Migrant(inn)en werden nun in die eingeteilt, die sich als „integrationsfähig und -willig“ zeigen, und solche, die sich einer Integration „verweigern“. Infolgedessen wird auch die Selbstwahrnehmung der „zu integrierenden Subjekte“ modelliert, die sich nun des Integrationsvokabulars bedienen. So wird etwa die Frage nach der eigenen „Integrationsfähigkeit“ zu einem identitätsbestimmenden Moment. Über mediale Praktiken werden die phantasmatischen Selbstverhältnisse „integrierter Subjekte“ geformt und dabei auch der neue Typus des oder der „unintegrierten rebellischen Migranten oder Migrantin“ produziert. Um nun die Sicherheit zu garantieren, werden zahlreiche Überwachungs- und Disziplinartechniken in Gang gesetzt. So umschreibt auch der Integrationsdiskurs dezidiert die zu integrierenden Subjekte und legt denselben immer mehr sie disziplinierende Aufgaben nahe – Sprachkurse, Integrationskurse, aber auch Sport- und Erziehungskurse etc. Ergebnisse hiervon sind Erzieher(innen), die migrantischen Müttern nahelegen, mit ihren Kindern Deutsch zu sprechen, selbst wenn ihre Deutschkenntnisse nur fragmentarisch sind, oder Sozialarbeiter(innen), die geradezu missionarisch versuchen, Mütter zum Sporttreiben zu bewegen.

Kaum eine andere Frage wird in der Integrationsdebatte so heiß und kontrovers diskutiert wie die der „Gleichberechtigung von Mann und Frau“. Fast unmöglich ist es, über Migrationsprozesse zu sprechen, ohne die angebliche Unterdrückung der Frau zu thematisieren. Die Fragen, die während der unzähligen Diskussionen zum Thema Migration von der mehrheitsdeutschen Öffentlichkeit zumeist gestellt werden, verlangen dabei eher nach Bestätigung der „eigenen Wahrheit“ als nach Klärung der durch die Medien entstandenen Konfusionen. Im Nationalen Integrationsplan dagegen werden Migrantinnen in erster Linie als „Mütter“ und als „Opfer von Zwangsverheiratungen“ genannt. Dies ist ein bereits aus Kolonialzeiten bekanntes Muster (vergleiche Castro Varela und Dhawan 2006), das als hervorragende Legitimationsstrategie für die Durchsetzung staatlicher Gewalt dient. Die Logik lautet: „Weil Frauen in den Migrantenkollektiven Gewalt erfahren, müssen wir gewaltsam gegen diese vorgehen“.

Schlussbetrachtungen

Eine staatlich gesteuerte Integrationspolitik verfolgt einerseits „nationale Interessen“ und macht andererseits deutlich, wie die Nation imaginiert wird und wessen Interessen tatsächlich vertreten werden. Die Innenpolitik wird damit umrahmt von klaren Grenzen, die notfalls unter Einsatz des staatlichen Gewaltmonopols durchgesetzt werden. Der Nationale Integrationsplan dagegen liest sich, als gäbe es keine Diskriminierung und als wäre Integration eine Sache des Willens der zu integrierenden Individuen. Freilich unterstützt die Regierung die „Integrationswilligen“ – die Disziplinierten – durch staatlich geförderte Maßnahmen. Doch der dominante Diskurs, der sich auch im Nationalen Integrationsplan wieder findet, bleibt an wichtigen Stellen merkwürdig unklar: Die Qualifikationsstruktur von Migrant(inn)en im Verhältnis zur übrigen Bevölkerung ist nur in wenigen Ländern so ungünstig wie in Deutschland. Und selbst hoch qualifizierte Zugewanderte tun sich schwer auf dem hiesigen Arbeitsmarkt. So liegt laut aktueller OECD-Studie die Beschäftigungsquote bei Zugewanderten mit Hochschulabschluss nur bei 68 Prozent gegenüber einer Beschäftigungsquote von 84 Prozent bei in Deutschland geborenen Akademiker(inne)n. Selbst für in der Bundesrepublik geborene Kinder aus Migrantenfamilien, die ihre komplette Ausbildung in Deutschland absolviert haben, sind die Beschäftigungschancen geringer als für Personen ohne Migrationshintergrund mit dem gleichen Bildungsniveau (vergleiche OECD 2007). Gemessen an diesen Ergebnissen scheint die im Nationalen Integrationsplan gewählte Formulierung, dass hierfür „möglicherweise auch gesellschaftliche Wahrnehmungen“ verantwortlich sind, bestenfalls verharmlosend. Ein Sprechen über Integration bei gleichzeitiger Verwischung und Verharmlosung der aktuellen rassistischen Verhältnisse, die dazu führen, dass nicht allen in Deutschland lebenden Menschen dieselben Chancen auf „Selbstverwirklichung“ zugestanden werden, muss soziale Konsequenzen nach sich ziehen. Ein Nationaler Integrationsplan, der diesen Diskurs weiterführt, büßt an Glaubwürdigkeit ein und konterkariert bis zu einem gewissen Grad die eigene Intention.

Der deutsche Integrationsdiskurs scheint eingebettet in das, was Foucault einmal als „den Kampf um den Status der Wahrheit und ihre ökonomisch-politische Rolle“ bezeichnete (Foucault 1978, S. 53). Daher scheint es mir auch dringend geraten, die Diskurse um Integration und Migration einer permanenten Kritik zu unterziehen, wobei die Rolle der Theorieproduzierenden als auch derjenigen aus der psychosozialen und pädagogischen Praxis hier nicht zu unterschätzen ist.

María do Mar Castro Varela ...

... wurde 1964 in Spanien geboren. Die Diplom-Psychologin, Diplom-Pädagogin und promovierte Politologin ist Professorin an der Alice-Salomon-Hochschule Berlin. Daneben ist sie tätig in der Teamsupervision, insbesondere für interkulturelle Teams, sowie in der Fortbildung für Professionelle und Multiplikator(inn)en in interkulturellen Systemen und hält Seminare und Vorträge zu Migration, Rassismus, Interkulturalität und Antidiskriminierung.

Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Migration und Rassismus, postkoloniale Theorie, Gender- und Queer-studies, Utopieforschung.

Literatur

Apitzsch, Ursula (1999): Traditionsbildung im Zusammenhang gesellschaftlicher Migrations- und Umbruchsprozesse, in: dies. (Hrsg.): *Migration und Traditionsbildung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7–20.

Atia, Iman (Hrsg.) (2007): *Orient- und Islam-Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (2005): *Konzept für einen bundesweiten Integrationskurs*. Nürnberg: BAMF.

BIB (Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung beim Statistischen Bundesamt) (Hrsg.) (2005): *Einstellungen zu demographischen Trends und zu bevölkerungsrelevanten Politiken. Ergebnisse der Population Policy Acceptance Study in Deutschland*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.

Castro Varela, María do Mar, Dhawan, Nikita (2006): Das Dilemma der Gerechtigkeit: Migration, Religion und Gender. *Das Argument*, 266, Sonderheft „Migrantinnen Grenzen überschreitend“, S. 427–440

Erel, Umut (2004): Geschlecht, Migration und Bürgerschaft, in: Roß, Bettina (Hrsg.): *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Perspektiven für eine antirassistische und feministische Politik und Politikwissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 179–188.

Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht – Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2000): Die Gouvernementalität, in: Bröckling, Ulrich, Krasmann, Susanne, Lemke, Thomas (Hrsg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 41–67.

Foucault, Michel (2006): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mattes, Monika (2005): „Gastarbeiterinnen“ in der Bundesrepublik. *Anwerbepolitik, Migration und Geschlecht in den 50er bis 70er Jahren*. Frankfurt am Main: Campus.

Motte, Jan, Ohliger, Rainer (Hrsg.) (2004): *Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft. Migration zwischen historischer Rekonstruktion und Erinnerungspolitik*. Essen: Klartext.

Müller-Heidelberg, Till et al. (Hrsg.) (2007): *Grundrechte-Report 2007. Zur Lage der Bürger- und Menschenrechte in Deutschland*. Frankfurt am Main: Fischer.

OECD (Organisation for Economic Cooperation and Development) (2007): *Jobs for Immigrants – Labour Market Integration in Australia, Denmark, Germany and Sweden*. Berlin: OECD.

Presse- und Informationsamt der Bundesregierung (Hrsg.) (2007): *Der Nationale Integrationsplan: Neue Wege – Neue Chancen*. Berlin: Bundesregierung.

7| Islamfeindlichkeit und Antisemitismus – ein schwieriger Vergleich

Ein Versuch, die „Benz-Broder-Debatte“ zu versachlichen

Achim Bühl (Aus: analyse & kritik – zeitung für linke Debatte und Praxis / Nr. 547 / 19.2.2010)

Ist es legitim, Islamfeindlichkeit mit Antisemitismus zu vergleichen? Wolfgang Benz, Leiter des Zentrums für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin, hat das getan. (1) Dafür wurde er von dem Publizisten Henryk M. Broder heftig attackiert. (2) Der Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik dagegen ist der Meinung, „dass Wolfgang Benz, was die sozialpsychologische Sache angeht, mit seinem Vergleich der heutigen Islamfeindlichkeit und der Judenfeindschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts völlig recht hat.“ (3) Zugleich plädiert er dafür, in der Auseinandersetzung den Ton zu mäßigen. Im Folgenden versucht Achim Bühl, die Debatte zu versachlichen und mit Argumenten zu führen.

In seiner Erwiderung auf den Artikel von Wolfgang Benz schreibt der Publizist Henryk M. Broder, dass ein Vergleich von Islamfeindlichkeit und Antisemitismus genauso geistreich sei wie ein Vergleich zwischen Wehrmacht und Heilsarmee, zwischen Bikini und Burka sowie zwischen der GEZ und der Camorra. Der Vergleich sei also mindestens als unsinnig zu bezeichnen. Wir wollen diese sowie andere Thesen seines mit der provokanten Frage „Sind Muslime die Juden von heute?“ überschriebenen Essays im Folgenden überprüfen.

Der Titel seines Essays ist in der Tat eine Provokation, da weder Herr Benz noch andere Personen, die einen komparatistischen (vergleichenden; Anm. *ak*) Ansatz für sinnvoll erachten, die Position, dass Muslime die Juden von heute seien, je geäußert hätten. (4) Vielmehr zeigt die über 2000-jährige Geschichte des Antisemitismus, dass dieser bislang leider nicht erfolgreich bekämpft bzw. gar besiegt werden konnte, so dass von einer Ersetzung in keiner Weise die Rede sein kann, wohl schon gar nicht in Deutschland, wo ich eine Synagoge nur nach Leibesvisitationen betreten kann und Angst haben muss, wenn ich in der Öffentlichkeit eine Kippa trage.

Die Position, ein komparatistischer Ansatz führe zur „Trivialisierung des Holocaust“, wie der Politologe Matthias Küntzel behauptet, ist ebenfalls eine Unterstellung, da von den kritisierten Wissenschaftlern niemand beabsichtigt, Demonstrationen gegen den Bau von Moscheen mit der Ermordung von 6 Millionen europäischer Jüdinnen und Juden gleichzusetzen. Eine Relativierung der Shoa muss bekämpft werden, egal in welchem Gewand sie auftritt. Gäbe es eine Bereitschaft, den Text von Herrn Benz ernsthaft zu lesen, so hätte man zur Kenntnis nehmen können, dass das Ziel des komparatistischen Projekts darin besteht, den aktuellen antiislamischen Diskurs mit dem relativ gut analysierten Antisemitismus des 19. Jahrhunderts mit der Intention zu vergleichen, Funktionen und Ursachen, Stereotype und Ideologeme, Ausgrenzungsmechanismen und Pejorisierungskalküle (gezielte Abwertungen; Anm. *ak*) besser zu verstehen, um effektive und erfolgreiche Strategien gegen eine gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit zu entwickeln, wovon derzeit vor allem das Judentum und der Islam betroffen sind.

Micha Brumlik weist auf den Sachverhalt hin, dass es bei den Juden des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zwar keine gewaltbereiten Gruppierungen oder ähnliches gegeben habe, es aber bei Antisemitismus und Islamfeindlichkeit immer so sei, dass partielle Tatsachen mit einem generalisierenden Verdacht über eine ganze Bevölkerungs- und Religionsgruppe vermischt würden. Auch er hält einen Vergleich der heutigen Islamfeindlichkeit mit der Judenfeindschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts für durchaus gerechtfertigt. Unterzieht man sich der Mühe, die Originalschriften des 19. Jahrhunderts zu lesen, dann wird in der Tat die paradigmatische Funktion des Antisemitismus anhand zahlreicher struktureller Analogien überdeutlich.

Erstens: „Die Juden“, so heißt es in diversen Pamphleten der Antisemiten, würden einen Staat im Staate bilden, sie hätten ihre eigenen Gesetze, wären nicht bereit sich zu integrieren, sie seien gegenüber der Obrigkeit illoyal und würden die preußische Gesellschaft und ihre Ordnung nicht respektieren. *Parallelen:* Leitkulturdebatte im Jahr 2005; Diffamierung von Muslimen als „integrationsunwillig“ bei Thilo Sarrazin (vgl. *ak* 544); Sharia als „eigenes Gesetz“, das angeblich das Grundgesetz ablösen solle; die Parallelgesellschaftsdebatte.

Zweitens: Der Journalist Otto Glagau erläutert im Vorwort der Erstausgabe der ab 1880 erschienenen Zeitschrift *Der Kulturkämpfer* das Programm der Zeitschrift wie folgt: Es „ist aber inzwischen ein wirklicher natürlicher Kulturkampf heraufgezogen. Es handelt sich um die Erhaltung Deutscher Art und Deutscher Sitte gegenüber einem fremden Stamme, der mit seinem Wesen und Treiben alles überwuchert und unsere ganze Kultur bedroht.“ *Parallelen:* Samuel P. Huntington: „Kampf der Kulturen“; Kulturalismus als postmoderner Neorassismus.

Drittens: Analysiert man Zeitungen und Zeitschriften wie z.B. *Die Gartenlaube* oder die *Kreuzzeitung*, so finden sich gehäuft Passagen wie die folgenden: „Die Kinder Israel vermehren sich in Berlin ebenso heftig wie einst in

Aegypten“, und „90 Prozent der Gründer und Börsianer sind Juden“. *Parallelen* z. B. Bei Sarrazin: „Auch Einzelhandel und Banken waren (vor 1933) größtenteils in jüdischem Besitz“, um später dann fortzufahren: „Die Araber und Türken haben einen zwei- bis dreimal höheren Anteil an Geburten, als es ihrem Bevölkerungsanteil entspricht“.

Viertens: Im 19. Jahrhundert werden „die Juden“ verstärkt als omnipotente Verschwörer dargestellt, welche die Weltherrschaft an sich reißen wollen und hierfür noch das religiös verbriefte Recht besäßen, „Andersgläubige“ und „Ungläubige“ zu belügen, zu betrügen, zu täuschen und zu unterwerfen. *Parallelen:* Sie finden sich in grotesken Unterwanderungsszenarien im Blog *Politically Incorrect* sowie in der diffamatorischen Auslegung der muslimischen Taquia („Notstandsrecht“) als Täuschungs-, Verstellungs- und Betrugsrecht gegenüber Andersgläubigen.

