

Die Religion der Anderen

Paul Mecheril^a / Oscar Thomas-Olalde^b

^aUniversität Bielefeld; ^bUniversität Innsbruck

Kontakt: paul.mecheril@uni-bielefeld.de

eingereicht: 15.12.2023; überarbeitet: 03.04.2024; angenommen: 26.06.2024

Zusammenfassung: Die Differenzkategorie „Religion“ hat sich in den letzten Jahren im europäischen und auch deutschsprachigen Diskursraum zu einer medial, wissenschaftlich und politisch wirkmächtigen Kategorie entwickelt. Sie hat sich als soziales Differenzierungsmerkmal auch im Bildungsbereich etwa zur Kennzeichnung einiger Schüler*innen in den schulischen Sprachgebrauch, in die Statistik oder in die Organisation und die Praktiken der Bildungssysteme Eingang gefunden. Dieser Beitrag setzt sich letztlich aus rassismuskritischer Perspektive mit der Frage auseinander, in welcher Weise „Religion“ als Mechanismus der natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung von Menschen und der Zuweisung von Rechten und Pflichten fungiert. Religion bezeichnet wie auch Sprache oder Kultur einen natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitscode. Der Rückgriff auf Religion zur natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung des Menschen sowie Territorien und imaginärer Sozialräume ist hierbei besonders wirksam, weil natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeit eine religiös-sakrale Dimension aufweist. Der natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitskontext weist eine sakrale Dimension auf, die durch den Bezug auf das Religiöse besonders eindringlich mobilisiert werden kann. Dies wird im Beitrag mit Bezug auf den Diskurs über „Muslime“ im deutschsprachigen Raum angesprochen.

Schlagwörter: Religiöses Othering, Rassismuskritik, natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeit, reflexive Religionspädagogik

Abstract: In recent years, the category “religion” has developed into a powerful category in the media, academia and politics in European and German-speaking countries. It has also found its way into school language, statistics and the organization and practices of education systems as a social differentiator in the field of education, for example to identify some pupils and particular groups. This article ultimately addresses the question of how “religion” functions as a mechanism of natio-racial-culturally coded differentiation of people and the allocation of rights and duties from a critical racism perspective. Religion, like language or culture, denotes a natio-racial-cultural code of belonging. The recourse to religion for the natio-racial-culturally coded differentiation of people as well as territories and imaginary social spaces is particularly effective here, because natio-racial-cultural belonging has a religious-sacred dimension. The natio-ethno-cultural context of belonging has a sacred dimension that can be mobilized particularly forcefully through reference to the religious. This is addressed in the article with reference to the discourse on “Muslims” in German-speaking countries.

Keywords: Religious othering, critique of racism, natio-racial-culturally coded belonging, reflexive religious education

I. Einleitung

„In den 1980er Jahren wurde ich immer wieder zu Podiumsdiskussionen eingeladen, um über die Türken zu sprechen. Vor allem Sozialarbeiter waren daran interessiert, die ‚Lebensweise‘ der Türken besser zu verstehen, um mit ihnen besser arbeiten zu können. Da war ich ein Türke. In den 1990er Jahren wurde ich dann eingeladen, um über die Migranten zu sprechen. Gemeindepolitiker, Pädagoginnen und Lehrerinnen wollten mehr über die ‚Kultur‘, die Familienstrukturen, die ‚Mentalität‘ der Migranten

tinnen und Migranten wissen. Da war ich Migrant. Seit 2001 werde ich sogar zu lokalen Fernsehsendungen und Podiumsdiskussionen auf Universitäten eingeladen, um über den Islam zu sprechen. Seitdem bin ich nicht nur privat, sondern auch beruflich ein Moslem“ (die Auskunft des österreichischen Erwachsenenbildners Dr. Ahmet Tülay (Name wurde geändert) stammt aus einem 2005 geführten persönlichen Gespräch mit OTO).

Dieser Bericht verweist in humorvoll-ironischer Weise auf die Macht diskursiver Praktiken, die Individuen markieren und qua Zuordnung und Differenzierung als Subjekte hervorbringen. Im Fall des Diskurses über Religion haben wir es mit einem dominanten Diskurs zu tun, der soziale, kulturelle und politische Identifikations- und Zuordnungspraktiken ermöglicht, plausibel und alternativlos („normal“) erscheinen lässt. In diesem vielleicht diskursanalytischen Sinne soll Religion im Folgenden zum Thema werden.

Die Differenz- und Heterogenitätskategorie „Religion“ hat sich in den letzten Jahren im europäischen und auch deutschsprachigen Diskursraum zu einer medial, wissenschaftlich und politisch wirkmächtigen Kategorie entwickelt. Sie hat sich als soziales Differenzierungsmerkmal auch im Bildungsbereich etwa zur Kennzeichnung einiger Schüler*innen in den schulischen Sprachgebrauch („kommt aus einer muslimischen Familie“, „ist eine Schülerin mit Kopftuch“), in die Statistik („Kontakte zu Muslimen“, de.statista.com) oder in die Organisation und die Praktiken der Bildungssysteme („interreligiöser Dialog“) Eingang gefunden. Dieser Beitrag setzt sich letztlich aus rassismuskritischer Perspektive mit der Frage auseinander, in welcher Weise „Religion“ als Mechanismus der natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung von Menschen und der Zuweisung von Rechten und Pflichten fungiert. Religion bezeichnet wie auch Sprache oder Kultur einen natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitscode (Mecheril & Thomas-Olalde, 2011). Der Rückgriff auf Religion zur natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung des Menschen (und Territorien und imaginärer Sozialräume) ist besonders wirksam, weil natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeit eine religiös-sakrale Dimension aufweist. Der natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitskontext, auch im Übrigen der Nationalstaat, weist eine sakrale Dimension auf, die durch den Bezug auf das Religiöse besonders eindringlich mobilisiert werden kann (ebd.). Dies sei auch mit Bezug auf den Diskurs über „Muslime“ im deutschsprachigen Raum angesprochen.

