

Das diskursiv präsente, antimuslimische Wissen wird hier folglich nicht grundlegend herausgefordert, sondern nur auf eine Teilgruppe verengt und so neu-arrangiert. Mit der Partikularitätsbehauptung werden flexible *symbolische Ausnahmeräume* innerhalb rassistischer Bedeutungsproduktionen geschaffen, die es den Interviewten ermöglichen, neben rassifizierenden und abwertenden Deutungen auch wohlwollende und positive Zuschreibungen widerspruchsfrei zu artikulieren. Dabei lässt sich durch die polarisierte Aneignung zusätzlich auch ein positives *Interessensmanagement* realisieren, da die Interviewten auf den ersten Blick eine nicht-rassistische Argumentationsweise an den Tag legen.

4.3 Dilemmatische Aneignungen

Wir finden unter den alltagskommunikativen Umgangsweisen der Interviewpartner*innen ein drittes Aneignungsmuster, in dem sich erneut reproduzierende und differenzierende Bedeutungsproduktionen nachweisen lassen. Im Unterschied zum polarisierten Modus findet bei den *dilemmatischen Aneignungen* jedoch keine argumentative Integration divergierender Beschreibungen und Bewertungen statt, vielmehr stehen diese in widersprüchlicher Beziehung nebeneinander. In den hier versammelten Diskurspraxen lassen sich zudem sprachlich explizitere, argumentativ elaboriertere sowie weniger bedingungsreichere Momente der Distanzierung, der Irritation und Unterwanderung antimuslimischer Ideologeme erkennen. Diese werden jedoch nicht konsequent verfolgt bzw. realisiert, weshalb wir sie als *brüchige Dekonstruktionen* antimuslimischer Ideologeme betrachten.

Der dilemmatische Charakter dieses Aneignungsmusters lässt sich nun einerseits auf ideologisch-inhaltlicher Ebene nachweisen, d.h. in der Aktivierung verschiedener Wertekomplexe, wie wir dies bereits im Theoriekapitel unter Verweis auf Billig et al. (1988) und dem Phänomen ideologischer Dilemmata konzeptuell vorgedacht haben (vgl. Kap. 2.3.2.3). Dabei *pendeln* die Interviewten z.B. zwischen den liberalen Werten einer kollektiv gedeuteten Religionsfreiheit auf der einen Seite und der individuellen Entscheidungsfreiheit des bzw. der Einzelnen auf der anderen *argumentativ* hin und her, ohne jedoch eine konsistente und ideologisch geschlossene Position einzunehmen (siehe Thema Moscheebau). Andererseits zeigen sich Dilemmata in Form symbolischer Inkonsistenzen zwischen expliziter Aussagebene und den impliziten Interpretationsrahmen, die von den Interviewpartner*innen eingesetzt werden. Dies lässt sich insbesondere bei den verschiedenen Varianten der *Transformationserzählung* beobachten. Das parallele Referenzieren zweier »Wirklichkeiten«, wie es in der Rekonstruktion eines *Medienislams versus eines bekannten Islams* zum Einsatz kommt, stellt eine weitere dilemmatische Diskurspraxis dar. Schließlich lassen sich unaufgeklärte, d.h. von den Interviewten nicht thematisierte, Dilemmata auch im Rahmen *punktueller Selbstreflexionen* erkennen. Dabei scheinen schlaglichtartig Momente rassismussensibler Macht- und Sprachkritik auf, die jedoch schnell erlöschen und mithin auf das weitere Sprechen der Interviewten keine nachhaltige Strahlkraft entfalten.

4.3.1 Die Transformationserzählung

Bei der Transformationserzählung handelt es sich um eine erste Form brüchiger Dekonstruktionen antimuslimischer Ideologeme, wie sie für das dritte Muster lebensweltlicher Aneignungen charakteristisch sind. Wir sprechen hier von einer *dilemmatischen Diskurspraxis*, da sich in ihr eine Selbsterzählung von der Überwindung antimuslimischer Bedeutungsproduktionen entfaltet, gleichzeitig und implizit wesentliche Merkmale antimuslimischer Ideologeme in den Aussagen der Interviewten jedoch erhalten bleiben. Die so zutage tretenden Inkonsistenzen werden von den Interviewpartner*innen weder offen thematisiert noch durch argumentative Integrations- und Vermittlungsmaßnahmen moderiert und geglättet – wie es etwa beim zweiten Aneignungsmuster durch die Konstruktion von Subkategorien und deren Polarisierung der Fall war. Gegensätzliche Bedeutungszuschreibungen stehen hier schlichtweg nebeneinander. In der Transformationserzählung zeigt sich dies in Form symbolischer Brüche, welche sich insbesondere zwischen der expliziten Erzählebene und den impliziten Bedeutungsproduktionen, die sich in Wortwahl, Interpretationsfokus, in der Hervorhebung und Auslassung von Argumenten sowie der rhetorischen Arbeit am eigenen Aussagetext erkennen lassen.

Der im Begriff der Transformationserzählung hervorgehobene Aspekt der *Selbsterzählung* ist dabei zentral: Er betont, dass es sich hier um einen im wissenssoziologischen Sinne schöpferischen Akt handelt, wobei die Plausibilisierung des Vergangenen aus der Perspektive des Jetzigen erfolgt, oder wie Abels es formuliert: »Erinnerung ist nachträgliche Bewertung einer biographischen Identität *damals* zum Zwecke einer Identität, wie wir sie *heute* brauchen.« (2009: 139, Herv.i.O.) Die Frage nach dem Grad des Intentionalen beantwortet Abels dabei relativierend mit Bezug auf Berger: Wir »alle spielen mit der Geschichte [...]. In den meisten Fällen handelt es sich allerdings dabei nur um einen partiellen und allenfalls halbbewussten Vorgang.« (Berger 2011 [1963]: 80)