Fünftens: Die jüdische Religion wird in den mit hohen Auflagen verbreiteten antisemitischen Schriften des wilhelminischen Kaiserreichs als aggressiv, boshaft, kalt und inhuman sowie als nicht modernisierungsfähig diffamiert. Eine pseudowissenschaftliche Berechtigung hierfür erfolgt durch „Belege“ anhand von Stellen aus Tora und Halacha, ohne deren Sinn, Kontext, historische Bedeutung oder Auslegungspraxis auch nur zu kennen oder zu prüfen. *Parallelen:* Die Flugschrift der *Aktion 3. Welt Saar* (Herbst 2008) mit dem Leitzitat: „Es gibt viele moderate Moslems, doch *der Islam* selber ist nicht moderat“; die „Koranexegese“ sogenannter selbsternannter „Islamkritiker“; die Ablehnung gemeinsamer jüdisch-muslimischer Bräuche wie das Schächten und ihre Diffamierung als tierfeindlicher Ritus, die Darstellung des Islam als herrschsüchtige „Unterwerfungsreligion“.

Sechstens: Analysiert man komparatistisch Teildebatten, so ist die Parallele zwischen den „Synagogenbaustreitigkeiten“ sowie der „Moscheebaudebatte“ offensichtlich, auf die bereits Ian Leveson sowie Salomon Korn hinweisen. Die im Zeitalter von Historismus und Orientalismus im neoislamischen Stil gebauten Synagogen wurden von antisemitischer Seite als „undeutsch“ sowie als „nicht in das Ortsbild passend“ ausgegrenzt. Konservative Kräfte erhoben die Forderung nach Kontrolle der Talmud-Schulen, nach Übersetzung religiöser Texte sowie von Predigten in die deutsche Sprache. *Parallelen:* Diffamierung von Moscheen als „fremd“, Instrumentalisierung von Bestimmungen des Baurechts, lokale Verhinderungsstrategien gegen Moscheebauten etc.

Siebtens: Es ist auffallend, dass sowohl der Berliner Antisemitismusstreit der Jahre 1879 bis 1881 als auch der islamfeindliche aktuelle Diskurs in Zeiten einer vergleichsweise eher als „Integrations- und Gleichstellungsphase“ zu bezeichnenden Epoche stattfanden bzw. -finden. Die „Fremdenfeinde“ stören sich gerade nicht an „desintegrativen Tendenzen“, sondern eher am Maß der bereits erreichten Integration und Normalität. Auch wenn sie vorgeben, „desintegrative Entwicklungen“ zu kritisieren, befürchten sie eher einen fortschreitenden Normalisierungsprozess, in dem assimilative Forderungen und Tendenzen durch Bereicherung aus gegenseitigem Einfluss und Befruchtung abgelöst werden (vgl. die „Antisemiten-Petition“ von 1880, welche die Aufhebung der Gleichstellung jüdischer Bürger in Deutschland forderte!).

Achtens: Es verwundert folglich nicht, dass – komparatistisch betrachtet – die Träger beider Diskurse aus der wissenschaftlichen, publizistischen und politischen Elite des Landes stammen und die Funktion der Debatte maßgeblich darin bestand bzw. besteht, die Diskussion in gehobene Schichten, das Bildungsbürgertum, die intellektuelle Linke, liberale Kreise und die Universitäten hineinzutragen („Elitenrassismus“).

Neuntens: Die Islamfeinde („Islamkritiker“) ähneln auch im Umgang mit ihren Gegnern ihrem antisemitischen Vorbild Heinrich von Treitschke. Wie dieser hegen sie nicht nur eine Verachtung für Zuwanderer und ihre Kultur, sondern sie hassen noch viel stärker die „(liberalen) Gutmenschen“, die der Gefahr der „Judaisierung“ bzw. „Islamisierung“ nicht entgegentreten und die der Bedrohung der „jüdischen“ bzw. „muslimischen Verschwörung“ nicht ins Auge blicken. Seinen Hass bringt Heinrich von Treitschke in der Losung „Die Juden sind unser Unglück“ zum Ausdruck, für die Islamfeinde von heute ist dies der Ausspruch „Der Islam ist das Problem“.

Zehntens: Der Berliner Antisemitismusstreit markiert zugleich den Übergang zum modernen Rassenantisemitismus. Als Transformationsprozess mischt er Neues mit Altem, christlich-inspirierte Judenfeindschaft, Fremdenfeindlichkeit und sozialdarwinistischen Rassismus. Auch die moderne Islamfeindlichkeit speist sich aus heterogenen Quellen, zu denen nicht zuletzt die christliche Islamfeindlichkeit zählt. Zwar mag der protestantische Hofprediger Adolf Stöcker um Dimensionen hassgetränkter gewesen sein, doch auch der evangelisch-lutherische Theologe Wolfgang Huber hat die Hassschriften Martin Luthers zum Islam („Reichsfeinde“, „gewalttätige Häretiker“) nicht nur gelesen, sondern singt das ursprünglich gegen den Islam gerichtete Lutherlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ freudig mit. Die noch immer nicht zurückgezogene Islam-Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland „Klarheit und gute Nachbarschaft“ ist kein Dokument der christlichen Versöhnung, sondern rauschendes Wasser auf die Mühlen des „Islam-Bashing“.

Wissenschaftlich vergleichen bedeutet dabei nie gleichsetzen; wie weit der Vergleich trägt, wird erst noch zu prüfen sein. Welche Erkenntnisse und Lerneffekte lassen sich aber bereits jetzt konstatieren bzw. vermuten? *Erstens:*

Von elementarer Bedeutung ist natürlich die Frage nach den Ursachen der konstatierten Analogien. Die Antwort verweist auf den äußerst erschreckenden Tatbestand, dass antisemitische Stereotype, Theoreme und Argumentationsmuster nie wirklich ernsthaft aufgearbeitet und zurückgewiesen wurden, so dass sie nahezu problemlos auf eine andere Opfergruppe transferierbar bzw. duplizierbar sind. *Zweitens*: Die Feststellung der bereits auf den ersten Blick überraschenden Tiefe vergleichbarer Ausgrenzungsmechanismen verdeutlicht, dass der Antisemitismus in dieser Gesellschaft weiterhin voll präsent und tief verwurzelt ist sowie generationenübergreifend internalisiert wurde. *Drittens*: Der Antisemitismus des Kaiserreichs war in seiner Intensität und Verbreitung um ein Vielfaches größer dimensioniert als die heutige Islamfeindlichkeit. Durch einen legitimen Vergleich darf dieser posthum nicht in einem milderen Licht erscheinen oder dadurch gar entlastet werden. *Viertens*: Da es sich bei vielen islamfeindlichen Topoi ursprünglich um antisemitische Muster handelt, ist die Gefahr groß, dass diese, stoßen sie nicht zügig in unserer Gesellschaft auf entschiedenen Widerstand, auch das antisemitische Potenzial verstärken. *Fünftens*: Eine didaktische Aufarbeitung des Vergleichs kann nicht zuletzt dabei helfen, antisemitische Tendenzen von Teilen muslimischer Jugendlicher reflektieren und aufarbeiten zu lassen sowie zurückzuweisen.

Achim Bühl, Prof. Dr. phil. Habil., Professur für Soziologie mit den Schwerpunkten Migrationssoziologie und Islamwissenschaften, Techniksoziologie und Zukunftsforschung an der Beuth Hochschule für Technik Berlin

Literatur

- 1 Wolfgang Benz: Antisemiten und Islamfeinde. Hetzer mit Parallelen. *Süddeutsche Zeitung*, 4.1.10
- 2 Henryk M. Broder: Sind Muslime die Juden von heute? *Die Welt*, 13.1.10
- 3 Neue Feindschaft, alte Muster. Erziehungswissenschaftler: Islamophobie und Antisemitismus sind vergleichbar Micha Brumlik im Gespräch mit Britta Bürger. *Deutschlandradio Kultur*, 28.1.10
- 4 Siehe vor allem: Wolfgang Benz (Hg.): Islamfeindschaft und ihr Kontext. Dokumentation der Konferenz „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“, Berlin 2009, sowie zu grundlegenden Gedanken bezüglich des Verhältnisses von Antisemitismus und Islamfeindlichkeit vor allem: Sabine Schiffer/Constantin Wagner: Antisemitismus und Islamophobie. Ein Vergleich, Wassertrüdingen 2009

8| Kritik der Kulturalisierung in der „Interkulturellen Pädagogik“

Christian Galati

[Aus: PI-RAT. Politische Information der FachschaftsRäte Erziehungswissenschaft - No 9. - 10/10. Uni Hamburg]

„Interessanter als Theorie ist schlicht und einfach, die Welt zu verändern. Was wiederum nicht ohne Theorie geht. Die Welt ist kein transparenter Gegenstand, der sich ohne intellektuelle Anstrengung erkennen lässt (...) Das Ziel besteht darin, das dadurch gewonnen Verständnis in eine veränderte Praxis einfließen zu lassen.“ (Stuart Hall)

1. Einleitung

Jüngere Zeitdiagnosen beschreiben moderne Gesellschaften aufgrund sozialer Wandlungsprozesse und weltweiter Wanderungsbewegung als Ort, in dem es zu einer Pluralisierung der sozialen Kontexte, Lebensstile und Selbstverständnissen gekommen ist. Eine normative Sicht auf dieses Phänomen der unterschiedlichen Lebensformen – wie sie in der Interkulturellen Pädagogik zu finden ist - wollen diese Differenzen grundsätzlich anerkennen und als Ausbildung von Fertigkeiten begreifen, die in der wechselseitigen Kommunikation und in Bildungskontexten wichtig sind. Vor dem Hintergrund bekommt die „interkulturelle Bildung“ einen zentralen Stellenwert in der (Welt-)Gesellschaft, die den Verstehensprozess und die Kommunikation untereinander ermöglichen kann. So sind nach Auernheimer die leitenden Motive der Interkulturelle Pädagogik für die „Gleichheit aller – ungeachtet der Herkunft, die Haltung des Respekts für Andersheit, die Befähigung zum interkulturellen Verstehen und die Befähigung zum interkulturellen Dialog“ (Mecheril, 2009) kennzeichnend.

Das Grundproblem der Interkulturelle Pädagogik ist jedoch, dass sie zwar pädagogisch auf die kulturellen Differenzen adäquat reagieren will, diese spezifische Verschiedenheit jedoch immer auch schon setzt. Zudem wird als Erklärung für Phänomene der Differenz lediglich die Kategorie Kultur verwendet. Die Fokussierung und der Anerkennung der „Kultur“ in der Interkulturellen Pädagogik ist in jüngster Zeit von antirassistischer und migrationspädagogischer Seite kritisiert worden. So wurde u.a. die kulturalistische Reduktion migrationsgesellschaftlicher Phänomene, die Essenzialisierung von kultureller Zugehörigkeit und die Vernachlässigung von Neorassismus/ Kulturrassismus kritisiert.

Zudem ist insbesondere in der Praxis faktisch festzustellen, dass immer *dann* „interkulturelle Bildung“ angefragt wird, wenn es *irgendwie* um „Migrant_innen“ geht. So erscheint dass „das interkulturelle“ eine Art Sonderkompetenz für (pädagogisch tätigen) Professionelle ist, um mit einem bestimmten Klientel zurechtzukommen. Dies Vorstellung bleibt bestehen, auch wenn dies in der theoretischen Konzeptionalisierung der Interkulturellen Pädagogik eigentlich nicht gewollt ist. Denn der akademische Fachdiskurs der Interkulturellen Pädagogik hatte sich in der Abgrenzung zur „Ausländerpädagogik“ darum bemüht die (defizitorientierte und paternalistische) Zielgruppenorientierung zu überwinden, um zu einem allgemeinen Stellenwert von kulturelle Differenz zu kommen. Das Gegenteil lässt sich jedoch insbesondere in der Praxis beobachten: Nach Mecheril befördert/reproduziert aufgrund dieser selektiven Inanspruchnahme, und weil es im hegemonialen Diskurs eine starke Verknüpfung von „interkulturell“ und „Migranten“ / „Ausländer“ gibt, die Interkulturelle Pädagogik unter der Hand die Paradigmen der „Ausländerpädagogik“. Sie trägt (durch ihre interkulturellen-Sonderbehandlung in der Praxis) damit, zum Prozess des „Othering“(I.) bei. In Deutschland geborene und aufgewachsene „deutsche“ Jugendliche, werden – weil man ihre vermeidlich „andersartige“ Kultur anerkennt – markiert, und zu Fremden in ihrem 'eigenen' Land gemacht.

Wie ist das möglich? Ich werde nun im weiteren genauer auf die Kritik der Kulturalisierung innerhalb der theoretischen Konzeption der Interkulturellen Pädagogik eingehen. Ich orientiere mich dabei an den Ausführungen von Paul Mecheril, welcher diese in seiner Konzeption einer „rassismuskritischen Migrationspädagogik“ dargelegt hat. Dabei geht es mir nicht darum zu sagen, dass alle Pädagog_inne die interkulturelle Ansätze benutzen unkritisch sind oder, dass alle Interkulturellen Konzepte grundsätzlich falsch und damit unbrauchbar seien.

2. Essenzialisierung kultureller Zugehörigkeiten und Differenz

Oft wird in Ansätzen der interkulturellen Pädagogik „Kultur“ nicht als eine Arena verstanden, in dem Kämpfe um die Definition von Symbolen und Praxen stattfinden, sondern in Anlehnung an Levi-Strauss in einer

strukturalistischen Sicht als *Orchester*; in dem es – um in dieser Bildsprache zu bleiben - eine Partitur bzw. „Kulturstandards“ gibt. Der Bezug auf kulturelle Differenz tendiert dabei zu einem binären Schema, in der es (nur) eine Übereinstimmung oder nicht-Übereinstimmung geben kann. Durch diese metaphysische Vorstellung von Kultur haben erstens die Teilnehmer_innen keine andere Wahl als mitzuspielen und zweitens versucht man als *Kultur-Orchester 'Anderen'* aus den Weg zu gehen, weil es sonst zu *Misstönen* kommen könnte.

Diese Sichtweise ignoriert jedoch die alltäglichen nicht- konflikthaften Begegnungen von vermeintlich kulturell- unterschiedlichen Personen. Zudem konzipiert man „kulturelle Identität“ stark deterministisch und kann weder das Individuum als fremd *und* nicht-fremd bestimmen noch die Spannung und Widersprüche im Verhältnis Individuum und Kultur.

Kultur, Nation, Ethnizität

Die oben genannte Kritik knüpft daran an, dass in einigen Interkulturellen Ansätzen (und insbesondere in der Praxis) der Kulturbegriff mit den Begriffen Nationalität und Ethnizität verknüpft oder sogar gleichgesetzt wird. Ansätze bei dem es um die Konfrontation mit „fremden Kulturen“ geht, tragen somit nicht selten zu einer Affirmation der geschichtlichen Konstruktionen von national-ethnischer Unterschieden bei, und reproduziert die binäre Unterscheidung zwischen „Wir“ und „Ihnen“. So wird in Interkulturellen Bildungseinheiten Wissen über Landesgeschichte und kulturellen Praxen „der Türken“ und „der Italiener“ vermittelt und eben nicht der subjektive Sinn von Handeln in einer spezifischen gesellschaftlichen Situation verstehbarer.

So lautet der zentrale Vorwurf des Transkulturell Ansatzes, dass die Inter-kulturelle Sichtweise nicht in der Lage sei Phänomene der Vermischung und Hybridisierung zu erfassen. Zudem sei das - in der interkulturellen Pädagogik oft verwandte - klassische Kulturmodell deskriptiv nicht richtig und normativ gefährlich, weil dies dazu zu tendieren würde, Kultur als etwas sich selbst erhaltendes homogenes zu verstehen, und damit die im Zuge der geschichtlichen Entwicklung entstandenen Imagination von Innen und Außen reproduzieren würde.