Es geht hier damit (vermutlich ist diese Nahezu-Beteuerung angesichts der seit gewisser Zeit eine Konjunktur aufweisenden Bereitschaft, Rassismuskritik als Antisemitismus zu verstehen und zuweilen zu diskreditieren, zwar unbeholfen, aber vielleicht doch sinnvoll) nicht um die Frage, was als „Muslime“ (oder als „Christen“ etc.) adressierte und/oder sich adressierende Menschen tun, ob sie womöglich auch antisemitische Figuren reproduzieren, sondern um die rassismuskritische Thematisierung eines Bedeutungszusammenhang dieser Adressierungspraxis. Die rassismuskritische Perspektive geht konstitutiv mit einer kritischen Sensibilität für (eigene) totalisierende Geltungsansprüche einher (Mecheril, 2023) wie auch mit einer Distanz gegenüber identifikatorischer Kritik. Rassismuskritischer Praxis¹ geht es weniger um die Angabe von Kriterien, die es ermöglichen, Rassismus und „den Rassisten“ empirisch exakt zu bestimmen. Vielmehr verbindet sich mit Rassismuskritik die Ambition zum Thema zu machen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von (rassistisch auf- oder abgewerteten) Individuen, Gruppen und Institutionen durch Rassismen vermittelt sind. Rassismuskritik als eine Haltung und als eine Praxis sucht nach Veränderungsperspektiven, nach Möglichkeiten, solchen Formen der Fremdbestimmung, der Kontrolle und des Gelenkt-Werdens Alternativen entgegenzustellen und beeinträchtigende, disziplinierende und

¹ Die Skizze des rassismuskritischen Anliegens findet sich genauer und ausführlicher in anderen Veröffentlichungen (Kourabas & Mecheril, 2022; Mecheril, 2021).

zuweilen auch gewaltvolle Formen des rassifizierenden Einflusses durch konkrete und generelle Andere wie auch durch Wahrheit beanspruchendes Wissen abzuschwächen.

Da der Kern rassistischen Denkens auf (in der Regel verborgenen) Rassekonstruktionen basierenden, herabsetzenden und beeinträchtigenden Unterscheidung zwischen einem *Wir* und einem *Nicht-Wir* besteht, die über Praktiken wie Gesetzgebungen, politische Diskurse zu Mediendarstellungen und individuellen Habitualisierungen reichen, ist es auch im Rahmen von Bildungsarbeit bedeutsam, die Rassen zugrunde liegende binäre Logik zu problematisieren, aber auch zu verdeutlichen, auf Grund welcher Bedingungen diese Logik empirisch etwa von Alltagssubjekten außer Kraft gesetzt wird und welche Alternativen erprobt wurden und sich bewährt haben. Mit dem kritischen Bezug auf implizite und explizite *race*-Kategorien, in und mit denen sich die Ungleichheit des Menschen durchsetzt, verbindet sich auch der Einsatz für jene politische Einbildungskraft, die erforderlich ist, um Menschheit politisch wie pädagogisch nicht partikular und bloß konkret, sondern konkret allgemein zu denken.

2. Zwei wissenschaftliche Sprechweisen über Religion

Wenn wir unter Diskurs eine gesellschaftlich wirksame und Selbstpraktiken oder Weltverständnisse von Individuen gestaltende symbolische Praxis verstehen, dann handelt es sich bei Religion um einen Topos und thematischen Gegenstand, der über Texte wie Medienberichterstattung, politische Rede, Schulbücher etc. auf Individuen einwirkt und ihnen ein Bild ihrer selbst, ein Bild der anderen und der Welt nahelegt. In Bezug auf den Diskurs über Religion muss hierbei zunächst zweierlei angemerkt werden. Erstens ist „Religion“ eine soziale Unterscheidungspraxis (auch in pädagogischen Arrangements), die zu bestimmten Zeiten prominent ist und in anderen weniger. Spätestens seit dem Zusammenbruch des real existiert habenden Sozialismus und der Irrelevanz des Antagonismus der „freie Westen“ vs. der „kommunistische Osten“ ist ein anderer großer Antagonismus an seine Stelle getreten: der „säkulare Westen“ vs. die „muslimischen Länder“ (Foroutan, 2004). Zweitens tendiert die Verwendung der Kategorie „Religion“ dazu, spezifische Gruppen und Individuen als „religiöse Subjekte“ zu identifizieren und zu charakterisieren (Alexander-Kenneth Nagel verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck „Religionisierungsfalle“ (2023, S. 94)). Die Kategorie Religion wird in den Medien, der Politik, aber auch in der Wissenschaft und nicht zuletzt in pädagogischen Debatten somit unterscheidend verwendet. Ein Zitat von Volker Krech bringt diese doppelte Relativierung der diskursiven Reichweite der Kategorie „Religion“ prägnant zum Ausdruck: „Während bis in die 1990er Jahre hinein etwa noch von ‚türkischen Zuwanderern‘ oder sogar ‚Gastarbeitern‘ die Rede war, heißen sie jetzt mehr oder minder pauschal Muslime. Im Vergleich etwa zu anderen religiösen Migranten sind orthodoxe Christen immer noch Griechen, während Türkinnen und Türken Muslime geworden sind“ (Krech, 2009, S. 11). Einige Sozial- und Kulturwissenschaftler*innen diagnostizieren seit einiger Zeit einen *religious turn* (Nehring & Valentin, 2008), eine Wende zum Religiösen in kulturellen Manifestationen und diskursiven Praktiken, die v.a. im sogenannten „Westen“ (Hall, 1994) zu beobachten sind. Dieser *turn* umfasst unterschiedliche Redeweisen über religiöse Sachverhalte. Im Folgenden werden zwei mit Heterogenitätsdiskursen verbundene Redeweisen unterschieden.

a) Religion als individualisierende Aneignung

In den letzten Jahrzehnten hat sich anders als wissenschaftliche Voraussagen, die im Zuge fortschreitender Modernisierung die zunehmende Irrelevanz des Religiösen prognostizierten, das Religiöse als gesellschaftlich relevante Dimension nicht verflüchtigt (Knoblauch, 2009, S. 15ff.). Ganz im Gegenteil ist in den letzten Jahren in der Wissenschaft vermehrt die Rede von der Wiederkehr des Religiösen, von der zunehmenden Entsäkularisierung und Sakralisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Unabhängig davon, ob Säkularisierung, wie beispielsweise Thomas Luckmann formuliert (Luckmann, 1991), nicht selbst ein Mythos der Moderne ist und insofern berechtigter Weise gefragt werden kann, ob wir es je mit einem Rückzug des und aus dem Religiösen zu tun gehabt haben, können wir jedoch für die

gegenwärtige Situation durchaus eine Veränderung feststellen, die womöglich weniger als Renaissance, vielmehr als eine Transformation des Religiösen (Knoblauch, 2009) bezeichnet werden kann.