Die Transformationserzählung enthält zwei Zeitebenen (das Vorher und das Nachher), die über ein *Moment des Wandels* – zumeist ein spezifisches Ereignis im Leben der Interviewten – miteinander verbunden sind. Dieses Moment wird von ihnen als Impuls für einen Wahrnehmungs- bzw. Wissenswandel identifiziert und dabei explizit positiv evaluiert. Auf expliziter Ebene der Transformationserzählung erscheinen rassistische Deutungen als vergangen, überwunden und abgelöst von differenzierteren und wohlwollenderen Perzeptionen und Konzepten. Es fungiert damit auch als rhetorisches *Interessensmanagement*, insofern ihm die (unausgesprochene) Behauptung zugrunde liegt, es nun besser – nämlich der Realität entsprechend – zu wissen und frühere Vorbehalte überwunden zu haben. Bei einigen Interviewpartner*innen ist diese Erzählung besonders stark ausgeprägt, was auf ihren, auf einzelne Aussagekomplexe übergreifenden Charakter hindeutet: Bei ihnen wird die eigene Vorstellungswelt in Bezug auf ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ verstärkt um diese Erzählung herum konstruiert – sie dient ihnen als Fixpunkt, auf den die Interviewten immer wieder argumentativ Bezug nehmen. Dies betrifft in den vorliegenden Samples v.a. die US-Interviewpartnerinnen Kim McDonald und Victoria Miller. Wir wollen uns ihre Fälle nachfolgend genauer ansehen.

4.3.1.1 Transformationen erzählen – >Fremdheit< stabilisieren

Mehrere Interviewpartner*innen identifizieren ein biographisches Ereignis oder eine Phase des persönlichen Kontaktes mit ›Muslim*innen‹ als konstitutiv für die Transformation der eigenen Wahrnehmung. So etwa auch Kim McDonald (31), eine junge Ärztin im Praktikum aus dem bürgerlichen Lincoln Park im Zentrum Chicagos. Zu Beginn des Interviews weist sie zunächst entschuldigend darauf hin, dass sie erst relativ spät, im Zuge ihres Studiums, persönlich mit ›Muslim*innen‹ in Kontakt kam. Dieser sei dann jedoch durchaus intensiv und vielseitig gewesen. McDonald bettet ihre Erfahrungen mit ›muslimischen‹ Personen von Anfang an ein in eine persönliche Geschichte des Lernens, des Wissens- und Erkenntnisgewinns. Während andere Interviewte ihre Bekannten als konkrete Personen vorstellen, von gemeinsamen Erlebnissen berichten und dabei essentialisierende Vorstellungen quasi *en passent* durchbrechen (vgl. Kap. 4.4.2), betont McDonald primär die *wissensgenerierenden Aspekte* jener Begegnungen und Bekanntschaften. Dabei erhält sie eine Distanz gegenüber ihren ›muslimischen‹ Bekannten aufrecht, insofern als sie sie weniger als komplexe Individuen, denn als Erkenntnisobjekte in Erscheinung treten lässt. Die von ihr realisierte Transformationserzählung erhält dadurch eine stark rationalistische Note, in der sich wiederum ein Moment des Machtvollen zu erkennen gibt. Trotz wohlwollender Erlebnisschilderungen lässt sie sich daher als Selbsterzählung verstehen, in der ein spezifisches Wissen – bzw. dessen Erwerb – über ›Muslim*innen‹ rekonstruiert wird.

KM: [...] I'm from Indiana. ahm, but being from Indiana, I wasn't really exposed to (...) much Islamic culture. ahm, the most I was exposed to was recently when I went to medical school. so I went to graduate school and in medical school there where some Islamic people but I didn't, it wasn't very: (...) it's, I still didn't know much about it. and then I went to medical school which is like, you know, you live amongst people, we know each other really well. and I would say it was like 30 percent Islamic, very diverse from all over. and that was my first like exposure, types of like my friends and like learning about (...) you know, what they celebrate. and then, you know, they were always really friendly and they would (...) tell me about it. and ahm, but that was really the first time. so I really was like 27, 28 (...) before I was really (...). so, in Chicago I still see these people, like I do my rotations for medical school with them. and they are like (...) you know, I'm always still learning @about@ Islam, especially >cause they are so diverse. I mean, they're from so many places. I know there is African Islamics, then like Middle Eastern Islamics, some are like- so different. so, that's really my only: exposure is talking to them about like their believes and their holidays and all that stuff. (Z 16-32)

Die bereits angesprochene Distanzierung der Interviewpartnerin lässt sich im zitierten Textausschnitt an verschiedenen Stellen erkennen: Zunächst wählt McDonald für die Bezeichnung von ›Muslim*innen‹ einen eher unkonventionellen Begriff: »Islamics«. Diese Substantivierung des Adjektivs islamisch lässt sich als Hypostasierung religiöser Identitätsbezüge lesen; sie entfaltet eine objektivierende Wirkung. Trotzdem die Interviewpartnerin auf expliziter Aussageebene die erlebte Diversität ihrer ›muslimischen‹ Kommiliton*innen unterstreicht, bleibt sie auf lexikalischer Ebene der essentialisierenden Logik der vereinheitlichenden Gruppenkategorisierung verhaftet. Dies wird durch

die Konstruktion ›muslimischer‹ Untergruppen – »African Islamics«, »Middle Eastern Islamics« – insofern verstärkt, als es die Objektivierung und Klassifizierung weiter elaboriert und damit verselbstständlicht. Die Merkmale Ethnizität bzw. nationale Herkunft werden dabei als zusätzliches Klassifikationskriterium eingeführt. Diversität wird hier so in engen Grenzen und äußerst groben Schattierungen wahrgenommen. Die Tatsache, dass McDonald – wie bereits bei anderen Interviewpartner*innen gesehen (vgl. Till Feller, Grit Paul Kap. 4.1.1.1) – zur Beschreibung der persönlichen Präsenz von ›Muslim*innen‹ depersonalisierte Quantitätsangaben anwendet (»I would say it was like 30 percent Islamic«), unterstreicht die persönliche Distanziertheit zusätzlich. »These people« scheinen ihr letztlich, trotz lebensräumlicher Überschneidungen und der Betonung persönlicher Beziehungen (»I went to medical school which is like, you know, you live amongst people, we know each other really well.«), persönlich ›fremd‹ geblieben zu sein. Insgesamt ergeben sich so zwischen expliziter Transformationserzählung und den implizit verändernden Charakterisierungen ihrer Kommilitoninnen ideologische Brüche, die von der Interviewpartnerin nicht thematisiert werden. Anders als bei den polarisierten Diskurspraxen, die inkonsistente Bedeutungsproduktionen durch binäre Kategorisierungen trennen, ordnen und glätten, bleiben diese im Fall von McDonald unmoderiert nebeneinander stehen.