3. Kultur als Rassekonstruktion

Wenn Kultur als etwas statischen, unveränderliche und wesenhaftes im Zusammenhang von größeren Menschengruppen konzipiert wird „*liegt der Rede und dem Gebrauch von „Kultur“ ein Verständnis zugrunde, was äquivalent zu Rassenkonstruktionen ist*“ (Kaplaka/Mecheril S. 87). Der Kulturbegriff ersetzt dabei den Begriff der „Rasse“. Die ‚fremde Kultur‘ wird, wie bei der „Konstruktion der Rasse“ (Bundschuh, 2001, S.3) als eine Art Naturgemeinschaft angesehen und den Individuen dieser Gemeinschaft bestimmte unveränderliche Charaktermerkmale zugeschrieben,

die nicht mit anderen kompatibel seien und damit der Ausschluss von sozialen und materiellen Privilegien legitimiert. Diese neuere Form des Rassismus wird in Anlehnung an Etienne Bailbar auch „Rassismus ohne Rassen“, Neorassismus oder Kulturrassismus genannt. Die „Kulturelle Differenz“ wird in diesen Diskursen dabei wie in kolonial-rassistischen Praxen dazu benutzt, um z.B. die „nützlichen Anderen“ von den „nicht nützlichen Anderen“ (bzw. heute die „Integrationsfähigen“ und „Integrationsunfähigen“) zu markieren. Die Debatte um die sogenannte „deutsche Leitkultur“ und doppelte Staatsbürgerschaft, waren Debatten die - auch wenn dies politisch Verantwortliche nicht beabsichtigten - an solche Diskurse angeknüpft haben. In der Öffentlichkeit wird dann natürlich nicht mehr (weil dies aufgrund der historischen Erfahrungen politisch nicht mehr sagbar ist) eine „rassische Reinheit“ gefordert, sondern eine vermeintliche authentische „kulturelle Identität“ mit spezifisch „deutschen Tugenden“. Eine wesentliche Gemeinsamkeit von Kultur- und biologischen Rassismus ist – und das macht die Funktionalität innerhalb kapitalistischer Unterdrückungs-verhältnisse deutlich - die Naturalisierung politisch-gesellschaftlicher Verhältnisse.

4. Kulturalistischer Reduktionismus

Auch wenn kritische Vertreter der Interkulturellen Pädagogik die Überbetonung der „kulturellen Differenz“ selbst kritisieren, ist schon durch den Namen „Interkulturellen Pädagogik“ eine reduktionistische Sichtweise angesagt, der kaum zu entkommen ist. Denn der Mehrdimensionale Raum und die Komplexität der gesellschaftlichen Differenzen und Ungerechtigkeiten, welche das Subjekt konstituieren und reproduzieren, sind mit Nichten mit nur der Dimension Kultur erklärbar. So wird in der „Interkulturellen Pädagogik“ (mindestens) die Dimensionen der Schicht- bzw. Klassenzugehörigkeit und das soziale Geschlecht vernachlässigt. Denn „*weder die ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit an sich, der sozial-ökonomische Status noch etwas das soziale Geschlecht definiert*

Einzelnen, vielmehr sind diese als perspektiveabhängige und kontextspezifische, temporäre Verdichtung in einer sozialen Landschaft zu versteh, die durch Achsen der Ungleichheit und Ungerechtigkeit beschrieben wird.“ (Mecheril S. 118 Einführung in die Migrationspädagogik. 1994)

5. Fest-Stellung des Anderen

Zunächst einmal ist auch wenn diese in Interkulturellen Ansätzen nicht explizit genannt ist relativ klar wer als Anderer gemeint ist, nämlich die Menschen welche nicht zum fiktivem „natio-ethno-kulturellen“-Wir (2.) gehören. Diese spezifische Andersheit knüpft - psychoanalytisch gesprochen – an xenophobe und exotischer Faszinationen an. Die „Geanderten“ (Kaplaka) werden nicht mehr als Subjekte wahrgenommen, die sich darstellen können, sondern zum Objekt der Faszination oder Angst. Eine Möglichkeit um die objektivierende Fixierung des Anderen in dominante Kategorien abzumildern wäre den Anderen zu verallgemeinern, wodurch das Eigene als das Andere erkennbar wird. Denn Fremddiagnosen und Erfahrungen sagen mehr über den aus der dies diagnostiziert, als über den der als „fremd“ erfahren wird.

6. Ort der Differenzkonstruktion

Oft wird der gesellschaftliche, institutionelle kulturellen und Interaktive Kontext in denen kulturelle Zuschreibungen oder Selbstbezeichnungen entstehen nicht thematisiert. Es scheint so als sei nicht mehr von Bedeutung in welchem sozialen Raum „kulturelle Differenz“ erzeugt wird, sondern nur noch das „Differenzprodukt“. Der Prozess des Unterscheidens tritt somit in den Hintergrund und wird mit „dem Unterschied“ (an sich) gleichgesetzt, welcher dann anerkannt wird. Insbesondere in Bildungsinstitutionen, in denen das Unterscheiden eine besondere Rolle spielt muss, dies kritisch reflektiert werden.

Kritisches Resümee

Will Pädagogik die kritisierten Aspekte der Kulturalisierung nicht reproduzieren und Menschen „ändern“, müssen Theoretiker_innen und Praktiker_innen der Pädagogik, diese als ein politisches Fach verstehen. Es geht also darum sich bereits im Studium mit kritischen Theorien der Pädagogik auseinander zusetzen, und z.B. die spezifische Funktion des Faches innerhalb der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu reflektieren. Dabei sollten Pädagog_innen im Migrationskontext Deutschland, die „interkulturelle Bildung“ nicht als Heilsversprechens verstehen, mit der durch Kulturalisierung und Pädagogisierung die gesellschaftlichen Widersprüche „gelöst“ werden könnten. Also sich kritisch mit hegemonialen Diskursen (z.B. über „Kultur“) auseinandersetzen, und sich nicht als schneller „Problemlöser“ anzubieten, sondern und im Sinne von Max Horkheimer eine kritisches Denken praktizieren.

Kritisches Denken ist dabei nicht darauf gerichtet irgendwelche „Missstände“ abzustellen, weil diese als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbau verknüpft sind und deswegen auch die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser Ordnung gelten, als selbst verdächtig und keineswegs als außer-pädagogische Voraussetzungen, mit denen es nichts zu schaffen hätte zu begreifen.

Für die pädagogische Praxis bedeutet das Räume geschaffen werden müssen, in denen verstärkt die Zusammenhänge zwischen pädagogischem Handeln und den strukturellen Rahmenbedingungen des Handelns hergestellt werden. Dann erst können die Widersprüche und Dilemmata zum Vorschein gebracht werden um sie kollegial zu thematisieren und reflektieren. Diese Reflexion kann jedoch nicht einfach eingefordert werden, sondern ist eine über Ausbildung und Erfahrungswissen ermöglichter Habitus, der zu einer interpretativen Praxis der Kritik in der Lage ist.

Dabei sollte insbesondere ein kritisch-reflexives Verständnis von Kultur entwickelt werden. Also Kultur nicht als homogen und essentiell zu verstehen, sondern als historisch entstandenes heterogenes Konstrukt zu begreifen, in dem es symbolische Kämpfe um Definitionen gefochten werden, und die rechtlichen, politischen, ökonomischen, geschichtlichen und rassismuskritischen Aspekte, die „Kultur“ in einer Migrationsgesellschaft hervorbringt, berücksichtigen.

Es muss also regelmäßig Zeit geben in denen sich Pädagog_innen z.B. in Form von Team-Supervisionen und Fortbildungen sich selbst-reflexiv mit dem Verhältnis von Kultur und Struktur auseinandersetzen. Und dabei die

Frage erörtern unter welchen Bedingungen und Machtkonstellationen kulturelle und ethnische Dimensionen an Bedeutung gewinnen. Und dabei die mehr oder weniger verborgenen Alltags und Erziehungswissenschaftlichen Wissensbestände über „die Kultur“ der Migrationsanderen, einerseits auf Individuelle und Teambezogener Ebene zu reflektieren und andererseits, in wie weit dieses (Kultur)Wissen im institutionellen Kontext eine Rolle spielt oder in dieser eingeschrieben ist. Also nicht so sehr danach zu fragen ob es nun „die kulturelle Differenz“ (an sich) gibt, sondern eher danach zu fragen wer und mit welchem Zweck im pädagogischen Kontext die Dimension Kultur benutzt, und was damit erklärt werden soll.

In dem Sinne wäre ‚Interkultureller Kompetenz‘ eher als eine suchende Haltung, bezüglich der Relevanz von Kultur in konkreten Situationen zu verstehen, um eine Sensibilisierung für Kulturalisierung und ihre Funktionalität für Pädagog_innen und ihre herrschaftsstabilisierende Funktion zu reflektieren.

Anmerkungen

1. Den ‚Fremde/Andere‘ gibt es nicht an sich, sondern er ist eine historische entwickelte Imagination und entsteht durch Praxen, die in bestimmten historisch-gesellschaftlichen Bedingungen entworfen werden. Fremdheit ist demnach nichts Feststehendes oder objektives, sondern wird in Institutionen und durch die darin Tätigen in unterschiedlichsten Sorten selbst mit hergestellt. Der bestimmte Umgang mit ‚Anderen‘ macht diese erst zu diesen ‚Anderen‘, mit denen man dann versucht professionell / pädagogisch umzugehen. Gelingt dies in der pädagogischen Praxis nicht, so ist das postulierte Anders-sein eine nahe gelegte Erklärung dafür.

Kalpaka schlägt - in Anlehnung an den Begriff des ‚Othering‘ aus dem angelsächsischen Kontext – das Wort ‚Andern‘ oder ‚Geanderte‘ vor, um den Prozess des zu fremd gemachten Personen zu verdeutlichen. Ähnliches bezweckt der von Paul Mecheril eingebrachte Begriff des ‚Migrationsanderen‘ und ‚Nicht-Migrationsandere‘. Auch hier geht es darum, dass Fremdheit und Anderssein nicht etwas objektives darstellt. *„Migrationsandere“ stellt eine Konkretisierung politischer und kultureller Differenz- und Dominanzverhältnisse dar; mit denen sich Pädagogik dann beschäftigt, wenn sie sich Migrationsphänomenen zuwendet. „Migrationsandere“ ist eine Formulierung, die auf die Charakteristika der Prozesse und Strukturen verweist, die „Andere“ herstellt“(...) „Wichtig ist es, den Konstruktionscharakter der Rede von „Migrationsanderen“ nicht aus den Augen zu verlieren. „Migrationsandere“ ist ein Werkzeug der Konzentration, Typisierung und Stilisierung, das auf Kontexte, Strukturen und Prozesse der Herstellung der in einer Migrationsgesellschaft als Andere geltende Personen verweist.“ (Mecheril S. 17)*

2. ‚Natio-ethno-kulturelle‘ Zugehörigkeit ist ein Begriff der auf das Problem der alltäglichen Bezeichnung und Unterscheidungspraxen z.B. von ‚deutsch‘, ‚türkisch‘, ‚spanisch‘ reagiert. Der Begriff versucht der Tatsache Rechnung zu tragen, dass auch wissenschaftlich die Begriffe ‚Nation‘, ‚Ethnie‘ und ‚Kultur‘ verschwimmen und aus diesen Unklarheiten Imagination, Unterstellungen und sehr groben Zuschreibungen wie ‚deutsch‘, ‚türkisch‘ entstehen. *„Die Imagination des natio-ethno-kulturelle „wir“ ist häufig damit verknüpft, dass Differenz nach außen projiziert wird. Das Andere des natio-ethno-kulturellen „Wir“, das „Nicht-Wir“, zeichnet sich in der Fantasie, die dieses „Wir“ ermögliche, dadurch aus, dass es nicht hierher, an diesen Ort gehört und deshalb hier vermeintlich legitimerweise über weniger Rechte verfügt.“(...) „Der Ausdruck ruft in Erinnerung, das die sozialen Zugehörigkeiten, für die Phänomene der Migration bedeutsam sind, von einer diffusen, auf Fantasie basierten, unbestimmten und mehrwertigen „Wir“ Einheit strukturiert werden“ (Mecheril Migrationspädagogik S. 14)* Aus Erziehungswissenschaftlicher Perspektive ist dabei interessant, in wie weit Bildungsinstitutionen und pädagogische Praxis diese ‚natio-ethno-kulturelle‘ Ordnung (re)produziert und welche Möglichkeiten der Schwächung dieser Zugehörigkeits-Ordnung entwickelt werden können.

Literatur

Paul Mecheril ‚Einführung in die Migrationspädagogik‘ 2009

Annita Kalpaka ‚Institutionelle Diskriminierung im Blick Von der Notwendigkeit Ausblendungen und Verstrickungen in rassismuskritischer Bildungsarbeit zu thematisieren‘ In: Rassismuskritik. Band 2 Rassismuskritische Bildungsarbeit. 2009

9| Anerkennung des Anderen als Leitperspektive Interkultureller Pädagogik? Perspektiven und Paradoxie

Paul Mecheril (Universität Bielefeld)

[http://www.projekte-interkulturell-nrw.de/projekte-interkulturell-nrw/such_ja/12down_1/pdf/mecheril.pdf]

In den 80er Jahren des zurückliegenden Jahrhunderts hat sich in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit der Begriff der „Multikulturellen Gesellschaft“ als Beschreibung eines gesellschaftlichen Zustandes kultureller, nationaler und ethnischer Pluralität eingebürgert. Mit diesem Begriff verband sich der Versuch, die Realität einer Gesellschaft zu beschreiben, die sich nicht nur vorübergehend und nicht allein unter einer bestimmten Hinsicht, sondern dauerhaft und unübersehbar aus unterschiedlichen „kulturellen Gruppen“ zusammensetzt.

Nach einer ersten Euphorie, im Zuge derer der Ausdruck eher naiv benutzt werden konnte, sind sehr schnell etliche Probleme benannt worden, die sich mit dem Begriff verbinden. Der erste Teil der Ausführungen des vorliegenden Textes widmet sich nun solchen Problemen des Konzeptes „Multikulturellen Gesellschaft“, die für die Konstruktion des Anderen verantwortlich sind. Anschließend wird zu fragen sein, was in Abgrenzung zu der fixierenden Erschaffung und Bestärkung des Anderen im Multikulturalismus eine „Anerkennung des Anderen“ bedeuten kann. Im dritten Teil gehe ich auf Paradoxien und Grenzen ein, die sich mit dem Versuch der Anerkennung verbinden.

a) Fixierende Konstruktion des Anderen im Multikulturalismus

Prinzipiell ist das Nachdenken über Bezeichnungen und über sie vermittelte Verständnisse insofern wichtig, als Begriffe und Konzepte Gegenstandsbereiche konstituieren. Wenn wir feststellen, dass wir in einer Realität der Differenz leben, hat dies andere Handlungskonsequenzen als wenn wir aussagen, dass wir in einer Welt der Gemeinsamkeit oder auch in einer Welt der Ungleichheit leben.

Sozialwissenschaftliche Diagnosen über gesellschaftliche Sachverhalte haben soziale Folgen und sind mithin als soziale Phänomene zu betrachten. So ist beispielsweise aus der Pädagogik und insbesondere der sogenannten „Ausländerpädagogik“ bekannt, wie aus Diagnosen etwa über Identität(sdiffusion) und Kultur(konflikt) professionelle Begriffe und Handlungskonzepte erwachsen, die einerseits Defizit-Bilder über Migrantinnen und Migranten festschreiben, andererseits strukturelle Bedingungen der Entstehung potentieller individueller Belastungen ausblenden.