Nach Thomas Luckmann verschwindet in industriellen (und heute postindustriellen) Gesellschaften nicht die „Religion“ an sich, sondern es verwandeln sich die Formen sozialer Institutionalisierung religiöser Sinngebung, bzw. sie verlieren an Bedeutung zugunsten von individualisierten Formen der Religiosität, die durch Auswahl, Synkretismus und Diffusität gekennzeichnet sind (Luckmann, 1963, S. 66ff.). Luckmann (1991) zufolge nehmen religiöse Bedeutungen in säkularen Gesellschaften zunehmend eine soziale und kommunikative Gestalt an, die nicht mehr ohne weiteres als religiös erkannt wird. Dies bezeichnet er als „unsichtbare Religion“. Hubert Knoblauch (2009, S. 25) verweist darauf, dass die „Metapher von der ‚unsichtbaren Religion [...]‘ keineswegs den Schwund der Religion behauptet. Die These der unsichtbaren Religion besagt vielmehr, dass religiöse Inhalte immer häufiger in einer sozialen und kommunikativen Gestalt auftreten, die nicht mehr als religiös erkennbar ist. Die Religion besteht also weiter, sie ist nur nicht mehr als solche sichtbar“.

Einige Aspekte dieser Wiederkehr bzw. Wandlung des Religiösen, die auch von der intensiven Thematisierung von Transzendenz-Phänomenen (Tod, Apokalypse) getragen wird, werden als Entinstitutionalisierung und Neuformierung religiöser Handlungsmuster und Selbstverständnisse beschrieben sowie als Individualisierung („der eigene Gott“ ist eine Formulierung, die Ulrich Beck eingebracht hat, Beck, 2008) und als gleichzeitige Entprivatisierung der religiösen Erfahrung (Knoblauch, 2009, S. 38ff.). *Pluralisierung, Popularisierung* und *(De-)Privatisierung* des Religiösen sind zentrale Themen der neueren religionssoziologischen Debatten. Die wissenschaftliche und nicht immer eindeutig disziplinär verortbare Thematisierung von Religion, welche die Bedeutung von Religion für gesellschaftliche und historisch situierte Individuen der Gegenwart untersucht, hebt in den letzten Jahren in Formulierungen wie Individualisierung der Religion (z. B. Gabriel, 1996), Zwang zur Häresie (Berger, 1979), in dem Verständnis von alten und neuen religiösen Sinnangeboten als spirituellen Warenhäusern und göttliche Supermärkte (Ruthven, 1991) oder auch in der Rede von der Entinstitutionalisierung und der Entkirchlichung religiöser Weltansichten und Handlungspraktiken (Dellwing, 2007, S. 13-17), die Freisetzung und Entpflichtung der Individuen aus kulturell, generational und institutionell vorgegebener Religion bei gleichzeitiger Aufforderung zur Gestaltung der eigenen (Nicht-)Religiosität hervor. Exemplarisch sei hier die oben erwähnte These der „unsichtbaren Religion“ von Thomas Luckmann (1991) behandelt; diese kann als paradigmatisch für einen bestimmten Topos im Diskurs über Religion gelten.

Luckmann definiert die Bedeutungs- und Machtverschiebungen etablierter religiöser Systeme im Zuge von Modernisierungsprozessen nicht als „eine Art individualpsychologischen Glaubensverlust[...] *en masse*“, sondern als „Verselbständigung der gesellschaftlichen Institutionen gegenüber einem übergreifenden, religiös symbolisierten Sinnzusammenhang, als Lösung institutioneller Bereiche aus dem Kosmos religiöser Sinngebung“ (Pollack, 2003, S. 22). In dieser religionstheoretischen Perspektive erscheint Religion nicht mehr als geschlossenes institutionalisiertes Sinnsystem, in das sich Individuen einfügen, sondern als Objekt individueller und privater Wahl. Die These, dass Religion individuell anzueignen ist, wird damit in Zusammenhang gebracht, dass historisch gewachsene institutionalisierte Religionen durch eine zunehmende Säkularisation der gesellschaftlichen Verhältnisse ihre Deutungsmonopole verlieren. Ihre kanonisierten Sinnangebote bleiben jedoch erhalten und treten – das ist das Zeichen pluraler Gesellschaften – in eine Art Konkurrenz zueinander sowie mit nicht institutionalisierten (oft als „quasi-religiös“ bezeichneten) Transzendenzpraktiken. Die einzelnen Subjekte eignen sich nunmehr jene religiösen „Identitätsbausteine“ an, die ihren Erfahrungen und Bedürfnissen am ehesten entsprechen und machen dadurch „Religion“ mittels subjektiver Umdeutungs- und Aneignungspraktiken zu einer unterschiedlich relevanten „Privatangelegenheit“. Individualisierung, Privatisierung und Destandardisierung von Religion (Berger, 1979; Taylor, 2002; Casanova, 2009) verweist auf gewissermaßen ein

„Aneignungsmodell“ von Religion, dessen Grundannahme darin besteht, dass es die Subjekte sind, die über *Religion* verfügen.

b) *Religion als identitäres Schicksal*

Eine zweite wissenschaftliche und auch politische Sprechweise über Religion attestiert bestimmten Gruppen eine hohe religiöse Mobilisierungskraft und rückt die Bedeutung religiös codierter Positionen und die politische und soziale Dynamik religiös organisierter Gruppen (z. B. muslimische Vereine in europäischen Gesellschaften) in den Vordergrund. So beschäftigen sich etwa politikwissenschaftliche Studien zunehmend mit der Kategorie „Religion“ als zumindest potentiell entscheidenden Faktor in den (weltweiten) politischen und zuweilen militärischen Auseinandersetzungen. Solche Erklärungsmodelle weisen – bei gegebener Unterschiedlichkeit – eine gewisse Konvergenz auf, die es zulässt, von einem, neben dem Aneignungsmodell, zweiten Modell im Bereich der wissenschaftlichen Thematisierung von Religion zu sprechen: dem Modell der *schicksalhaften religiösen Identität*.