Dass die hier interessierenden Transformationserzählungen nicht ohne die *subtile Produktion* von ›Fremdheit‹ auskommen, zeigt sich auch am Beispiel der Interviewpartnerin Victoria Miller. Anders als Kim McDonald kennzeichnet sie die Beziehung zu ihrer Kommilitonin Yasemin allerdings wesentlich deutlicher als Freundschaft, was sich zu allererst darin zeigt, dass sie sie eigenständig mit Namen vorstellt:

I: Tell me a little bit more about this girl, this student fellow friend.

VM: Oh, yeah, that I went to College with?

I: Yeah. how did you get to know her?

VM: She lived on my floor in my freshmen year, so I am meeting everybody at freshmen year. like, can I say her name? [...] it will just make it easier cause I feel like it's (helping). her name is Yasemin and I was always thinking she was beautiful and I loved her name. and I was like ›Oh, this like-‹ cause like I said, I grew up in like white America. you know, like my High School was all white [...] I started meeting as many diverse people as possible. but so she lived on my floor and so actually I became pretty good friends with her, ahm, freshmen and sophomore, little bit of sophomore year. (Z 86-106)

Miller präsentiert ihre Kommilitonin als konkrete Person, die sie mit explizit positiven Attributen versieht (»she was beautiful and I loved her name«). Ihr persönliches Kennenlernenbettet sie ein in eine Zeit, die durch das Entstehen vieler neuer Freundschaften und Bekanntschaften geprägt war. Diese stellt sich für Miller als eine Lebensphase dar, die mit erheblichen Veränderungen einherging: Ihre College-Studienzeit hebt sie vom Aufwachsen im rein »weißen Amerika« kontrastierend ab. Yasemin ist Teil dieser neuen, »diversen« Welt, der sich Miller zunächst mit großer Begeisterung hingibt. Trotz expliziter Sympathiekundung kommt die Charakterisierung der ›muslimischen‹ Kommilitonin aber auch bei ihr nicht ohne Anklänge populärer Orientalismen aus. So lässt sich die Hervorhebung von Yasemins Schönheit und ihres Namens als Hinweis auf eine Exotisierung der Freundin als *faszinierender Fremder* lesen. Die Ein-

deutung des ›Fremden‹ als Faszinosum stellt, wie Hahn verdeutlicht, eine gängige Reaktion auf das Unbekannte dar: »Das Fremde erscheint einerseits immer wieder als Verlockung, als Aufbruch aus belastenden Gewohnheiten und Routines, als Bereicherung und Anregung, als spannend und aufregend, als abenteuerlich und faszinierend« (1994: 151f.). Dass die ›muslimische‹ Freundin der Interviewpartnerin als ebensolche aufregende Neuigkeit gilt, wird nicht zuletzt auch durch den Verweis Millers auf fehlende Kindheitserfahrungen mit gesellschaftlicher Vielfalt unterstützt. Millers persönliche Transformationserzählung unterteilt sich dabei in eine Zeit vor und nach Yasemin. Während sie zwar schon durch die Anschläge von 9/11 mit den Begriffen »Muslim« und »Islam« in Kontakt gekommen sei (»my first experience was when 9/11 happened«), ist es erst die ›muslimische‹ Kommilitonin und Freundin, durch die sie Näheres über die Religion des Islams erfährt (s.u.).

Millers personen- und religionsbezogene Bedeutungsproduktionen in Bezug auf die Freundin und deren Glauben basieren jedoch nicht ausschließlich auf Faszination, im Gegenteil. In einer früheren und einer späteren Erwähnung Yasemins zeigt sich, dass sowohl deren Religion als auch deren kulturelle Alltagspraxen und konkret die damit verbundenen »smells« bei Miller Irritationen auslösten.

VM: [...] when it comes to the religion, ahm I don't have a lot of experience with that. I just had a friend in College who was Muslim and so I learned about it through her. and I just remember feeling sorry for her during Ramadan, ahm, cause she had to fast. ahm, and she was actually like happy when she got her period during Ramadan cause then she could finally eat. ahm, so I mean that was just kind of my first (.) experience- I mean, not my first, my first experience was when 9/11 happened and then- but I don't really know anything about it. ahm, but that was like the first time I feel like I ever really hear ›Muslim‹, ›Islam‹. (Z 31-40)

VM: I think at the time it felt like (2) I, like this is gonna make me sound so ignorant and white or whatever but like, Yasemin, just being her friend brought about- I am a very like smell person and like being her friend brought about all this sense of new smells, and I'm saying that in a polite way. ahm, and but it was, so that was just like different for me, like not in a bad way, I mean I just wasn't used to the smells of being her friend. like, just, like she smelled different, the food she ate smelled different, ahm, just her, like, her dorm smelled different than the rest of ours. so I remember that being really different and just a lot of the praying, I mean, in my religion you pray too or the religion I grew up with, you pray. but like just the, like having to lay down- but it's not laying down- but you know, kneeling five times a day, ahm, the fasting thing was really different. like that just seemed kind of cruel to me, and like, I don't know, I didn't like that [...]. (Z 231-245)²¹

21 Da Miller den Begriff des ›Fremden‹ zu einem frühen Zeitpunkt im Interview bereits selbstständig eingeführt hatte (»I learned a little bit about her religion [...] I remember just thinking it was, it's just so different«, Z 137-8), wird sie von der Autorin um eine genauere Beschreibung dessen gebeten, was ihr »different« erschien. Der Textauszug dokumentiert ihre Ausführungen dazu.