Der Begriff der „Multikulturellen Gesellschaft“ ist eine Diagnose über den Sachverhalt gesellschaftlicher Pluralität und Diversität, der erkenntnisbezogene, aber auch soziale Folgen hat, welche insofern problematisch sind, als sie Vorstellungen und Bilder von „kulturell“ oder „ethnisch“ Anderen zeichnen, die diese Anderen in ihrer Handlungsfähigkeit eher einengen als unterstützen. Allgemein kann der Begriff Multikulturalität dahingehend problematisiert werden, dass mit ihm eine Festschreibung und ein Starkmachen von Unterschieden – etwa auf der Ebene von Nation oder Ethnie - betrieben wird. Der Kulturbegriff in der Rede von Multikulturalität ist häufig schlicht mit Nationalität verknüpft. Kulturelle Zugehörigkeit wird über nationale Zugehörigkeit definiert. Damit trägt der Begriff Multikulturalität zur Stärkung des nationalstaatlichen Denkens bei, das „Wir“ und „Nicht-Wir“ - gelegentlich in einer fraglosen Art und Weise – als Funktion nationalstaatlicher Zugehörigkeit begreift. Eine multikulturelle Gesellschaft besteht aus nationalen Gruppen. Durch diese Perspektive wird die Bedeutung des Nationalen für die Unterscheidbarkeit von Gruppen in den Vordergrund gerückt. Eine andere Assoziation ist die mit Ethnizität. Multikulturelle Gesellschaften bestehen in dieser Variante aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen. Hier wird mit dem Begriff der multikulturellen Gesellschaft ein Starkmachen des Ethnischen, der ethnischen Differenz betrieben, was zuweilen das Ethnische erst erzeugt.

Wenn wir von Multikulturalität reden, dann gehen wir davon aus, dass es Differenzen gibt und bestärken in der Rede von den Unterschieden diese Unterschiede. Die multikulturelle Gesellschaft besteht aus Türken, Italienerinnen, Deutschen, Marokkanern ..., und diese Rede ist darauf angewiesen, dass die konstatierte Unterschiedlichkeit, die Distinktion der Personengruppen gewahrt bleibt. Im Rahmen dieser Differenzfeststellung wird der und die Andere als national, kulturell und oder ethnisch anders erkannt. Die Multikulturelle Gesellschaft unterscheidet, indem sie durch die Brille nationaler, ethnischer und kultureller Differenzen schaut und das Andere als national, ethnisch und oder kulturell anders konstruiert: Nationalisierung – also das Unterscheiden zwischen „Wir“ und „Nicht-Wir“ in einer nationalen Semantik -, Ethnisierung – also der Prozess der Zuschreibung

ethnischer Zugehörigkeit – und Kulturalisierung – der Prozess, in dem die kulturelle Herkunft und Position von Menschen als hervorstechendes und prägendes Merkmal für Identität und Verhalten dieser Person angesehen wird – sind die bekannten Verfahren der Erzeugung des Anderen im Multikulturalismus.

Diese Festlegungen und Fokussierungen sind insbesondere dann problematisch, wenn „Kultur“ oder ethnische oder nationale Gruppenzugehörigkeit auf bloße Inhaltlichkeit reduziert und wenn der Unterschied zwischen Personengruppen ganz auf Unterschiede zwischen kulturellen Praktiken beschränkt wird. Dies ist aber eine ganz unzutreffende Perspektive auf soziale Verhältnisse, blendet sie doch die Dimension der ökonomischen, politischen, sozialen und rechtlichen Ungleichheit aus. In dieser Ausblendung wird eine spezifische Festlegung des und der Anderen betrieben. In einer multikulturellen Gesellschaft ist klar, wer die je Anderen sind, es sind jeweils die, die nicht zu meiner „Kultur“ gehören, die Türkinnen, Italiener, Deutschen, Marokkanerinnen ... Hierbei kann diese Konstruktion des und der Anderen sowohl xenophob, motiviert sein: Der konstruierte Andere wird zurückgewiesen, weil seinem konstruierten Anderssein ein vermeintliches Bedrohungspotential innewohne. Aber auch – was wir vor allem eher bei den „Ausländerfreunden“ vorfinden – die exotistisch motivierte Fixierung des und der Anderen ist bekannt 1: Die Andere wird dabei ganz auf ihr faszinierendes Anderssein festgelegt, das fortan gehalten ist, den Standards der schillernden, betörenden, beeindruckenden, ablenkenden Andersheit zu genügen.

Das Moment der Exotisierung weist auf ein anderes Kennzeichen des Multikulturalismus hin, dass er nämlich eine Egalität suggeriert, die tatsächlich nicht vorhanden ist. Er unterschlägt, dass im Hinblick auf die Macht zu bestimmen, wer die Anderen sind, die Verhältnisse ungleiche sind. Der Multikulturalismus verhindert die Auseinandersetzung damit, wer die gesellschaftliche Definitionsmacht besitzt, das Andere als Andere zu klassifizieren und zu behandeln. Der Multikulturalitäts-Begriff suggeriert mithin – dies ist eine zentrale Kritik – eine Gleichheit, die nicht vorhanden ist. Multikulturalität kann somit als Begriff verstanden werden, der bestehende Machtunterschiede nicht nur nicht in den Blick nimmt, sondern auch verschleiert.

Zum Teil werden diese Unterschiede auf der Ebene der zugestandenen Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen und Strukturen auch ganz offen in Multikulturalismus-Konzepten bejaht. So heißt Multikulturalismus im Verständnis der sogenannten Neuen Rechten: Wir leben in der Weise in einem pluralen gesellschaftlichen Zustand, dass bestimmten „kulturellen“ Gruppen legitimerweise weniger Rechte und Möglichkeiten der Gestaltung der gesellschaftlichen Realität zukommen als anderen, und diese Ungleichheit soll auch bestehen bleiben.

Mit diesem Multikulturalitäts-Begriff, wird das ungleiche Verhältnis von Mehrheit und Minderheiten bejaht und festgeschrieben. Multikulturalität ist ein Ausdruck, der mit Egalität assoziiert ist. Diese Konnotation und Aura des Ausdrucks hat den Effekt, dass im Zuge einer Multikulturalitäts-Rhetorik der Bestand des Unrechtes gewahrt bleibt.

Eine gewisse Vorsicht – darauf macht die Kritik am Begriff aufmerksam – ist im Umgang mit dem Multikulturalitäts-Begriff somit angeraten. Vorsichtig hat die Handhabe auch deshalb zu sein, weil die Festschreibung der als unterschiedlich begriffenen Kulturen wenig Raum für Veränderung, für Dynamik, für Austausch und Mischung zulässt. Multikulturalität ist ein Begriff, in dem eher eine Bestandsaufnahme der vorhandenen und konstruierten Differenzen vorgenommen wird, als ein Konzept, das Bewegung und Neugestaltung denkt. Multikulturalität ist ein Begriff, der darauf angewiesen ist, dass das Unterschiedene auch unterscheidbar bleibt. Seiner eigenen Existenz zuliebe muss der Begriff also an einer Bewahrung von in traditionellen Termini festgestellten Unterschieden arbeiten.

Vor dem Hintergrund dieser Gefahren und Probleme des Fokus auf „kulturelle Differenz“ könnte es nun nahe liegen, im Rahmen einer Pädagogik, die sich mit Pluralität und Diversität beschäftigt, auf einen Begriff des und der kulturell Anderen zu verzichten, also für eine Pädagogik einzutreten, die ihre Angebote unterschiedslos – in einem universellen Egalitarismus – anbietet.

Mit einem Zitat von Simone de Beauvoir (1968, S.9) will ich aber verdeutlichen, dass der Verzicht auf einen Begriff des Anderen aus der Perspektive der Betroffenen keine Ermöglichung von Handlungen, sondern eine Konservierung der Unmöglichkeit zum Handeln bedeutete: „Wenn man die Begriffe des Ewigweiblichen, der Schwarzen Seele, des Jüdischen Charakters ablehnt, so heißt das nicht leugnen, dass es heute Juden, Schwarze und Frauen gibt: Diese Verneinung bedeutet für die Betroffenen keine Befreiung, sondern nur eine unendliche Ausflucht“.

Eine unendliche Ausrede der Dominanzverhältnisse besteht darin, Juden, Schwarze und Frauen nicht in der durch Dominanzverhältnisse geformten Spezifität ihrer Lebenssituation zur Kenntnis zu nehmen. Und die Verleugnung von Differenz ist ein probates Mittel der Verleugnung, der Verdrängung, der rationalisierenden Abwehr des und

der Anderen. Es hilft also nicht aus der Kritik am Begriff des Multikulturalismus auf ein Konzept des „Kulturell Anderen“ zu verzichten. Denn dieser Verzicht bedeutete eine Ignoranz der auch durch Prozesse der Zuschreibung, der auch über identitäre Optionsverengung erzeugten, in jedem Fall der in Strukturen der Dominanz gebildeten Wirklichkeit des Andersseins 2.

Ich glaube, dass aber die wechselseitige Zurkenntnisnahme und die Frage, wie dies möglich sein soll, eine der zentralen Fragen der theoretischen Debatte über den auch pädagogischen Umgang mit Diversität und Pluralität ist. Die theoretischen Ansätze, die die Frage der Zurkenntnisnahme am deutlichsten benennen und befragbar machen, sind anerkennungstheoretischer Herkunft. Deshalb will ich hier zunächst eine Skizze des Begriffs der Anerkennung des und der Anderen präsentieren, um dann auf einige Paradoxien aufmerksam zu machen, die diesen Ansatz kennzeichnen, nicht, um für die Überwindung der Paradoxien zu plädieren, sondern um herauszustellen, dass es pädagogisches Handeln – auch in interkulturellen Kontexten – jenseits von Paradoxien nicht gibt.

b) Was heißt Anerkennung des Anderen?

Aufgabe zeitgenössischer kritischer Gesellschaftstheorie sei es, so formuliert Seyla Benhabib (1999, S. 13) im Rahmen ihrer im Juni 1997 gehaltenen Max Horkheimer Vorlesungen in Frankfurt am Main, Klarheit über die neue Politik der Identität/Differenz zu gewinnen, innerhalb derer kulturelle und ethnische Gruppierungen Rechte und Handlungsräume legitimer- und traditionellerweise besitzen, aber auch einfordern. Wenn wir uns die, den pädagogischen Bemühungen im Umgang mit Identität/Differenz zugrundeliegenden, Grundkonzepte vergegenwärtigen, dann kann die Entwicklung der Disziplin als eine verstanden werden, die ihre Schwerpunktsetzung von der Betonung der *Assimilation*serfordernis hin zur Herausstellung der Notwendigkeit, universelle *Gerechtigkeitsmaßstäbe* anzuwenden, verlagerte, um schließlich den Prozess der Klärung von Identitäts- und Differenzpolitiken auf den Gedanken der *Anerkennung* zu beziehen. Diese dritte Politik der Identität und Differenz sei hier nun ein wenig genauer betrachtet 3.

Anerkennung umfasst immer zwei Momente, das der Identifikation und das der Achtung. An-Erkennung beschreibt eine Art von Achtung, die auf einem Zur-Kennntnis-Nehmen gründet. Um jemanden zu achten, ist es notwendig, ihn und sie zunächst erkannt zu haben. Und jeder Prozess der identifizierenden Wahrnehmung einer Person leitet zu der Frage über, ob die Identifizierte auch respektiert werden soll und kann.

Auf der Ebene sowohl der Identifikation als auch der Achtung kann nun das Verhältnis von Selbst(an)erkennung und (An)Erkennung durch Andere betrachtet werden: Selbsterkennung und Fremderkennung, Selbstanerkennung und Fremdanerkennung sind zwei Dimensionen sozialer Anerkennung. Hierbei ist davon auszugehen, dass Selbst-Anerkennung sich letztlich nur in Strukturen der Anerkennung durch Andere entwickeln kann. Die Anerkennung durch Andere ist der Selbst- Anerkennung vorgelagert. Missachtungsformen wie Vergewaltigung oder Misshandlung als Gegenteil emotionaler Zuwendung, Entrechtung und Ausschließung als Gegenteil kognitiver Achtung sowie Entwürdigung und Beleidigung als Gegenteil sozialer Wertschätzung (Honneth, 1994; insbes. S. 148ff) verhindern die Ausbildung respektvoller Selbstbeziehungen.

Anerkennung bedeutet nun aber nicht nur, dass allein den Selbstbeschreibungen der Subjekte zu folgen sei. Anerkennung ist nicht schlicht mit wertschätzender Empathie gleichzusetzen, sondern in Anerkennungsprozessen geht es um eine „gerichtete Anerkennung“. Damit ist zweierlei gemeint. Zum einen beziehen sich Anerkennungsprozesse normativ auf solche Lebensformen und –weisen, die das Prinzip der Wechselseitigkeit der Anerkennung von Lebensweisen und –formen nicht außer Kraft setzen. Anerkennungsprozesse können ausschließlich, wollen sie sich selbst nicht aufheben, im grundsätzlichen Rahmen von Reziprozität stattfinden. Zum zweiten geht es bei Anerkennungsprozessen - über eine bloße Nachfolge hinausgehend – immer auch um eine „Anerkennung als“, genauer um eine „Anerkennung als Subjekt“. Die Anerkennungsbemühung ist nicht ungerichtet, sondern bemüht sich um bestimmte Resultate, die um den Begriff der *Handlungsfähigkeit* kreisen.

Es geht – mit Bezug auf das oben angeführte Zitat von Simone de Beauvoir – um die Anerkennung von Frauen, Schwarzen und Juden, so dass sie als handlungsfähige Subjekte in Erscheinung treten, die sich in einer ihnen entsprechenden Art und Weise in unterschiedlichen Sphären der intersubjektiven und sozialen Realität entfalten und darstellen können.

„Subjekt“ spezifiziert das Verhältnis eines Individuums zu einer sozialen Gemeinschaft. Der Ausdruck weist auf keine Substanz hin, sondern ist vielmehr als relationaler Begriff zu verstehen, der Auskunft gibt über die (wandelbare und kontextspezifische) Position, die ein Individuum in einem sozialen Kontext einnimmt und aufgrund derer ihm bestimmte Ansprüche erwachsen. Die relationale Auffassung von Subjekt bringt es als

dynamisches und kontextgebundenes Phänomen zur Geltung. Die Relation, die in dem Subjektbegriff zum Ausdruck kommt, zielt idealer Weise auf zweierlei: zum einen, dass das Individuum (in seinem Status als Subjekt) in unterschiedlichen Sphären der intersubjektiven und sozialen Realität sich selbst entfalten und darstellen kann; zum anderen, dass es an den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen teilnehmen kann, die zum Thema haben und regeln, welche Formen individueller oder gemeinschaftlicher Darstellung (nicht) anerkannt sind und zu vorläufig verbindlichen intersubjektiven Resultaten führen. Diese Anerkennung der Anderen als handlungsfähige Subjekte ist nicht allein darauf bezogen, individuellen Selbstbeschreibungen zu folgen, sondern zielt vor allem darauf, Strukturen zu ermöglichen, in denen Handlungsfähigkeit als Darstellung und Beteiligung in sozialen und intersubjektiven Räumen sinnvoll wird, sich bewährt und entwickeln kann.

Nun können drei analytische Ebenen unterschieden werden, auf denen Individuen den Subjekt-Status erfahren und praktizieren. Diese Ebenen bezeichnen gewissermaßen Sphären der Subjektivität: die politische, soziale und personale Sphäre. Um zu einem vollends entfalteten Subjektstatus zu gelangen, so der idealtypische Ausgangspunkt der Überlegungen, ist es notwendig, in allen drei Sphären als Subjekt zur Kenntnis genommen und geachtet zu werden. Menschen kommt idealerweise der volle Status als Subjekt zu, wenn sie im Rahmen ihrer je relevanten sozialräumlichen Verortung als politisches, soziales und personales Subjekt an-erkannt werden und sich selbst als Subjekte identifizieren und achten.