Unter den wissenschaftlich-politischen Positionen, die mit der Kategorie Religion gesamtgesellschaftliche und globale Entwicklungen erklären, stellt die These vom „Kampf der Kulturen“ von Samuel P. Huntington (1998; orig. 1991) das meistdiskutierte und vermutlich auch wirkmächtigste Beispiel dar. Huntington entwirft ein Globalszenario, in dem der Anspruch kein geringerer ist, als „den wahren Motor der Geschichte“ offenzulegen. Dieser besteht in der Re-Vitalität von Kultur und Religion als identitätspolitische Ordnungsprinzipien. Der Kern des Entwurfs Huntingtons besteht darin, „Kultur“ und „Religion“ als jene Identitätselemente zu kennzeichnen, die einen realen, historischen und politischen Gehalt und politische Mobilisierungskraft besitzen. Huntington teilt die „Welt“ in neun Kulturkreise auf, die – ganz nach der Power-Balance-Doktrin im Kalten Krieg – um militärische und wirtschaftliche Dominanz konkurrieren. Dem „Westen“ stehen nach Huntington z. B. der „afrikanische“, der „indische“, der „japanische“ und der – als einziger „Kulturkreis“ eindeutig religiös definiert – der „islamische Kulturkreis“ gegenüber. Es ist gerade diese „islamische Welt“, die in der These Huntingtons als Gegensatz zur „westlichen Identität“ besprochen wird. Dem „Islam“ als *Religion der Anderen* wird dabei nicht etwa die historische Rolle von Religionen im Westen oder die Rolle „westlicher Religiosität“ zugewilligt. Vielmehr dient er dazu, das „Nicht-Muslimisch-Sein“ des „Westens“ zu unterstreichen. Kritiken an Huntingtons Positionen halten seine Thesen für eine diskursive Hervorbringung des „Islam“ als eines Feindbildes des Westens, das das Vakuum an Antagonismen ausfüllt, das das Ende des sogenannten Kalten Krieges und der ideologischen Zweiteilung der Welt in Ost-West mit sich brachte. Die Thesen Huntingtons sind hierbei von einem reichlich einseitigen Bezug auf Religion geprägt, in dem ein Unterschied zwischen einer Wir- und einer Nicht-Wir-Gruppe im „religiösen Wesen der Anderen“ gesehen wird.

Andere Überlegungen zur „neuen Weltordnung“ weisen zuweilen darauf hin, dass die Gewaltausbrüche, der Terror und der „kulturelle Hass“, der dem „Westen“ entgegengebracht wird, eine Reaktion auf den militärischen, politischen und kulturellen Imperialismus darstellt, der mit einer vom Westen gesteuerten Globalisierung einhergeht; so z. B. die These von „Jihad vs. McWorld“ von Benjamin Barber (1996), dessen politische und globalisierungskritische Positionen eine essentialistische Aufteilung der Welt voraussetzt: hier eine (pervertierte und hegemoniale) wirtschaftliche Rationalität des Westens, dort die kulturell und religiös erklärbare Abwehrreaktion der Unterdrückten, die mit der „muslimischen Welt“ identifiziert werden.

In der Publizistik und im populärwissenschaftlichen Bereich kann sogar von der Entstehung eines eigenständigen Genres gesprochen werden, der „Islam-Aufklärungsliteratur“. Dazu gehören „historische Darstellungen“, die die tiefen Wurzeln der „muslimischen Identität“ belegen sollen, genauso wie Biographien von unter dem Islam leidenden Frauen, religionskomparative Theorien, den Islam rehabilitie-

rende Untersuchungen, Kampfschriften, die die westlichen Werte vor einer Islamisierung der Gesellschaft zu bewahren trachten, dem „interreligiösen Dialog“ verschriebene Plädoyers und theologische Handreichungen zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Christ*innen und Muslimas/Muslimen etc. Dem bereits als „anders“ identifizierten „muslimischen Subjekt“ wird auf den Grund gegangen, es gilt dieses als (von einer bestimmten Gesellschaft, Mentalität, Religion, Geschichte) geprägt zu erkennen, zu kennzeichnen, es zu erklären und zuzuordnen.

3. Religiöses Othering

Die Skizze des aktuellen, (auch) wissenschaftlichen Sprechens über Religion zeigt eine Disparität auf. Auf der einen Seite finden sich Ansätze, die die Existenz und die lebensweltliche Relevanz von Religion in komplexen, individualisierten, pluralen und globalisierten Gesellschaften als fluides, optionales, deinstitutionalisiertes Phänomen begreifen. In der zweiten Sprechweise über Religion wird nicht nur die Existenz und lebensweltliche Relevanz, sondern auch die subjektformende, kulturelle, gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit von Religion konstatiert. Zu diesem diskursiven Rahmen gehören Thesen über das Religiöse, die sich in rhetorischen Figuren wie „Die Wiederkehr des Religiösen“, „Die Rache Gottes“ (Kepel, 1994), „Kampf der Kulturen“ (Huntington, 1998), aber auch – vor allem in der medialen Berichterstattung und in öffentlichen Debatten – dominanten Narrativen wie „der Wertkonflikt der Religionen“, der „demokratiefeindliche Muslim“, oder der „Konflikt zwischen Islam und der Emanzipation der Frau“ artikulieren (kritisch hierzu Attia, 2009).