Betrachten wir zunächst die Aussagen Millers zum Fasten und Beten (erster Auszug und ab Mitte des zweiten Auszugs), so fällt auf, dass sie ihre Ablehnung der islamischen Glaubenspraxen explizit und deutlich artikuliert. Vor dem Hintergrund ihrer eigenen religiösen Erfahrungen erscheint ihr die islamische Version des Betens und Fastens nicht nur »different«, sondern inhuman und »cruel«. Auffällig ist dabei nicht nur ihre unmissverständliche Wortwahl, sondern auch die Tatsache, dass sie ihre Eindrücke sehr pauschal formuliert. Obwohl sie hier über die Religiosität ihrer Freundin spricht, erhalten ihre Aussagen durch die Gegenüberstellung von »Islam« und ihrer eigenen christlichen Religion einen verändernden Charakter. Sie deutet das Gebet als eine durch Zwang erwirkte, festgeschriebene Handlungsfolge, ohne dabei die Möglichkeit einer freien und individuellen Auslegung durch die Gläubigen zu erwägen. ›Den Islam‹ zeichnet sie als starres Regelwerk, » fremd« und erbarmungslos gegenüber seinen Anhänger*innen. Diese Sichtweise auf die Religion scheint von der Person Yasemins argumentativ entkoppelt. Millers persönliche Verbindung zur Freundin haben offenbar nur bedingt dazu beigetragen, Religionspraxen im Islam als legitime Varianten religiöser Lebenswelten zu verstehen und als solche anzuerkennen. Hieraus ergeben sich weitere *symbolische Brüche* zwischen Millers Transformationserzählung – raus aus dem ›weißen‹ Umfeld und rein in alltägliche Diversitätserfahrungen – und ihrer verändernden Interpretation der Religionspraxen Yasemins sowie der ihr zugeschriebenen Passivität im Zusammenhang mit diesen.

Ein Grund dafür mag auch sein, dass Yasemin laut Miller selbst zuweilen mit ihrem Glauben haderte. So erwähnt sie im zweiten Textauszug, dass die Freundin »was actually [...] happy«, wenn sie ihre Periode bekam und nicht fasten musste. Der Umstand, dass sie sie wegen des Fastens bemitleidete (›feeling sorry for her‹), bestätigt den Eindruck, dass sie den islamischen Glauben als eine Art Bürde betrachtet, als etwas, was der Person der Freundin äußerlich ist. Diese Art der Wahrnehmung steht in einer Linie mit der antimuslimischen Vorstellung ›vom Islam‹ als einer autoritären und anti-liberalen Religion, die ihre Anhänger*innen von einer glücklichen, modernen und selbstbestimmten Lebensweise abhält. In dieser Perspektive erscheint Yasemins Religion nicht nur als rückständiges und inhumanes Ideensystem, sondern ›Muslim*innen‹ wird so die freie Entscheidung für den Glauben und die Entwicklung individueller Formen der Religiosität insgesamt abgesprochen. Die hier aktualisierte Deutung erinnert an die *Viktimalisierung* von ›Muslim*innen‹, wie wir sie bereits bei der Kontrastierungspraxis beobachtet haben (vgl. Kap. 4.2.3).

In der Betrachtung und Bewertung des »Geruchs« ihrer Kommilitonin scheinen darüber hinaus Praxen *kulturalisierender Veränderung* auf. Zwar werden von der Interviewpartnerin keinerlei Kollektivierungen vorgenommen – das für Rassismen typische Merkmal der Negation des Individuellen zugunsten einer Verabsolutierung des Kollektiven wird nicht realisiert – und auch eine explizite Negativbewertung eben dieser Gerüche bleibt aus. Dennoch vollzieht sich durch die syntaktische Anordnung ihrer Beobachtungen – deren Parallelisierung – (»she smelled different, the food she ate smelled different, ahm, just her, like, her dorm smelled different than the rest of ours.«), eine implizite Abgrenzung von der Freundin. Ihr Geruch wird dabei zum Differenzmerkmal. Dass, wie eingangs erwähnt, Miller mit diesen Gerüchen ihre Schwierigkeiten hatte, fasst sie in der bildhaften Formulierung »I just wasn't used to the smells of being

her friend« zusammen. Die »fremden« Gerüche der Kommilitonin werden hier durch den direkten Bezug zu ihrer Person gewissermaßen naturalisiert: als würden sie nicht von einer Handlung – der Auswahl von Speisen, des Kochens – hervorgerufen, sondern gingen von ihr persönlich aus, als Teil ihres Wesens, ihres Wohnraums, ihrer *Esskultur*.

In der Markierung Yasemins als *olfaktorisches Fremder* (ihr Raum roch anders als »the rest of ours«, woraus sich implizit der Schluss ableitet, dass *unsere Räume* nicht, oder zumindest *nicht auffällig* röchen, Normalität wird hier, rassismustypisch, für *das Eigene* beansprucht) kommt empirisch zum Tragen, was Terkessidis in seinem Rassismuskonzept mit der fehlenden theoretischen Notwendigkeit expliziter Bewertungen meint. Trotz dem eben diese hier ausbleibt, ergibt sich aus der Kontrastierung zwischen Yasemin und dem »Rest«/uns, aus der Überbetonung jenes banal-alltäglichen Sachverhalts, doch eine problematisierende Einschätzung jener von Miller deklarierten olfaktorischen Andersartigkeit: »Der Unterschied ist also immer schon bewertet.« (Terkessidis 2004: 99)

Dass dieser *immer schon bewertete Unterschied* auch dann zum Tragen kommt, wenn das eigene Handeln selbstkritisch reflektiert wird, zeigt sich, wenn wir noch einmal zum Ausgang unserer Betrachtungen und damit zur Interviewpartnerin Kim McDonald zurückkehren. Auf die Frage, inwiefern sich ihre Beziehungen zu ›muslimischen‹ Kommiliton*innen von anderen unterschieden – eine Frage, die insofern als gesprächsimmanent zu betrachten ist, als sie an die von McDonald berichteten Lernerlebnisse mit neu-bekannten ›Muslim*innen‹ anschließt – schildert jene eine Ausgehssituation, in deren Rekonstruktion ebenfalls verändernde Zuschreibungen zum Vorschein kommen.