(a) Anerkennung als politisches Subjekt

Pädagogische Arbeit, die zur Anerkennung von Anderen als Subjekte beitragen möchte, muss sich auch auf die politische Dimension beziehen, weil der Subjektstatus sich letztlich darin konstituiert, in politischen Räumen handlungsfähig zu sein. Es geht hier um die Unterstützung, Stärkung und Ermöglichung von Möglichkeiten der stellungnehmenden Einflussnahme auf relevante Lebenskontexte und Partizipationsstrukturen.

Ein Grundsatz der Moderne besteht darin, dass Individuen – unabhängig von spezifischen Merkmalen, die ihre Identität charakterisieren – auf einer rechtlichen Ebene als gleich in dem Sinne anerkannt werden, als ihnen gleiche Rechte und Pflichten als Mitglieder der Gesellschaft zukommen. Unter dieser Maxime wird die Integration der Gesellschaft dadurch ermöglicht, dass „freie“ Subjekte sich wechselseitig als handlungsfähige und mitbestimmungsbefähigte Mitglieder der Gesellschaft anerkennen. Dieser Form gesellschaftlicher Integration liegt eine Politik zugrunde, die einzelne Individuen als politische Subjekte anerkennt und jedem Subjekt die Möglichkeit bietet, sich als Bürger des Staates an den Auseinandersetzungen der politischen und gesellschaftlichen Willensbildung zu beteiligen und dadurch seine Interessen zu vertreten. Politische Anerkennung des Subjekts ist das demokratische Mittel, mit dem versucht wird, Menschen die Möglichkeit zu geben, ihr Leben selbst zu gestalten, ohne dabei die Gestaltungsentwürfe anderer zu ignorieren.

Im Unterschied zu anderen Gesellschaftsformationen, in denen sich Individuen primär nur im Rahmen von politischen, kulturellen, religiösen oder ökonomischen Zwängen verstehen können, nehmen Individuen in demokratischen Gesellschaften an den Strukturen und Prozessen öffentlicher Meinungsbildung aufgrund ihres Status als politisches Subjekt teil. Das demokratische Subjektverständnis konzipiert das Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft in der Weise, dass Subjekte als handlungsfähige Wesen verstanden werden, die auf die Gestaltung des gesamtgesellschaftlichen Konzeptes, deren Teil sie sind, stellungnehmend Einfluss nehmen.

Das Staatsangehörigkeitsgesetz und das Ausländergesetz bestimmen Kernpunkte der Diskussion über die Anerkennung des Individuums als politisches Subjekt, weil diese Rechte das politische Leben in der Weise organisieren, dass sie festlegen, wer sich politisch an der Entwicklung der Gesellschaft beteiligen darf und wer nicht. Politische Rechte wie z.B. das Wahlrecht, Aufenthaltsrecht oder die Bürgerrechte spielen die vordergründig wichtigste Rolle bei der Verwirklichung von gesellschaftlicher Partizipation. Denn durch politische Beteiligung wird der Zugang zu gesellschaftlicher Einflussnahme gesichert und erleichtert. Freilich sind hier – im Zuge der Erörterung bürgerrechtlicher Beteiligungsformen – neben dem formellen Zugang qua Mitgliedschaft auch informelle Aspekte des Zugangs zum öffentlichen Raum politischen Handelns wirksam. Rassismus und unbenannte Habitushierarchien sind Beispiele für Momente, die Möglichkeiten politischer Handlungsfähigkeit etwa in einem kommunalen Raum oder dem politischen Raum einer Hausgemeinschaft gleichsam jenseits von formellen Regelungen regulieren (genauer Mecheril, 2000).

(b) Anerkennung als soziales Subjekt

Menschen sind soziale Wesen. Im Rahmen sozialer Kontexte entwickeln sie Selbstverständnisse und Praxen der Selbstdarstellung. Die Zugehörigkeit von Individuen zu sozialen Gemeinschaften ist der Hintergrund, vor dem

Individuen das werden, was sie sind. Zugleich ist die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften der Hintergrund dessen, dass Individuen das darstellen, zur Geltung bringen und auch verändern können, was sie sind. Wer etwa im Rahmen eines sozialen Zusammenhangs eine Sprache erlernt, Vorlieben entwickelt oder normative Verständnisse ausbildet, ist darauf angewiesen, will er oder sie diese Sprache, Vorlieben und Verständnisse pflegen, auf diesen Rahmen zurückgreifen zu können. Menschen sind in dem Sinne soziale Wesen, als sie nur als soziale Wesen ihr spezifisches So-Sein ausbilden können. Zugleich sind die Einzelnen auf das Vorhandensein der sozialen Kontexte, in denen sie ihre Identität entwickelt haben, angewiesen, weil sie allein in diesen Kontexten die spezifischen Selbstverständnisse und Selbstpraxen realisieren, aber auch verändern können. Unter einer anerkennungstheoretischen Perspektive wird es somit erforderlich, für Strukturen einzutreten, in denen es Individuen möglich ist, ihren sozialen Subjekt-Status leben zu können.

Die Frage nach sozialer Anerkennung hat unter Bedingungen der Moderne an Bedeutung gewonnen, da in diesem Rahmen das Bemühen um Anerkennung missglücken kann. „Neu“, schreibt Charles Taylor (1993, S.24), „ist daher nicht das Bedürfnis nach Anerkennung, neu ist vielmehr, dass wir in Verhältnissen leben, in denen das Streben nach Anerkennung scheitern kann.“ Stärkung und Sicherung der Kontexte sozialer Zugehörigkeit von Individuen stellt sich im Rahmen anerkennungstheoretischer Ansätze als sinnvolle Perspektive dar. Das Engagement für die Erhaltung von sozialen Kontexten – wie ethnische Gemeinschaften oder Kulturen – darf nun aber in kritischer Absetzung von Taylor und mit Jürgen Habermas (1993) nicht als eine Art ethnischer „Artenschutz“ missverstanden werden, sondern findet seine Legitimation darin, dass erst die Anerkennung von Gemeinschaften garantiert, dass ihre Mitglieder über die Bedingung der Möglichkeit verfügen, sich als je spezifisches soziales Wesen zu verstehen und ihr jeweiliges Verständnis als soziales Wesen zu kultivieren.

Wenn eine pädagogische Perspektive darin besteht, für die Handlungsfähigkeit Anderer einzutreten, dann ist zu beachten, dass Handlungsfähigkeit der und des einzelnen auf soziale Kontexte angewiesen ist, die dem Handlungsvermögen entsprechen. Wichtig ist hier natürlich, soziale Kontexte nicht mit nationaler Kultur gleichzusetzen; es geht also nicht allein um die Diskussion der Frage, inwiefern es erforderlich ist, für die Anerkennung kulturell-ethnischer Gruppen im Sinne eines Engagements für Gruppenrechte einzutreten (zur Diskussion von Gruppenrechten: Kymlicka, 1995), sondern zunächst einmal um die Fähigkeit, den je relevanten sozialen Kontext zu erkennen. Dieser kann durch die Zugehörigkeit zu einer „ethnisch-kulturellen“ Gruppe gerahmt werden, der relevante sozio-kulturelle Kontext kann aber auch in einem Stadtviertel bestehen, in dem die Diversität und Vielfalt von Ethnien und national-kulturellen Minderheiten den Raum bezeichnet, dem das individuelle Handlungsvermögen gewissermaßen antwortet. Mit Bezug auf die Anerkennung als soziales Subjekt ergibt sich als pädagogische Aufgabe somit ein genaues und „fallspezifisches“ Hinsehen, das je neu relevante Zugehörigkeitsräume, aber auch individuelle Zugehörigkeitsverständnisse identifiziert und im Hinblick auf ihre Anerkennbarkeit befragt.

(c) Anerkennung als personales Subjekt

Der personale Subjekt-Status kann als die grundlegendste der drei unter analytischen Gesichtspunkten unterschiedenen Subjekt-Ebenen verstanden werden. Mit dem personalen Subjekt-Status ist angezeigt, dass Personen handlungsfähige und unververtretbare Subjekte sind, die über jene Mittel verfügen, um sich selbst darzustellen und zu entwickeln. Grundlage der Erlangung des personalen Subjektstatus ist ein prinzipielles Zugeständnis und die prinzipielle Möglichkeit von individueller Freiheit des Erlebens und des Handelns der Einzelnen (eine Freiheit, welche in der normativen Differenzierung ihr Profil gewinnt, dass sie wiederum anderen eben diese Freiheit zugesteht). Nur wer prinzipiell in der Lage ist, in Bezug auf für sich selbst bedeutsame Aspekte Stellungnahmen zu entwickeln und handlungsrelevant darzustellen, kann sich als personales Subjekt anerkennen.

Personaler Subjektstatus kommt Individuen dann zu, wenn sie über die Mittel verfügen, sich in Selbst- und Weltverhältnissen zu konstituieren. Insofern ist mit diesem Status eine kritische Distanz angelegt, die der und die Einzelne in Bezug auf seine Mitgliedschaft zu politischen Kontexten und ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gemeinschaften geltend machen muss, will er oder sie sich als personales Subjekt verstehen können. Erst der personale Subjektstatus bringt die Unabhängigkeit (im Sinne von Freiheit, nicht aber im Sinne von Souveränität) und Verantwortung von Individuen zum Ausdruck, sich im Kontext ihrer inneren und äußeren Abhängigkeiten, Eingebundenheiten, Zwänge und Grenzen in ihrem Subjekt-Status performativ zu verwirklichen. Gelingende Identität kann sich nur bilden, „wenn das Subjekt sich stets auch in Absetzung gegen andere als anders begreifen und von ihm als anderes begriffen und anerkannt werden kann. Unterschiedenheit muss dann auch heißen, sich von anderen *als den anderen der Gemeinschaft* zu unterscheiden“ (Rössler, 1992, S. 80).

Von den sozialen Bedingungen, aufgrund derer es Menschen möglich ist, Stellungnahmen zu formulieren und im Zuge dieses Vermögens personalen Subjektstatus zu entwickeln und zu bewahren, möchte ich hier nur die grundlegendsten Bedingungen ansprechen: garantierte psychische und physische Unversehrtheit.

Subjektive Freiheit gründet in einer grundlegenden Weise in dem Selbstbestimmungsrecht über den eigenen Körper. Nur wer sich darüber im Klaren sein kann, dass über den eigenen Körper nicht in erster Linie andere verfügen, kann sich selbst als Subjekt verstehen. Die Würde und Unantastbarkeit des Körpers ist Grundlage der Entwicklung personalen Subjektstatus'. Deshalb besteht eine zentrale gesellschaftliche Aufgabe darin, die Körper der Gesellschaftsmitglieder zu schützen. Für Menschen mit erkennbarem Migrationshintergrund, für Andere gewinnt diese Aufgabe insofern eine Bedeutung, als sie nur unzureichend erfüllt wird: Wir leben in einer rassistischen Gesellschaft.

Rassismus ist eine Form des Angriffs gegen „die anderen Körper“. Rassismuserfahrungen sind Folgen einer Konstruktion von naturalisierten Differenzen, die der Bewahrung von Machtverhältnissen dienen. Im Rassismus ist der Subjektstatus der negativ vom Rassismus Betroffenen aufgehoben. Und in Rassismuserfahrungen werden Menschen mit diesem aufgehobenen oder nicht vorhandenen Status konfrontiert. Für eine „Pädagogik der Anerkennung“ bedeutet dies: So wie es ein normativ auf Handlungsfähigkeit zielendes pädagogisches Zurkenntnisnehmen von Frauen nicht ohne eine antisexistische Ausrichtung geben kann, so kann es auch kein Zurkenntnisnehmen der „Anderen“ ohne antirassistische Perspektive geben.

c) Paradoxien der Anerkennung

Anerkennung ist ein epistemisch-normatives Projekt; identifizierend erkennt es, achtend anerkennt es. Und wie jedes soziale Projekt muss das Anerkennungsprojekt überhaupt, konkrete Projekte der Anerkennung im einzelnen in den spezifischen Weisen verstanden werden, in denen sie sich zu Systemen der Macht verhalten. Sobald soziale Anerkennung als Forderung oder Vorhaben konkret wird, schließt sie aus.

Anerkennung des Anderen schließt das Andere aus

In jedem expliziten Modell der Anerkennung des kulturell Anderen finden sich Annahmen darüber, was „Wir“ sind oder sein sollten. Jedes Anerkennungsmodell muss darüber Auskunft geben, was und wer anerkannt werden kann und nicht. Sobald Anerkennungsmodelle bemüht werden, um Auskunft über beispielsweise Fragen des Multikulturalismus, der Regelung territorialer, kultureller oder politischer Aufnahme von Personen zu geben, die um diese Aufnahme ersuchen, werden „Wir“-Vorstellungen mobilisiert. Dies geschieht – um eine bildungsbürgerliche Gegenüberstellung zu bemühen – sowohl an den Stammtischen als auch in sozialwissenschaftlichen Debatten.

Erst die Frage der Regelung eines Zugangs zur imaginär oder anders konstituierten Gemeinschaft macht es erforderlich, über formelle Kriterien des Zugangs nachzudenken und diese Kriterien zu explizieren. Sobald aber Kriterien angegeben werden, findet zweierlei statt: erstens erstarrt die homogenisierende Rede von „Wir“, und zweitens wird nunmehr die Grenze der wie auch immer gearteten Zumutung benannt und damit gefestigt. Jede Politik der Anerkennung kann folglich in dem Sinne als produktiv bezeichnet werden, als sie die Grenze der Anerkennbarkeit benennt und durch diese Benennung die imaginäre Linie zieht, bis zu der wir noch von „wir“ sprechen können. Über diese Linie gehen wir nicht hinaus, weil wir dazu nicht willens, nicht bereit oder nicht in der Lage sind.

Jede Anerkennungspolitik kann mithin nur Derivate ihrer selbst zulassen und achten. Das radikal und tatsächlich Andere wird nicht einbezogen und kann auch gar nicht einbezogen werden. Es muss ausgeschlossen bleiben, weil ansonsten der Ort, von dem aus Anerkennung formuliert und praktisch wird, aufgegeben würde. Ist erst einmal die tatsächliche Grenze der Zumutung durch das Fremde, das kulturell Andere benannt, findet nicht ein Einbezug, sondern der Ausschluss des Anderen statt. Dies ist die unhintergehbare Voraussetzung jeder Anerkennungspolitik. Sie lässt allenfalls domestizierte Varianten des Anderen zu; diese werden – gerne von moralischen Gesten der Großzügigkeit untermalt - aufgenommen. „Muslimische Fundamentalisten“ aber, „kriminelle Ausländer“ oder wie auch immer die Konkretisierung des radikal Anderen im Diskurs des Multikulturalismus aussieht, müssen wie (latent wilde) Hunde, die den ordnungsgemäßen Ablauf in einem Fleischerladen gefährden, draußenbleiben.

Mit der Benennung und dem Ausschluss des radikal Anderen findet zugleich eine Stärkung des Eigenen statt. „Wir“, die wir durch den mühevollen Diskurs des Multikulturalismus uns selbst erkannt haben und nunmehr Kopien unserer selbst zulassen, teilen eine alltagsweltliche (Charles Taylor) oder eine politische (Jürgen

Habermas) Kultur. Sowohl im Modell der Notwendigkeit einer geteilten alltagsweltlichen Tradition, als auch im Modell einer geteilten politischen Kultur, wird immer zweierlei explizit: ein normatives Verständnis dessen, wer „wir“ sind, und ein Verständnis dessen, wer das radikal Andere ist.