Die Trennlinie verläuft zwischen einem (wissenschaftlichen) Sprechen über Religion, das religiöse Phänomene in ihrer Komplexität individuell, gesellschaftlich, historisch und soziologisch kontextualisiert auf der einen Seite und diskursiven Sprechpraktiken andererseits, die Subjekte in den Blick nehmen und in reduktiver Weise auf „Religion“ rekurren, um diese Subjekte zu thematisieren, darzustellen, zu erklären und zu positionieren. Einen zugespitzten Typ dieser Praxis des Sprechens über die Religion der Anderen wird nun mit Hilfe des Begriffs des von uns 2011 erstmalig verwendeten Ausdruck religiösen Otherings ein wenig genauer ausgeführt.

In ihrer Untersuchung des aktuellen hegemonialen Diskurses über den „Islam“ und die „Muslime“ stellt Iman Attia (2009) fest, dass es sich bei der generalisierenden Redeweise über „die Muslime“ um mehr als „antimuslimische Stereotypen“ handelt: die Verschränkung von Diskursen über „Muslime“ in kulturellen und wissenschaftlichen Tradierungen (Orientalistik, Islam- und Religionswissenschaften) mit mächtigen und sich selbst reproduzierenden Negativnarrativen (die „unterdrückte muslimische Frau“, der „rückständige islamische Migrant“, usw.), politischen Dispositiven und Alltagsdiskursen deutet auf die Wirkmächtigkeit einer bestimmten diskursiven Praxis hin, die eine soziale Gruppe durch Essentialisierung, Attribuierung und Repräsentation hervorbringt. Diese diskursive Hervorbringung der „religiösen Identität“ von Muslimen ist auf eine konstitutive Art und Weise mit der Hervorbringung eines „nicht-muslimischen“ Wir-Narrativs verbunden. Die Fixierung der „religiösen Identität“ „muslimischer Subjekte“ ermöglicht in dieser Praxis erst die Konstruktion des Selbstbildes eines komplementären „Wir“. Hier zeigt sich eine Figur, in der der Rekurs auf Religion mit einer hegemonialen Zuordnungspraxis verbunden ist, die einen symbolischen Raum schafft, in dem Exklusion und Dominanz legitimiert werden können. „Bei der Suche nach einer Legitimation für die Behandlung des Einwanderers als Fremden ist man nicht ganz zufällig auf die Religion gestoßen. Der religiöse Blick eröffnet eine einmalige Möglichkeit, den als Nicht-EU-Bürger verbliebenen ‚Einwanderer-Resten‘ ein eindeutiges Merkmal zuzuschreiben, nämlich eine orientalistisch-islamische Grundeinstellung. Das hat noch dazu den Vorteil, dass man dann auf ethnische Distinktionen verzichten kann, die sich bislang alle als sehr flüchtig und nicht belastbar erwiesen haben“ (Bukow & Heimel, 2003, S. 34).

Spätestens seit dem 11.09.2001 ist es „im Westen“ üblich, vom Islam als von der anderen Religion zu sprechen. Auf einer globalen Ebene begegnen uns (geo-)politische Diskurse, die den Islam als die Religion bestimmter Gesellschaften thematisieren. So wird von der „islamischen Welt“, von „islamischen Ländern“, vom „islamischen Einflussgebiet“ etc. gesprochen: „Der Islam ist für die ‚westliche Welt‘ zur zentralen Bedrohung geworden. Seit dem 11.9.2001 hat sich das Bedrohungsgefühl ins Wahnhafte gesteigert. Zwar wird in politischer korrekter Rede, wenn es um den Feind geht, nur vom ‚Islamismus‘ gesprochen, aber der zweite Code signalisiert: Der Islam ist der Feind“ (Hamburger, 2009, S. 53).

Um die Grammatik dieser (subjektivierenden) Praktiken besser beschreiben zu können, bietet es sich an, auf den Begriff des *Othering* zurückzugreifen. *Othering* hat sich als Schlüsselbegriff postkolonialer Theorienbildung etabliert. In Anlehnung an psychoanalytisch-theoretische Konzepte von Jaques Lacan wurde der Begriff im postkolonial-theoretischen Kontext von Gayatri Chakravorty Spivak neu geprägt und seit den 1970er Jahren vor allem in anthropologischen Ansätzen breit rezipiert. Lacans Überlegungen bilden den theoretischen Rahmen, in dem Subjektwerdung und Identitätsbildung nicht mehr als solipsistischer Prozess des (wie auch immer aufgefassten) Selbst, sondern als stete „Spiegelungsdynamik“ verstanden werden kann. In diesem Kontext wird häufig das Spiegel-Beispiel von Lacan zitiert, in dem ein Kind durch die Betrachtung seines Spiegelbilds, d.h. erst durch die Entdeckung des „anderen“ zur „Selbstbewusstwerdung“ kommt (Lacan, 1968, zit. n. Eden, 1991, S. 309-314). Nach Spivak erkennen kolonialisierte Subjekte sich erst durch dominante diskursive Praktiken des kolonialen Zentrums als solche und zwar in Abhängigkeit zu diesen (Spivak, 1996). Kolonialisierende Praktiken bringen Subjekte hervor.

Eine andere Perspektive fokussiert gerade jene diskursiven Praktiken, die Andere zu Anderen machen und dadurch ein kollektives Selbstbild erzeugen. Diese Perspektive wurde vor allem durch die Arbeiten von Edward Said zur Konstruktion des „Orient“ als antagonistisches Gegenbild des „Okzidents“ bekannt und einflussreich. In seinem Werk „Orientalism“ (Said, 2003) analysiert Said jene diskursiven Praktiken, die „den Orient“ und „die Orientalen“ erst hervorbringen und in einer konstitutiven Relation zum Selbstbild des „Westens“ stellen. Die Mechanismen und die Wirkmächtigkeit dieser Praktiken lassen sich – so Said – nur im Kontext des europäischen Imperialismus und dadurch als Legitimierungs- und Stabilisierungspraxis von Herrschaftsansprüchen gegenüber den konstruierten „Anderen“ verstehen.