KM: [...] Ok a good example is, I had a good friend that- she was such a nice girl, I really liked her. she was so conservative. she was married ahm, she was [in] an arranged marriage [...] and she had a son. and her husband Muhammed and their son, ahm, they lived in the U.S. and she was down in the Caribbean. she wouldn't come out with me, she wouldn't go to bars with me. she wouldn't go to- we went to a karaoke night one night and she wouldn't come. and ahm, she wouldn't like wax her eyebrows and she, you know what I mean? she had, cause she would dye her eyebrows, so she couldn't wax them. she had all these like weird things that I didn't understand. and then one night it was like, she had nothing else to do and like she needed a ride home and so she agreed to go to karaoke with us. and she won't drink, she's never drank before, she wouldn't drink and we tried to take, like we were taking pictures of us all doing karaoke and she would like hide and get out of the picture. so I always felt like, like in general, you know, at least at my school, if you're Muslim you're much less likely to spend time with me and do the things I wanna do. much more likely to like, stay home and study. and so and I always felt like I was corrupting her, you know, like I, you know, all I wanted to take a picture of my friends, I didn't realize that would bother her, you know. that kind of stuff. so I do feel like it's a different relationship. (Z 190-210)

McDonald beschreibt die ›muslimische‹ Kommilitonin einleitend als eine sympathische Person, die sie persönlich sehr mochte, geht jedoch schnell dazu über, allerlei Unterschiede zwischen sich und jener »guten Freundin« aufzuzählen: Sie ging nie mit ihr aus, zupfte sich nicht die Augenbrauen, trank nicht, ließ sich nicht fotografieren. In Bezug auf bevorzugte Freizeitaktivitäten, Kosmetikpraxen und Trinkgewohnheiten entsteht

in McDonalds Ausführungen ein Bild kultureller Gegensätzlichkeit. Interessant ist nun, dass auch hier eine negative Bewertung der Lebensführung jener Freundin implizit mitschwingt und zwar insofern, als sie lediglich als Spiegelbild der Interviewpartnerin in Erscheinung tritt. Außerhalb dieses Vergleichsrahmens wird über die Muslima wenig bis gar nichts gesagt; selbst die einleitenden Informationen über ihren Familienstand, ihr Muttersein und ihre konservative Lebensführung gewinnen erst in Bezug zum betonten Individualismus McDonalds an Bedeutung.

Deren Befürchtung, sie könnte die Freundin mit ihrem liberalen Ausgehverhalten kompromittieren – für sich genommen ein durchaus selbstkritisches Aussagemoment – kann im Gesamtkontext der Anekdote jedoch als paternalistisch, muss mindestens jedoch als Stabilisierung der eigenen (kulturellen) Lebensweise bewertet werden. Warum? Weil die Interviewpartnerin in der Eindeutung der Beziehung zur Freundin die Möglichkeit auslässt, die eigenen Kulturpraxen (des Feierns, des Studierens) in ihrer Kontingenz zu erkennen. Dass es verschiedene Vorstellungen – und Realisierungen – von einem guten Studienleben geben kann, und dass diese gleichberechtigt und selbstbestimmt sein können, dieser Überlegung setzt McDonald sich hier nicht aus. Dies mag zum einen daran liegen, dass in ihrer Rekonstruktion etwas greift, das an Schütz' »natürliche Einstellung« erinnert: jene fraglosen Konzepte und Vorstellungen, mit denen wir unseren Alltag sinnhaft erfahren, ohne ihn unentwegt zu problematisieren und darüber unsere Handlungssicherheit zu verlieren. Zum anderen ermöglicht aber gerade die Anwesenheit eines anderen – d.h. vom eigenen abweichenden – Lebensmodells, die eigenen kulturellen Muster als solche zu erkennen, oder wie Nassehi sagt: »Sobald Kultur in den Blick gerät, wird auch die eigene Position zur Kultur, d.h. zu einer anderen Möglichkeit anderer Möglichkeiten.« (2008: 150, Herv.i.O.) Während Kultur im Sinne Schütz den unbefragten Boden meint, auf dem uns in unserer Lebenswelt alles als schlicht gegeben erscheint, meint Kultur in der Anwesenheit von Differenz das genaue Gegenteil: die (potentielle) Erkenntnis, dass das Eigene auch anders sein könnte. Nassehi stellt diese beiden Kulturbegriffe einander gegenüber:

»Die Funktion von Kultur ist demgemäß [im Sinne Schütz, Anm. d. Verf.], Unsicherheit und Kontingenz wegzuarbeiten. Einer Kultur anzugehören, bedeutet auch, dass man bestimmte Fragen nicht mehr stellen muss. Man weiß, was zu tun ist, was dies und jenes bedeutet, und man weiß nicht einmal, dass man es weiß, weil die Dinge eben tatsächlich so sind, wie sie erscheinen. Sobald man aber zu sehen lernt, dass andere Kulturen denkbar sind, wird Kontingenz *betont* und nicht weggearbeitet. Insofern muss man paradoxe Weise sagen, dass *stabile Kulturen* letztlich keine Kulturen sind, oder besser: Sie können das von sich letztlich nicht wissen. Sobald sie aber darauf aufmerksam werden, wird der Blick unweigerlich nicht nur auf das Fremde, sondern auch auf das Eigene gerichtet. Die Reaktionsmuster darauf sind vielfältig, und die Geschichte der sozialen Welt und unser heutiger Alltag sind voll davon: Feindschaft, Berührungsängste, Hierarchisierungen und hegemoniale Ansprüche gehören ebenso dazu wie die normative Idee des Ausgleichs und des Dialogs der Kulturen oder aber die romantisierende Zurechtleitung des Fremden als des Besseren.« (Ebd.: 151, Herv.i.O.)

Betrachten wir die Transformationserzählung abschließend vor dem Hintergrund der Ausführungen Nassehis, lässt sich feststellen, dass sie im Vergleich zu anderen Aneig-

nungsmustern, die es, wie wir später noch sehen werden, durchaus ermöglichen, auf die Kontingenz der eigenen lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten aufmerksam zu machen und sogar weiterführende Reflexionen, etwa über das machtdurchwirkte Verhältnis zwischen der eigenen Position und dem ›muslimischen Anderen‹, anzustellen, letztlich bei der Fixierung und Stabilisierung von Differenzen stehenbleibt. Und das, obwohl sie auf expliziter Erzählebene eine Geschichte des Wandels und der Überwindung lückenhafter Kenntnisse und negativer Perzeptionsweisen erzählt. Das antirassistische Transformationspotential der Transformationserzählung stellt sich mithin als limitiert heraus, weil es das eigene Wissen nicht in seiner Verstricktheit in gesellschaftliche Machtverhältnisse reflektiert. Miller und McDonald berichten beide von einer kontaktinduzierten Wahrnehmungs- und Wissenstransformation und doch charakterisieren sie ihre Freundinnen als ›Fremde‹. Einen reflektierenden Rückbezug auf die eigene lebensweltlich-kulturelle Verortung unterlassen sie. Ein ebensolcher Rückschluss wäre jedoch die Voraussetzung dafür, andere in ihrer Differenz und *gleichzeitig* in ihrer Gleichheit zu erkennen.