Anerkennung re-produziert die Anderen

Sobald etwa im Rahmen eines Ansatzes, den Jürgen Habermas (1996, S. 58) als „differenzempfindlichen Universalismus“ bezeichnet hat, der und die Andere erkannt wird, findet eine Festschreibung des domestizierten Anderen als Anderer statt. Der differenzempfindliche Universalismus verlangt einen reziprok gleichmäßigen Respekt „von der Art einer *nicht-nivellierenden und nicht beschlagnahmenden* Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit“ (ebd.). Das Problem der Einbeziehung etwa des Anderen *in seiner Andersheit*, besteht darin, dass sie im Akt der Anerkennung die Logik, die das Anderssein produzierte, reproduziert wird.

Der subjektivierende Einbezug der Individuen, etwa dadurch, dass sie in ihrem politischen, sozialen und personalen Subjektstatus anerkannt werden, ist zunächst eine Vereinnahmung durch eine Realität, die inhaltlich und performativ vorgibt, wie Anerkennung etwa mit Blick auf politische Partizipation, soziale Wohlfahrt oder individuelle Freiheit aussieht. Nicht ein vorgängiges Subjekt wird in einem freien Akt der Repräsentation einbezogen, das Subjekt konstituiert sich vielmehr im Prozess der einbeziehenden Anerkennung. Dieser Prozess der Anerkennung der kulturell Anderen als Subjekte, ihre Subjektivierung, der Prozess, der sie zu handlungsfähigen Subjekten macht, verlangt von ihnen, dass sie sich in jener vorherrschenden gesellschaftlichen und diskursiven Struktur darstellen, einordnen, begreifen und artikulieren, in der Subjekt-Sein überhaupt und dieses je spezifische Subjekt-Sein möglich ist.

Kulturell Andere, so sie anerkannt werden wollen, müssen hierbei zunächst lernen, ihre Erfahrungen so zu kodieren, einzuschränken und auszulegen, dass sie vernehmbar werden. Weiterhin sind sie gehalten, da dieser zu- und eingeschriebene Status ein signifikanter Aspekt ihrer selbst ist, fortwährend auf ihr Anderssein Bezug zu nehmen; dies können sie nur in den Kategorien bewerkstelligen, die ihnen in den dominanten Diskursen, in denen sie verstrickt und mit denen sie ambivalent verbunden sind, angeboten werden. Der Versuch Anderer, sich im Rahmen der bestehenden Strukturen als „Subjekt“ zu verstehen, zu artikulieren und einzubringen, reproduziert mithin genau jene Struktur, die mit der Kategorie dieses Anderen operiert und das Andere erst hervorbringt.

Aus diesen Paradoxien folgt für eine Pädagogik, die auf die Anerkennung des Anderen setzt, eine paradoxe Handlungsperspektive. Einerseits sollte sie von dem Versuch orientiert sein, die Grenzen, die zwischen anerkehbaren Anderen und nicht-anerkehbaren Anderen liegen, stetig so hinauszuschieben, dass weniger „Anderes“ exkludiert werden muss. Andererseits muss sie sich in der Einbeziehung der kulturell Anderen gleichsam sogleich davon distanzieren, dass dieser Einbezug der Differenz zwischen Anderem und Nicht-Anderem geschuldet ist und zwar ohne auf einen differenzunempfindlichen Egalitarismus zurückzuziehen. Eine solche mehrwertige Handlungsperspektive erfordert nicht schlicht „Interkulturelle Kompetenz“ im Sinne des technokratischen Vermögens Interaktionssituationen „kultureller“ Divergenz professionell zu bestehen. Es geht vielmehr bei paradoxen Handlungsorientierungen um ein professionelles Tun, das durch „*kommunikative Reflexivität*“ gekennzeichnet ist.

Professionelle Handlungen und Strukturen werden daraufhin befragt, inwiefern sie zu einer Ausschließung des Anderen und/oder zu einer reproduktiven Erschaffung des Anderen beitragen. Sowohl Ausschluss, als auch die reproduktive Erschaffung des Anderen durch professionelles Anerkennungshandeln sind unvermeidlich. Möglich allerdings ist es, die spezifischen Formen von Ausschluss und Erschaffung an den konkreten Orten, an denen pädagogisch gehandelt wird, zu beschreiben, zu bedenken und gegebenenfalls im Sinne der *kontrafaktischen Idee* „gerichteter Anerkennung des Anderen“ zu verändern - aber auch diese Modifikation wird nur zu Zuständen, Verhältnissen und Bestimmungen führen, die zu befragen sein werden.

Kommunikative Reflexivität – als das Medium, in dem sich eine Anerkennungspädagogik entfalten kann, ohne je an einen Endpunkt der Endfaltung zu gelangen – meint weiterhin, dass das auf Veränderung zielende Nachdenken über die Verhinderungs- und Produktionsbedingungen des und der Anderen einen kommunikativen Vorgang bezeichnen sollte, der entsprechend der Maxime „gerichteter Anerkennung“ die Anderen mit einbeziehen sollte. Erst, wenn es dem pädagogischen Handeln und den pädagogischen Orten gelingt, die Frage der Anerkennbarkeit der Anderen sowie die Frage der Gefahren, Grenzen und Paradoxien der Anerkennung der Anderen so zu formulieren, dass sich die Anderen an der Auseinandersetzung um diese Frage beteiligen können, sind die basalen Voraussetzungen der Formierung einer Pädagogik erfüllt, die das kontrafaktische Prinzip der gerichteten Anerkennung ernst nimmt.

Als Resultat der bisherigen Ausführungen möchte ich an das Ende dieses Aufsatzes drei Fragen platzieren, die sowohl aus einer Binnensicht wie aus externer Perspektive auf je konkrete pädagogische Situationen bezogen werden können:

- a) In welcher Weise schließt das pädagogische Tun/der pädagogische Ort das kulturell Andere aus?
- b) In welcher Weise produziert das pädagogische Tun das kulturell Andere?
- c) Wie könnte an diesem pädagogischen Ort ein kommunikativer Einbezug des kulturell Anderen aussehen, der das Andere nicht nötigt, sich als Andere darzustellen, und zugleich die Freiheit gewährt, sich als Andere darzustellen?

Eine pädagogische Auseinandersetzung mit diesen Fragen, die nicht nur „reflexiv“ ist, sondern diese Reflexivität „kommunikativ“ betreibt, wird die von den Resultaten der pädagogischen Auseinandersetzung Betroffenen als Akteure der Auseinandersetzung zulassen, und möglicherweise solche Töne hören, wie sie Feridun Zaimoglu in seinem Buch „Kanak Sprak“ angestimmt hat (1997, S. 25): „Honey, ich liefer dir den rechten zusammenhang, du willst es wissen, ich geb dir das verschissene wissen: wir sind hier allgesamt nigger, wir haben unser ghetto, wir schleppen's überall hin, wir dampfen fremdländisch, unser schweiß ist nigger, unser leben ist nigger, die goldketten sind nigger, unsere zinken und unsere fressen und unser eigener stil ist so verdammt nigger, dass wir wie blöde an unsrer haut kratzen, und dabei kapieren wir, dass zum nigger nicht die olle pechhaut gehört, aber zum nigger gehört ne ganze menge anderssein und andres leben. Die haben schon unsre heimat prächtig erfunden: kanake da, kanake dort, wo du auch hingerätst, kanake blinkt dir in oberfetten lettern sogar im traum, wenn du pennst und denkst: joker, jetzt bist du in deiner eigenen sendung.“

Anmerkungen

- 1 Die Unterscheidung Xenophobie-Exotismus geht auf einen Vorschlag des Ethnopschoanalytikers Mario Erdheim zurück (1992).
- 2 Freilich gilt auch für „kulturell und ethnisch Andere“, dass dieses Anderssein nicht den bedeutsamsten Aspekt ihrer Lebenssituation bezeichnen muss. In diesem Aufsatz hebe ich diesen Aspekt aber in einer analytischen Operation in den Vordergrund.
- 3 Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf einen Aufsatz zurück, den ich mit Siavash Miandashti und Hubert Kötter geschrieben habe (1997).

Literatur

- de Beauvoir, S. (1968). Das andere Geschlecht. Reinbek: Rowohlt.
- Benhabib, S. (1999). Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. Horkheimer Vorlesungen. Frankfurt: Fischer.
- Erdheim, M. (1992). Das Eigene und das Fremde. Psyche, 8 (46), 730-740.
- Habermas, J. (1993). Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In A. Gutmann (Hrsg.). Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (S. 147-196). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Habermas, J. (1996). Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Honneth, A. (1994). Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kymlicka, W. (1995). Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon. Mecheril, P. (2000). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Habilitationsschrift. Universität Bielefeld. Fakultät für Pädagogik.
- Mecheril, P., Miandashti, S. & Kötter, H. (1997). „Anerkennung als Subjekt“ - eine konzeptuelle Orientierung für die psychosoziale Arbeit mit Migrantinnen und Migranten. Verhaltenstherapie & psychosoziale Praxis, 4, 559-575.
- Taylor, C. (1993). Die Politik der Anerkennung. In A. Gutmann (Hrsg.). Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (S. 13-78). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Zaimoglu, F. (1997). Kanak Sprak. 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft. Hamburg: Rotbuch.

10| „Immer die Anderen“

Ein BUKO Positionspapier gegen anti-muslimischen Rassismus

[http://www.buko.info/fileadmin/user_upload/doc/allgemein/amr_position.pdf]

Wir halten es für nötig, dass sich die BUKO klar gegen den – in Deutschland und anderen „westlichen“ Ländern – immer weiter verbreiteten anti-muslimischen Rassismus (AMR) positioniert und zu einem verstärkten Eintreten der Linken in Deutschland dagegen aufruft. Dazu möchten wir zunächst klären, was wir unter anti-muslimische Rassismus verstehen, anschließend zeigen, wie Muslime/„Araber“ im bisherigen und gegenwärtigen Diskurs beschrieben werden und welche Mechanismen eines anti-muslimischen Rassismus dabei zum Tragen kommen. Anschließend benennen wir Gründe, warum ein Eintreten gegen AMR aus unserer Sicht nötig ist und skizzieren abschließend einen Vorschlag dafür. Es geht uns dabei nicht darum, fundamentalistische, sexistische oder antisemitische Denkweisen oder Gruppen, egal welcher regionalen Herkunft oder religiösen Zugehörigkeit, zu verteidigen, sondern einer Form des Rassismus entgegen zu wirken, der auch in der Linken präsent ist.

1. Zur Verwendung des Begriffs „anti-muslimischer Rassismus“ (AMR)

Mit anti-muslimischem Rassismus (AMR) meinen wir einen Rassismus, der sich speziell gegen Muslime und/oder „Araber“ richtet und an deren angeblichen Eigenschaften sowie vermeintlichen, angeblich religiös oder kulturell begründeten typischen Einstellungen oder Verhaltensweisen anknüpft. Wir benutzen dabei bewusst den Begriff „Rassismus“, weil dadurch Ähnlichkeiten zwischen anti-muslimischen Einstellungen, Verhaltensweisen und Vorurteilen und anderen Formen von Rassismus deutlich werden. Im anti-muslimischen Rassismus finden sich die gleichen Mechanismen von Pauschalisierung, Essentialisierung und die Aufwertung des Eigenen durch so genanntes *Othering*¹ wie in anderen Rassismen. Zudem macht der Begriff AMR deutlich, dass diskursiv verbreitete Stereotype und Annahmen über „die Araber“ oder „die Muslime“ immer auch konkrete Subjekte treffen und für diese negative Folgen haben.

Wir ziehen den Begriff AMR anderen Begriffen vor. Insbesondere erscheint uns der Begriff „Islamophobie“ nicht passend, da der Begriff „Phobie“ aus der Psychopathologie stammt und ein Krankheitsbild bezeichnet. Mit „Anti-Islamismus“ wiederum wird eine Gegnerschaft zum Islamismus statt zum Islam suggeriert. Bei antimuslimischem Rassismus geht es aber nicht um die Kritik einer spezifischen politisch-religiösen Haltung bestimmter muslimischer Gruppen, sondern um Diskurse, die pauschal „die Muslime“ oder „die Araber“ meinen.

2. Elemente des AMR

Unserer Ansicht nach sind in zeitgenössischen Äußerungen **2** und Bildern sowohl im öffentlichen als auch im privaten Raum Äußerungen über Islam, Muslime, Menschen aus arabischen Ländern, politische Vorgänge und gesellschaftliche Verhältnisse im Nahen Osten sowie „Terrorismus“ häufig durch Pauschalisierung/Homogenisierung, Essentialisierung und ein „*Othering*“ gekennzeichnet³ – typisch rassistischen Denkstrukturen.

Zunächst sind viele Äußerungen zum Thema Muslime, Islam und „arabische Welt“ nicht nur von allenfalls oberflächlicher Sachkenntnis, sondern auch von groben *Pauschalisierungen* in gleich mehrfacher Hinsicht geprägt. Bei Aussagen über „den Islam“ oder „die Muslime“ wird auf unterschiedliche Situationen in verschiedenen mehrheitlich muslimischen Ländern selten eingegangen. Dabei ist auffällig, dass im Diskurs zumindest eine Annäherung, wenn nicht gar eine Gleichsetzung, zwischen Menschen arabischer Herkunft und „Muslimen“ erfolgt. Länder wie Indonesien oder Malaysia, die zu den Ländern mit der größten muslimischen Bevölkerung gehören, und die dortigen Lebenswirklichkeiten, religiösen Strömungen und Praktiken spielen dabei kaum eine Rolle. Auch die Unterschiedlichkeit von muslimischen Stimmen, sozialen Bewegungen oder Subjekten und die in arabischen/muslimischen Ländern existierenden Lebenswirklichkeiten, die ganz anders und vielgestaltiger aussehen als es der anti-muslimische Diskurs wahrhaben will, werden nicht zur Kenntnis genommen. Auch wird sehr selten erwähnt, dass es „den Islam“ und „die“ daraus ableitbare Position nicht gibt. Wie im Christen- oder Judentum vertreten islamische Theolog_innen unterschiedliche Ansätze dazu, wie der Koran als zentraler Text des Islam auszulegen ist; es gibt verschiedene Glaubensrichtungen.

Pauschalisierung und Homogenisierung sind charakteristisch für jedwede Art von rassistischem Denken und bil-

den auch die Grundlage für eine *Essentialisierung* derjenigen, die Gegenstand rassistischer Äußerungen sind: „Die Muslime“ oder „die Araber“ „sind“ – wesensmäßig – so oder so. Bestimmte Verhaltensweisen oder Einstellungen werden auf „die arabische Kultur“ oder „den Islam“ zurückgeführt. In linken Überlegungen der letzten Jahrzehnte wurden individuelle Einstellungen und Lebensweisen vor allem als Ergebnis der gesellschaftlichen Position von Individuen – in Bezug unter anderem auf Klasse, Rasse und Geschlecht – dargestellt. Obwohl Menschen also als Produkt verschiedener Herrschaftsstrukturen wahrgenommen werden, wird ihnen nicht die Fähigkeit abgesprochen, sich zu der vorgefundenen gesellschaftlichen und individuellen Situation, in der sie sich befinden, zu verhalten oder diese zu verändern. Äußerungen zu „Muslimen“ oder „Arabern“ sind demgegenüber häufig davon gekennzeichnet, dass sozioökonomische und politische Verhältnisse in den entsprechenden Ländern, die oft viel stärkere Einflüsse auf individuelle Lebenswelten haben als beispielsweise die Religionszugehörigkeit, nicht zur Kenntnis genommen werden. Zudem wird von jedem Mitglied des konstruierten Kollektivs „die Muslime“/„die Araber“ angenommen, dass es die Eigenschaften, Einstellungen, Verhaltensweisen an den Tag legt, die dem Kollektiv zugeschrieben werden.