Said analysiert jene Praktiken der Wissensproduktion, die den „Orient“ orientalisieren. Die Etablierung der Orientalistik als akademisch anerkannte Disziplin korreliert historisch mit der europäischen expansionistischen Politik in den sogenannten Orient. Auf den Verwaltungsstrukturen des Kolonialismus aufbauend gedeiht in Europa ein „obsessives Studium des Orients“ (Castro Varela & Dhawan 2005, S. 33), das vorgibt, die „Anderen“ verstehen zu wollen. In diesem Gestus werden „Informationen“ über „die Anderen“ gesammelt und zu einem Wissenskörper formiert, das „die Anderen“ erklärt. Diese „Erklärung“ setzt freilich voraus, dass in einem Prozess der Essentialisierung „die Anderen“ als homogene Gruppe konstruiert worden sind und identifiziert werden. Kollektivierung und Essentialisierung sind zwei Momente ein und derselben epistemologischen Operation. Durch Essentialisierungspraktiken werden heterogene Wissensbestände zu einer kompakten Wissenshülle gemacht, die es ermöglicht, produzierte „Informationen“ zu relevanten Aussagen über die „Wesenhaftigkeit“ der Anderen zu machen. Werden Essentialisierungspraktiken zu alternativlos plausibel erscheinenden Diskursen, so ermöglichen sie jene epistemischen Praktiken, die absolut von Subjekten absehen. Das Spezifische, das Lebensweltliche, das Subjektive, das Biographische wird als solches aufgehoben bzw. allein als das Allgemeine zugelassen. Die epistemische Wissensproduktion des Orients – so Said – legitimiert, dass ein ‚Orientale‘ zuerst ein ‚Orientale‘ ist, dann ist er ein Mensch und letztlich wieder ein ‚Orientale‘ (Said, 2003, S. 102).

Iman Attia (2009) stellt in ihrer Studie zu antimuslimischen diskursiven Praktiken in Deutschland fest, dass unterschiedlichen und widersprüchlichen Tendenzen im Diskurs über den Islam die Essentialisierung der „Muslime“ als zentrales Moment gemeinsam ist, selbst wenn die sprachlichen, pädagogischen oder politischen Intentionen divergieren. Um „Muslime“ zu vereinnahmen, zu verstehen, zu diskriminieren, zu tolerieren, zu integrieren, zu bekämpfen oder unter ihnen „Unterscheidungen und Differenzierungen“ vorzunehmen, ist es zuerst notwendig, sie in ihrem „Wesen“ begriffen, also festgelegt zu haben (Attia, 2009, S. 7).

Eine der zentralen Thesen Saids besagt, dass die Konstruktion des Orients (Orientalismus) nicht zufällig ist. Ihr geht eine machtpolitische Entscheidung voraus (Said, 2003, S. 96ff.), der eine Dominanzintention zu Grunde liegt. Gerade dieser Punkt wurde als monokausal, vereinfachend und letztlich essentialistisch kritisiert. In seiner Replik erläuterte Said, dass es ihm nicht um die Schaffung eines neuen Westen-Feindbildes ginge, sondern um die Analyse diskursiver Praktiken. *Othering* kann in diesem Sinne als Praxis der Identifikation und Objektivierung von und durch Herrschaft aufgefasst werden. Identifikation und Objektivierung sind hierbei relationale Operationen, die Andere hervorbringen und damit die *positionelle Superiorität* („Positional superiority“ (Said, 2003, S. 5)) der Nicht-Anderen ratifiziert. Identifikations- und Objektivierungspraktiken sind Sprachformen, die aus Subjekten „Exemplare“ machen. Said hat darauf hingewiesen, dass Objektivierungspraktiken sich vor allem der Mittel der Beschreibung bedienen, um Fakten herzustellen. Verobjektivierende Praktiken erheben nicht nur momentane und subjektive Erfahrungen oder Beobachtungen auf die Ebene von objektivem Wissen, sie abstrahieren und befestigen zugleich die (machtpolitischen) Differenzen, die die Beobachtungen und ihre Artikulation ermöglichen. Diese Praktiken materialisieren und verstetigen Verhältnisse zwischen Beobachtenden und Beobachteten, Beschreibenden und Beschriebenen. „Westliche“ Literatur (d. h. jene Literatur, die einen Beitrag zur Selbsterfindung des Westens leistet) über den Islam ist voll von diesen Figuren und in der Iteration dieses symbolischen Mittels erscheint das Bild der Anderen, mit dem das Bild der Nicht-Anderen unbenannt korrespondiert.

4. Differenz- und dominanzreflexiver Umgang mit „religiösen Identitäten“

Der Begriff des *Otherings* kann für gegenwärtige, postkoloniale Verhältnisse genutzt werden, um Prozesse der Herstellung der Anderen, die an kolonialen Figuren anschließen, zu erkennen und zu untersuchen. Unter der Perspektive *Othering* werden spezifische Kontexte und Prozesse der Subjektivierung deutlich, die Produkt der Institutionalisierung des vermeintlich objektiven, hegemonialen Wissens über die Anderen in einem politischen Machtzusammenhang sind.

Religion kann hierbei einer Markierung von Personen dienen, die in einem doppelten Sinne eine Eindeutigkeit suggeriert, die im Rahmen von Sicherheitspolitiken und –dispositiven funktional ist: Menschen haben eine und nur eine Religion (Was aber zum Beispiel ist mit multireligiösen Familien oder anderen synchronen Vervielfältigungen und womöglich Verschmelzungen? Was ist mit der diachronen Dynamik, etwa der Konversion, des Abstandnehmens vom religiösen Glauben?) und diese Religion hat eine territoriale Referenz, die eindeutig ist.