4.3.1.2 Die Transformationserzählung als Geschichte von Irritation und Gewöhnung

Während sich im US-Teilsample Transformationserzählungen finden lassen, die an den engeren persönlichen Beziehungen der Interviewpartner*innen aufgehängen sind, finden wir im deutschen Sample ebenfalls biographische Narrationen über – allerdings eher flüchtige und unpersönliche – Alltagserfahrungen mit ›Muslim*innen‹ sowie mit nichtmuslimischen Migrant*innen.²² Im Vergleich zu den Einlassungen der Interviewten McDonald und Miller spielen hier Vorstellungen von Heimat, Ursprünglichkeit und Normalität eine deutlich größere Rolle. So werden in der autobiographischen Erzählperspektive erste Kontakte mit ›Muslim*innen‹ bzw. Migrant*innen zwar ebenfalls als Impulse für einen Perzeptionswandel beschrieben, gleichzeitig werden sie jedoch deutlich stärker als Erfahrungen von ›Fremdheit‹, Abweichung und Irritation rekonstruiert. Auffällig ist, dass es sich bei diesen Interviewten ausschließlich um Personen mit ostdeutschem Sozialisationshintergrund handelt. Dabei ließe sich vermuten, dass die Präsenz von ›Muslim*innen‹ in den alltäglichen Lebenswelten der Interviewten auch deswegen als Irritation wahrgenommen wird, weil in der DDR Personen mit ›muslimischen‹ Identitäts- und Herkunftsbezügen kaum vertreten bzw. öffentlich unsichtbar waren.

So lässt sich in den autobiographischen Schilderungen Silvia Mancks zu ihrem »erste[n] Kontakt« mit nichtdeutschen Personen eine nicht weiter reflektierte Hypostasierung ihres ›Anderseins‹ erkennen. Manck berichtet, wie sie als Teenagerin mit ihren Eltern aus der ehemaligen DDR in die BRD übersiedelte und es dort zu ersten Begegnungen mit einer zugezogenen spanischen Familie kam. Das sei für Manck »eine ganz andere Welt« und »schon komisch« gewesen. Allerdings würde sie dies »heute

²² Diese erfolgen entweder auf die Eingangsfrage der Autorin nach den ›bisherigen Erfahrungen mit Islam und Muslim*innen‹ oder auf die Frage, ›wann‹ den Interviewten der Islam ›zum ersten Mal begegnet ist‹ bzw. wann ihnen ›bewusst wurde, dass es den Islam als Religion gibt‹.

nicht mehr so wahrnehmen«, sie habe über die Jahre Erfahrungen gewonnen, die es ihr nun erlaubten, »etwas gelassener damit um[zugehen]«. Alltagsbegegnungen mit Migrant*innen – und seien sie noch so flüchtig²³ – scheinen für Manck hier mit Assoziationen des Unangenehmen oder Herausfordernden verbunden, an die sie sich erst mit der Zeit gewöhnen konnte.

I: Ähm, hat sich Ihre Wahrnehmung verändert im Laufe Ihres Lebens? [...]

SM: Ich glaube nicht, dass das jetzt so speziell für den Islam jetzt gilt, ja. äh, was, was mir schon bewusst ist, dass in, in jungen Jahren, als bei uns in, ich mit meinen Eltern in nem Mehrfamilienhaus gewohnt habe, und dann sind dort, ähm, Spanier eingezogen. das war für mich ne ganz andere Welt, ja, das- (da war) ich 15 oder so, ja. ich komme aus der DDR, wir sind damals dann in dem Alter ungefähr in die Bundesrepublik gekommen, es war für mich der erste Kontakt so richtig (.) (mit) das war ja weit weg für mich damals noch, Spanien, ja. ähm, das war schon komisch. das würde ich heute nicht mehr so wahrnehmen. ja, ähm, man geht etwas gelassener damit um oder hat eben einfach mehr Erfahrung schon, ja [...]. (Z 424-443)

Die Interviewpartnerin verweist dabei – ähnlich wie die US-Interviewten McDonald und Miller – auf eine biographische Entwicklung hin zu einer größeren Toleranz gegenüber kultureller Vielfalt, auffällig ist jedoch, dass sie diese verdinglicht und als Irritationsmoment hervorhebt. Wo in der Transformationserzählung der US-Interviewten Lerneffekte und Perspektiverweiterung eine zentrale Rolle spielen (trotz impliziter Veränderung), stellt Manck die Begegnungen eher als unvermeidliche Begleiterscheinung des alltäglichen Lebens dar. Etwas, an das sie sich gewöhnen musste, das sie jedoch nicht in besonderer Weise wertschätzte oder von dem Reflexionsimpulse hinsichtlich der eigenen kulturellen Verortung ausgingen. Die Tatsache, dass sie aus ihrer eigenen, erst kürzlich erworbenen, Migrationserfahrung in der Rekonstruktion des Erstkontaktes keine Perspektive des Gemeinsamen entwickelte, scheint dies zusätzlich zu bestätigen. Ein ähnliches Muster *distanzierter Betrachtung* und Veränderung kultureller Differenz zeigt sich bei Manck auch im Sprechen über lokale »Kulturfeste«, die sie nach eigener Aussage regelmäßig besucht habe. Diese beschreibt sie mit exotisierendem Gestus als »spannende« Veranstaltungen, »wo die sich vorgestellt haben, wo die n bisschen Kultur gemacht haben« (Z 1129-1130). Manck bleibt dabei insgesamt einer Perspektive verhaftet, die in den Begegnungen mit Migrant*innen eine Abweichung vom Normalen und Alltäglichen erkennt, die sich in der *Fixierung der anderen als Fremde* manifestiert.

Weitere Fälle

Eine biographische Erzählung, die noch stärker zwischen einer »ursprünglichen« Heimat und einer als »fremd« erlebten Kultur kontrastiert, findet sich bei der Interviewpartnerin Grit Paul. Paul schildert hier, ebenfalls nach einem Umzug aus der ehemaligen DDR in die Metropolregion, ihre Eindrücke der neuen Wohnumgebung (und dies recht früh im Interview bei Minute acht). Von der Autorin gefragt, wann ihr bewusst wurde,

²³ Manck verfügt nach eigenen Aussagen über keine persönlichen Kontakte zu ›Muslim*innen‹, ihre Wahrnehmung gründet sie primär auf die sozial vermittelten Erfahrungen ihrer Kinder (vgl. Kap. 4.1.1.2).

dass es ›den Islam‹ gibt, berichtet diese von der für sie offenbar völlig neuen visuellen Erfahrung urbaner Diversität.