Pauschale Aussagen und Essentialisierung sind wesentliche Bestandteile des *Othering*, eines weiteren klassischen Mechanismus rassistischen Denkens: Bestimmte Verhaltensweisen, Einstellungen oder vermeintliche Charakteristika von „Muslimen“ oder „Arabern“ werden nicht nur quasi-automatisch auf deren Kultur oder Religion zurückgeführt, sie werden auch als von „uns“ oder „dem Westen“ völlig verschieden, als „die Anderen“ gedacht. Es wird also eine in sich homogene, in sich geschlossene und von „uns“ wesensmäßig verschiedene Gruppe konstruiert.

Dem als exotisch, irrational, unterdrückerisch und rückwärtsgewandt beschriebenen arabisch-muslimischen Kulturraum und Individuum stehen ein aufgeklärter, rationaler, fortschrittlicher Westen und ein eben solches westliches Subjekt gegenüber. Dabei wird die jahrhundertlange gegenseitige sprachliche, kulturelle und intellektuelle Befruchtung von „Westen“ und „Orient“, von Islam, Juden- und Christentum nicht erwähnt.

Mit dem *Othering* geht auch eine Abwertung der Anderen einher. Durch diese Abwertung des rassistisch beschriebenen Anderen wird die eigene Person bzw. das eigene Kollektiv aufgewertet. (Homo-)Sexismus, Rassismus und Gewalt in der eigenen Gesellschaft brauchen nicht mehr thematisiert, geschweige denn bekämpft werden – „hier“ ist ja alles (vergleichsweise) gut, aufgeklärt, demokratisch und rational.

3. Beschreibung der Muslime im Diskurs

Ein rassistischer Diskurs hat nichts mit realen Gegebenheiten zu tun; insofern kann er sich im Laufe der Zeit oder an verschiedenen Orten unterschiedlicher Stereotype bedienen. Im Folgenden beschreiben wir einige unserer Wahrnehmung nach gängige Figuren oder Themen des zeitgenössischen AMR.

Im aktuell herrschenden Diskurs wird „der Islam“ oft als antisemitisch, patriarchal, „homosexistisch“, irrational, religiös und „dem Terror“ gegenüber zumindest in hohem Maße anschlussfähig bzw. aufgeschlossen beschrieben. Der Diskurs über „Muslime/die Araber“ ist dabei in den letzten Jahren durchaus Wandlungen unterworfen. Seit dem 2. Golfkrieg werden Immigrant_innen immer stärker als Muslime wahrgenommen, während sie vorher in der BRD als Gastarbeiter_innen codiert wurden. Iman Attia beobachtet, dass sich AMR zu Beginn der 1990er Jahre fast ausschließlich entlang des Geschlechterverhältnisses (u.a. „Nicht ohne meine Tochter“) ausdrückte. Erst später traten Dimensionen wie Terrorismus, Homosexismus und Antisemitismus stärker in den Vordergrund.

Interessant ist zu schauen, welche Akteur_innen diesen antimuslimischen Rassismus äußern. Dieser Rassismus ist nämlich nicht nur am rechten äußeren Rand der Gesellschaft zu finden, sondern reicht über rechts-populistische (PRO-Bewegungen), konservative Parteien und Medien bis ins sozialdemokratische Lager (Sarrazin (SPD)). Auch die Linke selbst ist nicht frei von antimuslimischen Ressentiments. Auffällig ist, dass gemäß der Studie „Meinungen zum Islam und Muslimen in Deutschland und Europa“⁴ 52,2 Prozent der Deutschen der Aussage zustimmen „Der Islam ist eine Religion der Intoleranz“. Dieselben Befragten stimmen jedoch selbst rassistischen, antisemitischen, sexistischen und homosexistischen Äußerungen überzufällig zu.

Im öffentlichen Diskurs wird der Islam oft als *patriarchal* wahrgenommen und dies an unterschiedlichen Einzelspekten festgemacht – das Kopftuch bzw. in letzter Zeit zunehmend die Burka, Genitalverstümmelung und so bezeichnete „Ehrenmorde“ scheinen die derzeit wichtigsten zu sein. Auch hier wird *pauschalisierend* die Vielgestaltigkeit von Lebensverhältnissen und Positionen von Muslim_innen und Araber_innen in unterschiedlichen Ländern der Welt regelmäßig ignoriert. Gesprochen und geschrieben wird über Frauen, die zuhause eingesperrt oder minderjährig verheiratet werden, nicht ohne Zustimmung ihres Mannes reisen oder arbeiten dürfen. Nicht gesprochen wird über engagierte Frauen, wie die jemenitische Anwältin, die einschließlich Gesichtsschleier im Gericht

von Sana'a Angeklagte verteidigt, die Professorin für muslimische Studien an der Universität Kairo, die vor dem Hintergrund des islamischen Rechts begründet, warum der Islam von Frauen nicht verlangt, einen Gesichtsschleier zu tragen, die (männlichen) muslimischen Geistlichen, die in Lehrmeinungen Genitalverstümmelungen als nicht dem Islam entsprechende Praxis verurteilen, das Verbot des Kopftuchtragens in türkischen Universitäten oder die Tatsache, dass diverse mehrheitliche muslimische Länder wiederholt Frauen als Staatschefinnen hatten. Auch die Position von Muslimas, die sich für das Tragen des Kopftuchs als selbstverständlichen Ausdruck ihrer religiösen Überzeugungen entscheiden und gerichtlich durchzusetzen versuchen, dieses auch an ihren Arbeitsplätzen tun zu dürfen oder derjenigen Frauen, die keinen Widerspruch zwischen einer Haltung als gläubige Muslima und einer feministischen Position sehen, wird gerne nicht erwähnt.

Neben „Frauenunterdrückung“ ist eine gegenwärtig sehr häufig zu findende Gleichsetzung die des Islams mit *Terrorismus*. In deutschen Medien dominierten in den letzten Jahren neben den Bildern von verschleierten Frauen, Bilder von so genannten Glaubenskriegern. Durch die Pauschalisierung, dass alle Muslime einen „heiligen Krieg“ befürworten, bzw. die Behauptung, dass im Koran zu Gewalt gegen Andersgläubige aufgerufen werde (was gegenläufige muslimische Interpretationslinien bewusst unterschlägt), wird der Kontext, in dem Terrorismus entsteht, ignoriert. Auch eine differenzierte wissenschaftliche Diskussion zu den Entstehungsgründen von „islamischem“ Terrorismus wird nicht zur Kenntnis genommen.

Muslimischer *Antisemitismus* wird häufig durch Pauschalisierung an anti-semitischen Positionen einzelner, historischer oder aktueller Personen der Zeitgeschichte (wie z.B. denen des palästinensischen Großmuftis Al-Husseini oder gegenwärtig des iranischen Präsidenten Ahmadinedschad)

festgemacht. Gegenläufige Traditionslinien und Positionierungen emanzipatorischer Bewegungen werden dabei ebenso ignoriert, wie politisch-historische Hintergründe für in arabischen Ländern durchaus anzutreffende antisemitische Einstellungen und die jahrzehntelange Instrumentalisierung des „Palästinenserproblems“ durch arabische Regime.

In der problematischen Debatte um den Nahost-Konflikt besteht die Gefahr, in der Benennung eines Unrechts ein anderes zu verschweigen. Dies kann nicht Sinn einer kritischen Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus sein. Es geht uns auch nicht darum, muslimischen Antisemitismus zu relativieren, sondern darum zu betonen, dass das pauschalisierende Unterstellen antisemitischer Ressentiments der Muslime von eigenen antisemitischen Tendenzen ablenkt und das Problem auf „die anderen“ verlagert.

„Der Islam“ wird des Weiteren auch gerne als per se *homosexistisch* bezeichnet. Richtig ist, dass es in einigen arabischen Ländern tatsächlich strafbar ist, homosexuelle Kontakte zu haben und dass Menschen mit anderer als heterosexueller Orientierung gesellschaftlichem Druck ausgesetzt sind. Gleichzeitig ist Letzteres aber kein auf die islamische Welt beschränktes Phänomen, und auch Nicht-Muslime in der bundesdeutschen Gesellschaft sind keinesfalls frei von Homosexismus.

4. Gesellschaftliche Gründe für AMR

Soweit die Beobachtung. Wie lässt sich nun dieses Erstarken von anti-muslimischem Rassismus erklären? Zunächst kann anti-muslimischer Rassismus auf einen Fundus kulturell verfügbarer Bilder und Stereotype über den Orient und den Islam aufbauen – das, was Edward Said als „Orientalismus“ beschreibt. Agententhriller und Lieder wie C-A-F-F-E sind nur Beispiele dafür, wie bestimmte, häufig exotisierende Bilder über „den Orient“ transportiert werden. Eine Basis für die herrschaftliche Instrumentalisierung und Intensivierung des „Feindbilds Islam“, vor allem im Zuge der Durchsetzung westlich-imperialer Interessen im ersten Golfkrieg und im Zuge des „Kriegs gegen den Terror“, war also bereits vorher vorhanden. Damit ist bereits angedeutet, dass die Stärke des antimuslimischen Rassismus sich damit erklären lässt, dass er einen gesellschaftlichen Zweck erfüllt. Genauer gesagt: mehrere.

Zum einen ist der antimuslimische Rassismus eng verwoben mit Rechtfertigungen für den „Krieg gegen den Terror“. Der innenpolitische Mehrwert besteht zudem darin, dass immer neue Überwachungsmechanismen im Namen der Terrorismusbekämpfung leichter politisch durchsetzbar sind. Weiterhin wird durch das oben beschriebene *Othering*, also die Beschreibung „der Anderen“ als homosexistisch, patriarchisch, antisemitisch und terroristisch, gleiche Phänomene in der eigenen Gesellschaft verharmlost und eine Auseinandersetzung über sie vermieden.

5. Warum ist das Eintreten gegen AMR eine Aufgabe für die BUKO?

Das Eintreten gegen AMR ist aus unserer Sicht eine Aufgabe für emanzipatorische Bewegungen im Allgemeinen, aber auch speziell für die BUKO. Dafür gibt es mehrere Gründe:

Zum einen richtet sich Rassismus immer gegen konkrete Leute; er ist darauf angelegt, bestimmte Personen(gruppen) abzuwerten. Wie sehr Menschen in vielen arabischen Ländern und Muslime in Deutschland sich inzwischen aufgrund ihrer Herkunft und Religion diskriminiert fühlen, hat der Fall der im Gerichtsaal ermordeten Marwa El-Sherbini gezeigt. Nachdem sie eine Beleidigung als „Islamistin“ auf einem Dresdener Spielplatz zur Anklage brachte, wurde sie im Juli 2009 während der Verhandlung vor dem Landgericht Dresden vom Angeklagten mit 18 Messerstichen getötet. Während in Deutschland Medien zwar über das Verbrechen berichteten, es jedoch in den seltensten Fällen als Ausdruck breiterer gesellschaftlicher Tendenzen sahen, war die gängige Meinung in Ägypten und anderen arabischen Ländern – wenn man Medienberichten vertraut – dass Marwa El-Sherbini ein Opfer weit verbreiteter anti-muslimischer Ressentiments gewesen sei. Auch uns scheint die Annahme nicht fern zu liegen, dass das gegen Al-Sherbini gerichtete Verbrechen Ausdruck einer Einstellung war, die sich als anti-muslimischer Rassismus verstehen lässt. Der Fall ist damit ein deutliches Zeichen dafür, wie wirkungsmächtig anti-muslimischer Rassismus (geworden) ist und macht klar, warum es nötig ist, dagegen aktiv zu werden.

Zweitens werden mit AMR - auch jenseits der rassistischen Abwertung von Menschen - Denkstrukturen gefördert, die aus unserer Sicht nicht wünschenswert sind. So ist zum Beispiel innerhalb der BUKO ein ungebrochen positiver Bezug auf Begriff wie „die Aufklärung“ oder „Menschenrechte“ immer wieder kritisch in Frage gestellt worden. Eine solche Auseinandersetzung und Reflexion finden wir weiterhin nötig; wenn „Aufklärung“, „Menschenrechte“ etc. als positive Ziele gegenüber einer „islamischen Bedrohung“ positioniert werden, wird genau eine solche kritische Reflexion erschwert.

Drittens dient antimuslimischer Rassismus – wie dargestellt – der ideologischen Legitimierung von Kriegen und militärischen Interventionen durch „den Westen“ weltweit. Ein Eintreten gegen AMR ist daher mit dem Eintreten gegen solche Kriege eng verbunden.

Es ist daher für uns als (internationalistische) Linke zentral, dem AMR entschieden entgegen zu treten. Eine Möglichkeit für eine linke Positionierung bestünde darin, die jeweiligen Themen und Herrschaftsformen in ihren verschiedenen Spielarten und gesellschaftlichen Verankerungen zu diskutieren. Dabei dürfen die Unterschiedlichkeit der Formen, in denen Homosexismus, Frauenfeindlichkeit, Antisemitismus usw. an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten auftreten und die Gründe dafür nicht ausgeblendet werden, sondern müssen herausgearbeitet werden. Das würde dann aber auch eine klare Benennung von Herrschaftsstrukturen in unserer eigenen Gesellschaft sowie den Beitrag Deutschlands und Europas zu sozialen und ökonomischen Verhältnissen weltweit einschließen. Dies kann und sollte gemeinsam mit Muslim_innen und sozialen Bewegungen aus arabischen und muslimischen Ländern erfolgen, weil es auch dort (linke) Kräfte gibt, die sich kritisch mit diesen Themen auseinandersetzen. Mit diesen Kräften gilt es zu kommunizieren, zusammenzuarbeiten und einen gemeinsamen kritischen Diskurs zu führen, der aus unserer Sicht solidarische Kritik einschließen kann und in einigen Fällen einschließen muss.

Gegen Rassismus, Antisemitismus, (Homo-)Sexismus, Krieg und Terror überall – im Nahen Osten ebenso wie in Neukölln oder Nürnberg.

Die Bundeskoordination Internationalismus (BUKO) ist ein unabhängiger Dachverband, dem über 120 Eine-Welt-Gruppen, developmentpolitische Organisationen, internationalistische Initiativen, Läden, Kampagnen und Zeitschriftenprojekte angehören. Das vorliegende Positionspapier wurde – nach einem längeren Schreib- und Diskussionsprozess – im September 2010 fertig gestellt.

Weitere Infos: www.buko.info; Kontakt: mail@buko.info.

Anmerkungen

1 Das postkoloniale Konzept des „Othering“ meint die Differenzierung und Distanzierung der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt von anderen Gruppen, die regelmäßig mit der Aufwertung der eigenen Gruppe einhergeht.

2 Wir beziehen uns hierbei vor allem auf deutschsprachige Äußerungen. Das heißt aber nicht, dass das Problem auf Deutschland beschränkt wäre.

3 Wir führen dabei keine systematische Analyse einzelner Texte durch, verweisen nur an einigen Stellen auf bestimmte Texte. Viele der beschriebenen Elemente lassen sich aber unserer Wahrnehmung nach immer wieder finden.

11| Demokratie statt Integration

Netzwerk Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung

[<http://www.demokratie-statt-integration.kritnet.org/>]

Die Bundesbank ist Thilo Sarrazin los. Damit ist die Geschichte aber längst nicht vorbei. Denn beunruhigend sind nicht allein die populistischen Thesen dieses Bankiers, beunruhigend ist vielmehr die Plausibilität, die seinen Ausführungen zugestanden wird. Eine erstaunliche Anzahl von PolitikerInnen, WissenschaftlerInnen und MeinungsmacherInnen sind sich einig: Der Sarrazin'sche Biologismus hat zwar in Deutschland einen besonderen Hautgout, im Kern aber habe der Mann doch Recht. Nicht wenige feiern den ehemaligen Finanzsenator Berlins als Tabubrecher mit visionärem Blick für Deutschlands Zukunft. Wir fragen: welches Tabu? Die Skandalisierung der Migration gehört zum Standardrepertoire in Deutschland. Es ist sinnlos, den infamen Behauptungen von Sarrazin et al. wissenschaftliche Fakten entgegenstellen zu wollen, um zu beweisen, was MigrantInnen „wirklich“ tun oder lassen.