„Religion“ stellt eine auch in pädagogischen Kontexten situierte Handlungs- und Interpretationsoption der Bezeichnung und der Herstellung von Anderen dar. Mit Franz Hamburger, der sich eigener zwei Jahrzehnte zurückliegender Prognosen erinnert, kann der Beitrag der („interkulturellen“) pädagogischen Orte und Akteure auf die Religiösierung der Anderen bestimmt werden. Er erläutert, dass die öffentliche Problematisierung und Ablehnung zu Legitimations- und Erklärungsbedürfnissen führt. „Die abwehrende Thematisierung bezieht die Religion in die gesellschaftlichen Konfliktlinien mit ein; die Jugendlichen können sich dann nicht mehr *nicht verhalten*. Dies gilt auch für pädagogische Kommunikation: »Unter der Voraussetzung von struktureller Ungleichheit und Benachteiligung kann die pädagogisch in Gang gebrachte, auf Verständigung zielende interkulturelle Arbeit unter der Hand einen

gegenläufigen Prozess der Fehlkommunikation befördern, bei dem stereotype Zuschreibungen verfestigt werden. Im Verlauf eines solchen Prozesses werden deutsche Kinder ‚christlicher‘ und türkische Kinder ‚muslimischer‘, als sie es je waren« [Hamburger, 1990, S. 321]. Diese Prognose hat sich zwischenzeitlich als zutreffend erwiesen“ (Hamburger, 2009, S. 68).

Pädagogische Angebote zu interkultureller und interreligiöser Begegnung, Verständigung oder Dialog, aber auch eine Haltung, die von der gegebenen Differenz der Kulturen und Religionen ausgeht, üben insofern immer potenziell eine dreifache Machtwirkung aus: Sie legen (zum Beispiel Kinder) auf eine vermeintliche Religionszugehörigkeit fest, rücken damit die Differenzlinie Religion gegenüber anderen Differenzlinien wie Geschlecht oder Klasse in den Vordergrund (Grümme, 2018, S. 152). Damit geht zweitens einher, dass eine essentialistische Vorstellung von „Religiös-Sein“ (und implizit: „Nicht-Religiös-Sein“) befestigt wird, in der Menschen, zum Beispiel Kindergartenkindern, eine religiöse Identität im Sinne eines Wesens zugeschrieben wird (Koch & Schambeck, 2023, S. 85). "Wenn Religionen einander begegnen", heißt es in einer der Erklärungen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Auftrag evangelischer Kindertageseinrichtungen 2004, „lernen Menschen einander in ihrer Unterschiedlichkeit kennen. Solche Begegnungen können bei einzelnen Menschen sehr unterschiedliche und ambivalente Gefühle und Befindlichkeiten auslösen. Die Vielfalt der religiösen Traditionen kann Angst vor dem Verlust der eigenen Mitte zur Folge haben oder die Sorge, dass angesichts der religiösen Möglichkeiten eine Beliebigkeit in den Vordergrund tritt. Es gibt in der Bevölkerung auch eine verbreitete Furcht vor religiöser Überfremdung, die seitens der Kirche ernst genommen werden muss. Und Kindertagesstätten in evangelischer Trägerschaft, die überwiegend von muslimischen Kindern besucht werden, wie dies in den Innenstädten einiger Großstädte der Fall ist, sind nicht nur eine besondere pädagogische Herausforderung, sondern stellen darüber hinaus auch grundsätzliche Probleme" (Kirchenamt der EKD, 2004). Das Bildungsverständnis in evangelischen Kindertageseinrichtungen wird mittlerweile hinsichtlich der Sensibilisierung und Qualifizierung von Fachkräften reflektiert und insbesondere die sozialräumliche Bedeutung der Einrichtungen herausgestellt (EKD, 2020). Gleichwohl verweist das angeführte Beispiel in verdichteter Weise auf Schwierigkeiten und Gefahren, die mit begegnungspädagogisch angelegten Pädagogiken in pluralen und von historischen Machtverhältnissen geprägten Kontexten verbunden sind (Meyer, 2019). Begegnungspädagogische Ansätze setzen jene Differenzen voraus, auf die sie pädagogisch zu reagieren suchen, wodurch diese Ansätze zu einer Praxis der Herstellung von Differenz werden. Kinder werden in dem angeführten Beispiel nicht nur auf Religion festgelegt, wodurch andere, beispielsweise Klassenfragen und ökonomische Verhältnisse ausgeblendet werden, sondern der begegnungspädagogische Ansatz ist immer auch gefährdet, nicht nur die Differenz zwischen Religionen, sondern auch Bilder über die „Religion der Anderen“ zu zeichnen und zu bekräftigen. „Wenn bereits im Kindergarten beginnt, was sich in der Schule fortsetzt, ist der Boden dafür geschaffen, dass Kinder sich in den begegnungspädagogisch offerierten Kategorien zu verstehen lernen. Sie lernen zu „Muslimen“ und „Nicht-Muslimen“ zu werden, wobei unter Bedingungen einer potenziell und tendenziell antimuslimischen Kultur dieser Lernprozess auch einer ist, in dem die Kinder in das Schema von Höher- und Minderwertigkeit eingeführt werden“ (Lingen-Ali & Mecheril, 2016, S. 23).

Neben pädagogischen Angeboten, die erstens Zugänge zu gelebter Religion und Praktiken des Religiös-Sein, aber auch zu gelebter Nicht-Religion und Nicht-Religiosität offerieren, sowie das weite Feld gegenwärtiger Spiritualität, Sakralität, der Formen der Individualisierung und Privatisierung des Glaubens erkunden (Koch & Schambeck, 2023, S. 86), neben pädagogischen Angeboten, die zweitens einen aktiven Beitrag dazu leisten, dass alle Kinder und Jugendlichen lernen, religiöse oder nicht-religiöse Überzeugungen, die identitätsbezogen wichtig sind, nicht absolut zu setzen und damit die Pluralität religiöser oder nicht-religiöser Welt- und Selbstaussagen zulassen, ist es drittens geboten besonders zurückhaltend mit religiösen und religiöseren Zuschreibungen umzugehen (Brandstetter, 2023, S. 100). *Vorsicht bei insbesondere reduktiven Zuordnungen von Menschen zu „ihrer“ Religion* ist eine zentrale

Maxime. Diese Leitlinie ist von besonderer Bedeutung mit Bezug auf die Reduktion von Minderheiten auf „ihre Religion“, vor allem, wenn dies in der Tradition religiösen Otherings steht.