I: OK, ähm, kannst du dich erinnern, wann dir zum ersten Mal bewusst wurde, dass, dass es den Islam gibt als Religion. wann, wann hat der zum ersten Mal deine Aufmerksamkeit erregt?

GP: Ich glaube, zum ersten Mal wirklich als ich hergezogen bin, weil ich ja aus dem Osten komme und da war das nicht präsent. also, ja, wir hatten, also als ich bei meinen Eltern weggezogen bin, wir hatten noch nicht mal, so blöd es klingt, ne Dönerbude. so, das heißt, und dann bin ich halt hierher gezogen und (.) auf einmal, ich find's ja schön, wenn viele Kulturen aufeinander-, weil ich find, das belebt auch einfach das Stadtbild. aber hier ist es mir zum ersten Mal richtig bewusst geworden, als ich dann auch in die Nachbarstadt nach Duisburg gefahren bin und da dann halt mit der Straßenbahn durch so n Viertel gefahren bin, wo's keine deutschen ähm, Ladenschilder oder irgendwas mehr gab. und ich dachte so, dass ist schon krass (.) und (.) ja, dann meinte meine Freundin, die aus Duisburg kam, meinte so »das ist eigentlich normal«, das ist hier im Ruhrpott halt wirklich gang und gäbe, dass bestimmte Stadtteile halt wirklich komplett übernommen worden sind. (Z 195-214)

Paul verortet die erlebte Andersheit der Duisburger Stadtteile vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Herkunft »aus dem Osten«. Bemerkenswert ist dabei, dass sie die Frage nach der ersten Kenntnisnahme ›vom Islam‹ mit der fehlenden Präsenz einer ›Dönerbude‹ in ihrer Heimatregion assoziiert. Dies zeigt einerseits, dass auch Paul die im gesellschaftlichen Diskurs dominierende Verquickung von Islam und türkischen Herkunftsbezügen – tatsächlich ist der Döner als Imbissgericht erst im Zuge der ›Gastarbeiter*innen‹-Migration in Deutschland entwickelt worden (vgl. Çağlar 1998: 17) – internalisiert hat. Dabei verweist sie zwar auf die Saloppheit ihrer Veranschaulichung – »so blöd es klingt« – bedient sich aber ohne weiterer Differenzierungen dieser ethnisierten Zuschreibungen, die die Religion des Islams außerhalb des deutschen »Kultur-Raums« (›keine deutschen Ladenschilder‹) verortet. Andererseits bietet Paul damit einen Erklärungsansatz dafür, dass sie erst spät und zudem mit einiger – im besten Fall als Überraschung zu lesender – Irritation (›das ist schon krass‹) von der Existenz der islamischen Religion erfahren habe. Interessant ist auch hier der Begriff des Normalen, den Paul über die Zitation ihrer Freundin in Stellung bringt. Die Tatsache, dass die Interviewpartnerin die Situation im betrachteten Stadtteil als kulturelles Übernahmew- bzw. Verdrängungsszenario rekonstruiert – »bestimmte Stadtteile [...] komplett übernommen wurden« – indiziert, dass dieses für sie eine klare Abweichung vom eigentlichen und ›normalen‹ deutschen Stadtbild bedeutet. Dass Paul sich in der Nacherzählung dieses Erlebnisses jener Formulierungen bedient, zeigt, dass diese Interpretation für sie auch im Interviewkontext Geltung besitzt.

Auch die Analyse der biographischen Erzählung einer weiteren Interviewpartnerin zeigt, dass sich für einige deutsche Interviewte der erste Kontakt mit Migrant*innen als Moment der Irritation und der Abweichung vom ›Eigentlichen‹ und ›Normalen‹ darstellt. Im Fall von Paula Feldstein, einer ebenfalls in der ehemaligen DDR sozialisierten

Kölnerin, löste die erste flüchtige Begegnung mit einem Schwarzen Menschen heftige Reaktionen aus. Ähnlich wie ihre Vorgängerinnen bettet auch sie ihre Erlebnisse in einen Legitimationsdiskurs ein, in dem der eigene Bildungs- und Sozialisationshintergrund als Begründung und Rechtfertigung für die als erforderlich beschriebene Gewöhnung an den ›Fremden‹ eingesetzt wird (›Irgendwann wurden die halt zum Bild‹).

PF: [...] aber ich mach mir zum Beispiel keine Gedanken mehr drüber, wobei eben auch, da kommt halt wieder diese Ostgeschichte rein. also, ich meine, im Osten gab's ähm, wenige Ausländer (.) und ähm, hat jetzt nicht unbedingt was mit Islam zu tun, ist natürlich auch möglich @aber@ als ich das erste Mal n Schwarzafrikaner gesehen hab äh, stand ich auch da und hab geguckt und dacht mir so »Ach du, @Scheiße@, sozusagen, warum ist der denn so schwarz? Wie konnte das denn passieren?« da war ich halt n Kind. ähm, und wahrscheinlich wär's mir ähnlich gegangen, wenn ich damals ein, ein, ne streng gläubige Muslimin gesehen hätte oder (2) n Moslem. das ist halt ähm (.) einfach auch so ne, so ne, so ne Bildungsgeschichte. ich bin nur damit nicht aufgewachsen, lebte aber natürlich in der Zeit des Wandels, also das war ja, der Umschwung war ja da, man hat das ja gemerkt, auch als Kind. und ähm (.) äh irgendwann wurden die halt äh zum, zum Bild [...]. (Z 253-267)