Man kann diese Debatte nicht versachlichen, denn nichts an ihr ist richtig. Wir akzeptieren schlicht keine Haltung, die gesellschaftliche Verhältnisse nach Kosten-Nutzen-Erwägungen durchrechnet und Arme und MigrantInnen zur Ausschusspopulation erklärt. Dies geschieht im Kontext einer globalen Wirtschaftskrise, von der nur allzu klar ist, wer ihre Folgen tragen soll.

Wir wollen das Offensichtliche klar stellen. Wir leben in einer Einwanderungsgesellschaft. Das bedeutet: Wenn wir über die Verhältnisse und das Zusammenleben in dieser Gesellschaft sprechen wollen, dann müssen wir aufhören, von Integration zu reden. Integration heißt, dass man Menschen, die in diesem Land arbeiten, Kinder bekommen, alt werden und sterben, einen Verhaltenskodex aufnötigt, bevor sie gleichberechtigt dazugehören. Aber Demokratie ist kein Golfclub. Demokratie heißt, dass alle Menschen das Recht haben, für sich und gemeinsam zu befinden, wie sie miteinander leben wollen. Die Rede von der Integration ist eine Feindin der Demokratie.

Noch vor kurzem wurden MigrantInnen der besonderen Missachtung von Frauenrechten bezichtigt. Die aktuelle Hysterie zeigt aber einmal mehr, dass es den KritikerInnen der Migration nicht um Gleichberechtigung geht: Hier wird über Frauen nur noch als Gebärende gesprochen, die entweder zu viel oder zu wenig Nachwuchs produzieren. Es muss darum gehen, rechtliche und politische Strukturen zu schaffen, die es MigrantInnen ermöglichen, selbstbestimmt ihr Leben zu gestalten – und das beinhaltet auch, das Ausländerrecht zu verändern.

Wenn selbsternannte LeistungsträgerInnen sich ein quasi „naturegebenes“ Recht zubilligen, über die Daseinsberechtigung anderer zu urteilen, dann ist das wohl ein neuer Mix aus Neoliberalismus und Rassismus. Bisher wurden Sprache, Kultur und religiöse Gebräuche der migrantischen Minderheiten für deren Lebensverhältnisse verantwortlich gemacht. Jetzt sollen es die Gene sein. Bisher wurde behauptet, dass durch Leistung, Arbeitsethos und Anpassung ein Platz in der Gesellschaft gesichert ist. Jetzt wird ganzen Gruppen nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Fähigkeit dazu abgesprochen. Inakzeptabel ist nicht nur der Rassismus, der in den Ausführungen von Sarrazin und seinen Mitläufern steckt, sondern auch die darin enthaltene Konsequenz, Hierarchien in dieser Gesellschaft als unverrückbar zu erklären und damit Politik an sich, die Konflikte, Verhandlungen und Kämpfe um ein besseres Leben für sinnlos zu erklären.

Es sind politische Entscheidungen, die für die Verarmung und soziale Deklassierung zunehmender Teile der Bevölkerung verantwortlich sind. Reden wir davon, wie dieses Deutschland jahrzehntelang den Eingewanderten ihre sozialen und politischen Rechte vorenthalten hat. Reden wir davon, dass MigrantInnen der Zugang zu Bildung, Wohnraum und Arbeitsplätzen, in öffentliche Institutionen und Ämter ebenso wie in Clubs und Fußballvereine systematisch erschwert wird. Das Problem sind weder die Armen noch die MigrantInnen, das Problem ist eine Politik, die Armut und Rassismus produziert. Das Problem ist eine Gesellschaft, die sich auch über Ausgrenzung definiert.

Unübersehbar ist, wie viele Sarrazin eilig beispringen und nach dem Recht auf Meinungsfreiheit rufen, ganz so, als ob er ein Problem hätte, seine Thesen öffentlich zu machen. Die Kritik an ihm wird zum Angriff auf die Freiheit des Wortes stilisiert. Der Aggressor wird so zum Opfer, auch das ist leider eine sehr gewöhnliche Inszenierung. Wer Sarrazins bevölkerungspolitische Ansichten übernimmt, arbeitet mit an der Spaltung unserer Gesellschaft.

Denn: Wenn Integration irgendetwas bedeuten kann, dann doch nur, dass alle drin stecken!

12| Literaturempfehlungen

I. Rassismus

„Rassismuskritik. Rassismustheorie und Rassismuskritik. Band 1“

Melter, Claus / Mecherill, Paul. Wochenschau Verlag. Schwalbach. 2009

„Rassismuskritik. Rassismuskritische Bildungsarbeit. Band 2“

Scharathow, Wiebke / Leiprecht, Rudolf (Herausgeber_innen). Wochenschau Verlag. Schwalbach. 2009

„Rassismus bildet: Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft“

Broden, Anne / Mecheril, Paul (Herausgeber_innen). Transkript-Verlag. 2010

„Psychologie des Rassismus“

Terkessidis. Mark. VS Verlag für Sozialwissenschaften; Auflage: 1. 1998

„Die Banalität des Rassismus. Migrant*innen zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive“

Terkessidis. Mark. Transkript Verlag. 2004

„Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein“

Kalpaka, Annita (Herausgeberin), Rätzzel, Nora. 1998

„Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten“

E. Balibar, I. Wallerstein: Hamburg: Argument, 2. Auflage, 1992.

„Ideologie, Kultur, Rassismus. Band 1. Ausgewählte Schriften 1“

Stuart Hall, Argument Verlag

„Rassismus und kulturelle Identität. Band 2. Ausgewählte Schriften 2“

Stuart Hall, Argument Verlag

„Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration“

Bojadzjev, Manuela; 2008, Verlag Westfälisches Dampfboot.

„Widerstandsbewegungen. Antirassismus zwischen Alltag & Aktion“

Gruppe Interface, Mitherausgeber: FFM e.V.

II. Postkoloniale Kritik

„Re/visionen - Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland“

Kien Nghi Ha, Nicola Lauré al-Samarai, Sheila Mysoreka (Herausgeber_inne), Unrast-Verlag, 2007

„Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland“

Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Herausgeber_innen), unrast-Verlag, 2005

„Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik“.

Hito Steyerl, Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), unrast-Verlag, 2003

„Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft“

Broden, Anne & Mecheril, Paul (Hrsg.), 2007

III. Migration und „interkulturelles“

"Interkultur"

Mark Terkessidis, Suhrkamp 2010.

„BACHELOR | MASTER: Migrationspädagogik“

Mecheril, Paul, Castro Varela, Maria, Dirim, İnci; Kalpaka, Annita & Melter, Claus (2010).. Beltz: Weinheim

"Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit"

Paul Mecheril, Waxmann Verlag, Münster 2003.

"Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule."

Ingrid Gogolin, Waxmann Verlag 1994.

„Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule.“

Gomolla, M./Radtke, F.-O.: 3. Aufl. Wiesbaden 2009. (1. Aufl. Opladen 2002)

IV. Antimuslimischer Rassismus

"Kritik des Okzidentalismus"

Gabriele Dietze, Claudia Brunner, Edith Wenzel (Hg.), 2. unveränderte Auflage 2010, transcript verlag

„Die »westliche Kultur« und ihr Anderes: Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus“

Iman Attia, transkript-Verlag, 2009

„Antisemitismus und Islamophobie: Ein Vergleich“

Sabine Schiffer, Constantin Wagner (Autor), HWK Verlag, Wassertrüdingen, 2009

„Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus“

Iman Attia (Hg.), Münster, unrast-Verlag 2007

V. Antirassistische „Bildungsromane“

„Kara Günlük - Die geheimen Tagebücher des Sesperado“

Mutlu Ergün, unrast-Verlag, 2010

„Deutschland Schwarz Weiss“

Noah Sow C. Bertelsmann Verlag, 2009

„Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime"

Navid Kermani, 2009, C.H. Beck Verlag

„Farbe meiner Haut: Die Anti-Rassismustrainerin erzählt“

Manuela Ritz, Verlag Herder, 2009

„Die Akte James Knopf“

Philipp Khabo Köpsell. Erschienen in der Reihe "Insurrection Notes", Unrast Verlag, 2010

13| Antirassistische Initiativen und Beratungsstellen in Hamburg

I. Initiativen

Kanak Attak

„Kanak Attak ist der selbstgewählte Zusammenschluß verschiedener Leute über die Grenzen zugeschriebener, quasi mit in die Wiege gelegter "Identitäten" hinweg. Kanak Attak fragt nicht nach dem Paß oder nach der Herkunft, sondern wendet sich gegen die Frage nach dem Paß und der Herkunft. Unser kleinster gemeinsamer Nenner besteht darin, die Kanakisierung bestimmter Gruppen von Menschen durch rassistische Zuschreibungen mit allen ihren sozialen, rechtlichen und politischen Folgen anzugreifen.“

www.kanak-attak.de

Jugendliche ohne Grenzen [JoG]

„ist ein 2005 gegründeter bundesweiter Zusammenschluss von jugendlichen Flüchtlingen. Unsere Arbeit folgt dem Grundsatz, dass Betroffene eine eigene Stimme haben und **keine** „stellvertretende Betroffenen-Politik“ benötigen. Wir entscheiden selbst, welche Aktionsformen wir wählen, und auch, wie wir diese durchführen.“

www.jogspace.net

Die Karawane – Für die Rechte der Flüchtlinge und Migratinnen

„Die Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen ist ein Netzwerk, das sich aus Einzelpersonen, Gruppen und Organisationen von Flüchtlingen, MigrantInnen und Deutschen zusammensetzt. Die Grundlage bilden Antiimperialismus und Antirassismus. Wir sind engagiert im Kampf für soziale und politische Rechte, Gleichheit und Respekt für die fundamentalen Menschenrechte eines/r jeden/r.“

www.thecaravan.org

Kein Mensch ist illegal – Hamburg

... ist eine bundesweite Initiative, die dazu aufruft Flüchtlinge und Migranten unabhängig von ihrem Aufenthaltsstatus „bei der Ein- oder Weiterreise zu unterstützen, Migranten Arbeit und Papiere zu verschaffen, medizinische Versorgung, Schule und Ausbildung, Unterkunft und materielles Überleben zu gewährleisten.“

www.kein-mensch-ist-illegal-hh.blogspot.com

Der braune Mob e.V.

„Ist Deutschlands erste Schwarze media-watch-Organisation, von professionell Medienschaffenden, Jurist_innen, Künstler_innen und Aktivist_innen, die eine diskriminierungsfreie deutsche Medienöffentlichkeit erreichen wollen.“

www.derbraunemob.de

ISD Initiative Schwarze Menschen in Deutschland e.V. - Hamburg

„Die ISD ist ein Zusammenschluss Schwarzer Menschen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben die Interessen schwarzer Menschen in Deutschland zu vertreten, ein schwarzes Bewusstsein zu fördern, Rassismus entgegenzutreten, die Vernetzung schwarzer Menschen bzw. ihrer Organisationen und Projekten, zu organisieren.“

www.isd-hamburg.org

NeRaS – Netzwerk Rassismus an Schulen

„NeRaS setzt sich für eine grundsätzlich anti-rassistische Gesellschaft und den Abbau von rassistischen Strukturen und den Schutz vor rassistischen Angriffen ein, wobei sie ihren Fokus auf Rassismus an Schulen legen.“

www.neras.de

iMiR - Institut für Migrations- und Rassismusforschung

„Das Institut für Migrations- und Rassismusforschung ist ein unabhängiges Forschungsinstitut.“

<http://online.imir.de>

Der Flüchtlingsrat Hamburg

„Der Flüchtlingsrat Hamburg versteht sich als Plenum verschiedener Gruppen, Initiativen und Einzelpersonen, die in ihren

Aktivitäten die Flüchtlingspolitik als Schwerpunkt sehen.“

www.fluechtlingsrat-hamburg.de

II. Beratungsstellen

Cafe Exil - unabhängige Beratungsstelle für Flüchtlinge und andere Migrant_Innen

„Das Café Exil ist ein politisches Projekt mit einer antirassistischen Ausrichtung. Wir setzen Beratung, Behördenbegleitung und andere Formen der Unterstützung von Flüchtlingen und Migrant_innen zum einen als direkte Aktionsformen ein, um Ausgrenzung, Benachteiligung und dem System des institutionalisierten Rassismus (Ausländergesetze und Behörden) etwas entgegen zu setzen.“

www.cafe-exil.antira.info

mujeres sin fronteras

„...versteht sich als politische Gruppe. Wir kämpfen gegen Rassismus, Ausgrenzung und Gewalt.“ „...ist eine interkulturelle Frauenorganisation, die sich für die Rechte von Migrantinnen und Flüchtlingen einsetzt“. „...bietet einmal wöchentlich einen offenen Termin für Frauen und Transsexuelle - vorwiegend aus lateinamerikanischen Ländern - an.“

www.mujiressinfronteras.de

migration.works - Diskriminierung erkennen und handeln

„Antidiskriminierungsberatung und Rechtsberatung für Migrantinnen und Migranten. Ein professionelles Beratungsangebot von basis & woge e.V. für von Rassismus Betroffene.“

www.basisundwoege.de/wogeev/antidiskriminierungsarbeit.htm

Amnesty for women – Städtegruppe Hamburg

„Amnesty for Women ist eine Beratungsstelle und ein internationaler Treffpunkt für Frauen“

www.amnestyforwomen.de

MediBüro - Medizinische Vermittlungs- und Beratungsstelle für Flüchtlinge und MigrantInnen

„Wir vermitteln medizinische Hilfe unabhängig vom Aufenthalts- und Krankenversicherungsstatus. Wir sind eine nichtstaatliche, antirassistische Organisation. Unsere Vermittlung und Beratung ist kostenlos und vertraulich. Soweit möglich sind die von uns vermittelten Behandlungen ebenfalls kostenlos.“

www.medibuero-hamburg.org

verikom - Verbund für interkulturelle Kommunikation und Bildung e.V.

„Verikom ist ein gemeinnütziger Verein mit Einrichtungen und Angeboten an insgesamt sieben Standorten in Hamburg in den Stadtteilen. Verikom setzt sich für die rechtliche, politische und soziale Gleichberechtigung von MigrantInnen in Hamburg ein.“

www.verikom.de

MigrAr - Migration und Arbeit

„MigrAr ist eine gewerkschaftliche Anlaufstelle für MigrantInnen ohne gesicherten Aufenthalt; beim DGB Hamburg. MigrAr berät zu Arbeits- und Sozialrechten und unterstützt diese wahrzunehmen.“

www.besondere-dienste.hamburg.verdi.de/themen/migrar

III. Weiteres

Antira-Kneipe Hamburg

„Kneipenabend mit Infos, Filmen, Diskussionen und Kultur rund um antirassistische Politik. Leute treffen, Banden bilden... Jeden 3. Freitag im Monat. 19 Uhr in der „Hafenvokü“, Hafenstraße 116, Hamburg.“

www.antirakneipehh.blogspot.de

Eine Welt Netzwerk Hamburg e.V.

ist ein „Dachverband entwicklungspolitischer Initiativen in Hamburg“ und tritt „für die gleichberechtigte Teilhabe aller an Technik, Nahrung, Wissen, Gesundheit und politischen Entscheidungen ein.“

www.ewnw-hamburg.de