Literaturverzeichnis

- Attia, Iman (2009). *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und anti-muslimischem Rassismus*. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839410813-intro>
- Barber, Benjamin R. (1996). *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*. Bern: Scherz Verlag.
- Beck, Ulrich (2008). *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.
- Berger, Peter L. (1979). *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. Garden City, NY: Anchor Press.
- Brandstetter, Barbara (2023). Die Migrationsandere und ihre Religion. Eine diskurssensible Erschließung kolonialer Differenzkonstruktionen. *Österreichisches Religionspädagogisches Forum*, 31(1), 87-105.
- Bukow, Wolf-Dietrich & Heimel, Iris (2003). Der Weg zur qualitativen Migrationsforschung. In Tarek Badawia, Friedmann Hamburger & Michael Hummrich (Hg.), *Wider die Ethnisierung einer Generation. Beiträge zur qualitativen Migrationsforschung* (S. 13-40). Frankfurt: IKO.
- Casanova, José (2009). *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.
- Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita (2005). *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839403372>
- Dellwing, Michael (2007). *Die entprivatisierte Religion. Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl?* Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Dirim, Inci & Mecheril, Paul (2018) *Heterogenität, Sprache(n), Bildung. Die Schule der Migrationsgesellschaft*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt/UTB. <https://doi.org/10.36198/9783838544434>
- Eden, Tania (1991). Lacan. In Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright* (S. 309-314). Stuttgart: Kröner.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2020). *Kinder in die Mitte! Evangelische Kindertageseinrichtungen: Bildung von Anfang an. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. Abgerufen von https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Kinder_in_die_Mitte_EVA_2020.pdf
- Foroutan, Naika (2004). *Kulturdialoge zwischen dem Westen und der islamischen Welt. Eine Strategie zur Regulierung von Zivilisationskonflikten*. Göttingen: Deutscher Universitäts-Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-81363-3>
- Gabriel, Karl (1996). *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Grümme, Bernhard (2018). Der Religionsunterricht zwischen Macht und Bildung: Perspektiven für seine Zukunftsfähigkeit. *Limina*, 1(1), 141-163.
- Hall, Stuart (1994). *Rassismus und kulturelle Identität* (Ausgewählte Schriften 2). Hamburg: Argument.
- Hamburger, Friedrich (2009). *Abschied von der Interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte*. Weinheim: Juventa.
- Huntington, Samuel P. (1998). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann.
- Kepel, Gilles (1994). *Die Rache Gottes: Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.
- Kirchenamt der EKD (2004). *Wo Glaube wächst und Leben sich entfaltet. Der Auftrag evangelischer Kindertageseinrichtungen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. Abgerufen von https://www.ekd.de/download/wo_glauben_waechst_2004.pdf.
- Knoblauch, Hubert (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg zu einer spirituellen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Campus.

- Koch, Andreas & Schambeck, Mirjam (2023). Anregungen aus dem Postkolonialitätsdiskurs für das Interreligiöse Lernen. Religionswissenschaftliche und religionspädagogische Überlegungen. *Österreichisches Religionspädagogisches Forum*, 31(1), 68-86.
- Kourabas, Vasilios & Mecheril, Paul (2022). *Über Rassismus sprechen. Auf dem Weg zu einer rassismuskritischen Professionalität*. In Maria Stock, Niloufar Hodaie, Stephan Immerfall & Marius Menz (Hg.), *Arbeitstitel: Migrationsgesellschaft. Pädagogik - Profession – Praktik* (S. 13-33). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-34087-2_2
- Krech, Volkhard (2009). Islam und Integration - 12 Thesen. In Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), *Migration – Religion –Integration* (S. 10-12). Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Lacan, Jaques (1968). *The Language of the Self. The Function of Language in Psychoanalyses*. Baltimore, MD: John Hopkins University. <https://doi.org/10.56021/9781421400549>
- Lingen-Ali, Ursula & Mecheril, Paul (2016). Religion als soziale Deutungspraxis. *Österreichisches Religionspädagogisches Forum*, 24(2), 17-24.
- Luckmann, Thomas (1963). *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mecheril, Paul (2021). Begehren, Familienähnlichkeiten, postpositivistische Analyse - von Rassismusforschung zu rassismuskritischer Forschung. In RfM-Debatte 2021, Initialbeitrag von Maria Alexopoulou, *Rassismus als Praxis der langen Dauer. Welche Rassismusforschung braucht Deutschland - und wozu*. Abgerufen von <https://rat-fuer-migration.de/2021/11/11/rfm-debatte-2021-kommentar-paul-mecheril/>
- Mecheril, Paul (2023). Wo vernichtet mein Urteil? *MiGazin*. Abgerufen von https://www.migazin.de/2023/11/16/nahost-wo-vernichtet-mein-urteil/?utm_source=mailpoet&utm_medium=email&utm_campaign=MIGLETTER.
- Mecheril, Paul & Thomas-Olalde, Oscar (2011). Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart. In Bärbel Allenbach, Urmila Goel, Merle Hummrich & Cordula Weissköppel (Hg.), *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven* (S.35-66). Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845232362-33>
- Mecheril, Paul & Thomas-Olalde, Oscar (2020). Religion als Differenzierungsoption. Die Identifikation migrationsgesellschaftlicher Anderer. In Bernhard Grümme, Thomas Schlag & Norbert Ricken (Hg.), *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft* (S. 109-123). Stuttgart: Kohlhammer.
- Meyer, Klaus (2019). *Grundlagen interreligiösen Lernens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666720062>
- Nagel, Anne-Kathrin (2023). Religiöse und weltanschauliche Diversität in der Schule. In Viola Georgi & Yasemin Karakasoglu (Hg.), *Allgemeinbildende Schulen in der Migrationsgesellschaft* (S. 86-97). Stuttgart: Kohlhammer.
- Nehring, Andreas & Valentin, Jakob (2008). Religion und Kultur – Zur Beschreibung einer Differenz. In Andreas Nehring und Jakob Valentin (Hg.), *Religious Turns-Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse, neue religiöse Wissensformen* (S.11-31). Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack, Detlef (2003). *Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ruthven, Malise (1991). *Der göttliche Supermarkt. Auf der Suche nach der Seele Amerikas*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Said, Edward (2003). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996). *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. In Donna Landry & Gerald MacLean (Hg.), New York: Routledge.
- Taylor, Charles (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.