Dass Feldstein in ihrer Erzählung einen Neologismus aus Kolonialzeiten verwendet (›Schwarzafrikaner‹), transportiert dabei nicht nur implizit biologisch-rassistische Rassenkonzepte, sondern wirft auch ein Schlaglicht auf das Selbst- und Gesellschaftsbild der Interviewpartnerin. So erscheinen People of Color bzw. gläubige ›Muslim*innen‹ hier als *eigentlich Nichtdeutsche*. Trotzdem Feldstein ihre Schilderungen in eine Transformationserzählung einbettet – sie mache sich mittlerweile keine Gedanken mehr darüber – wird in ihren Alltagseindeutungen dennoch das realisiert, was Arndt als »koloniale Benennungspraxis« bezeichnet (2004: o.S.). Ihr zufolge seien »viele der im Kontext der europäischen Expansionsbewegungen nach Afrika geprägten Begriffe [...] bis heute gebräuchlich.« Der Begriff »Schwarzafrika« folge dabei der

»kolonialen Unterteilung Afrikas in einen ›weißen‹ Norden, dem der Westen ein gewisses Maß an Kultur und Geschichte zubilligt, und einem subsaharischen Afrika bar jeder Geschichte und Kultur. Dieser Grenzziehung, die mit Rassentheorien legitimiert wird, fehlt jede Grundlage. Durch die Ausgliederung des Nordens Afrikas wird zudem unzulässig so getan, als handele es sich bei dem Rest Afrikas um eine homogene Einheit.« (Ebd.)

Feldstein kann nun nicht unterstellt werden, dass sie selbst überzeugte Vertreterin biologistischer Rassentheorien ist, und ihre Äußerungen im Rahmen des Interviews deuten auch nicht auf ein geschlossen rassistisches Weltbild hin. Dennoch sorgt die von ihr verwendete Sprache dafür, eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu zeichnen, in der die Anwesenheit Schwarzer bzw. kopftuchtragender Menschen als etwas Außergewöhnliches und *eigentlich Fremdes* gilt. Deren gesellschaftliche Präsenz und Zugehörigkeit als fraglose Selbstverständlichkeit zu begreifen, davon ist auch Feldsteins Transformationserzählung letztlich weit entfernt.

Zusammenfassung: Insgesamt vermittelt sich bei den deutschen Interviewten Manck, Paul und Feldstein der Eindruck, dass kulturelle und religiöse Vielfalt zwar ein wahrgenommen

nommenes, aber keinesfalls ein – im Schützischen Sinne – alltägliches, selbstverständliches Phänomen ihres Alltags sind. Von einem Umgang mit kultureller Diversität als *fraglos, unproblematisch und schlicht gegeben* kann mithin nicht die Rede sein. In ihren Schilderungen werden Vorstellungen einer ursprünglichen Heimat entworfen, die als Vergleichsfolie für ihre ersten Erfahrungen mit kultureller bzw. religiöser Diversität dient. Durch die Verwendung von Attributen wie »komisch« und »krass« und Metaphern von einer »anderen Welt« und »übernommener Stadtteile« wird in den biographischen Narrationen der Interviewpartnerinnen erlebte kulturelle Vielfalt als ›fremd‹, geschlossen und irritierend konstruiert. Dabei wirken kulturalistische bzw. dezidiert antimuslimische Ideologeme wie die Vorstellung von der Existenz muslimisch-türkischer Parallelgesellschaften als sinnstiftende Erklärungsmuster.

Bei den zitierten US-amerikanischen Interviewpartner*innen lässt sich nun ebenfalls eine interessante Beobachtung machen: Auch sie beschreiben persönliche Erlebnisse mit ›Muslim*innen‹ als etwa Neues, als etwas, das sich zuvor in ihrer Biografie aufgrund fehlender lebensräumlicher Kontaktgelegenheiten nicht ereignet hat, und das nun erschlossen und lebensweltlich eingeordnet werden muss. Das weithin verbreitete Bild von der US-amerikanischen Gesellschaft als heterogen, postmigrantisch und kulturell divers bekommt an dieser Stelle Risse. Schaut man sich die alltäglichen Lebenswelten der zitierten Interviewpartner*innen näher an, zeigt sich, dass auf sie Strukturen wohnräumlicher Segregation – man begegnet sich im ›white America‹ – schlichtweg nicht im Alltag – nachhaltigen Einfluss hatten. Die kulturelle bzw. religiöse Vielheit der US-amerikanischen Gesellschaft scheint in ihrem Fall weit entfernt von der eigenen Haustür Halt zu machen.

4.3.1.3 Transformationsabwehr: Transformationsimpulse einhegen

Neben der Transformationserzählung, die einen Wahrnehmungswandel aus autobiographischer Perspektive nachzeichnet, dabei jedoch an implizit-verändernden Bedeutungszuschreibungen festhält, gibt es auch Fälle im Datenmaterial, bei denen die Interviewpartner*innen einen potentiellen Wandlungsimpuls neutralisieren, indem sie ihn durch die Aktualisierung binärer Deutungsmuster argumentativ entkräften. Es erfolgt dabei eine pragmatische *Transformationsabwehr* durch die Priorisierung bekannter antimuslimischer Denkkonzepte (hier: die abgeschlossene Religion vs. die selbstbewusste ›Muslimin‹ als individuelle Ausnahme). Transformationsimpulse, sollen sie langfristig erfolgreich sein, müssen dazu führen, die Interviewten aus ihren subjektiven Verstriickungen in rassistische Diskurse herauszulösen. Sie müssen sie im Prozess antimuslimischer Bedeutungszuschreibungen nachhaltig irritieren und sie dazu anregen, über die Deutungsvorräte nachzudenken, aus denen sie sich alltäglich bedienen und dabei jene zumeist unhinterfragt reproduzieren. Dabei geht es nicht bloß um das Erkennen (eigener) stereotyper Zuschreibungen oder das Identifizieren enzyklopädischer Wissenslücken in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹. Vielmehr meint Irritation hier, ein Bewusstsein für die gesellschaftlichen Dominanzverhältnisse zu entwickeln, in die das eigene Wissen eingelassen ist und auch die eigene (privilegierte) Position darin zu reflektieren. Nur aus einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen Verhältnissen kann der Boden lebensweltlicher Gewissheiten, wie Schütz ihn beschreibt,

ins Wanken gebracht werden. Hier fängt die bzw. der Einzelne an, als Konstrukteur*in von Wirklichkeit auf diese verändernd ein- bzw. rückzuwirken (vgl. Berger & Luckmann 2013).

Persönliche Kontakterfahrungen können einen derartigen Reflexionsprozess anstoßen, auch wenn wir an den bisher behandelten Fällen zeigen konnten, dass die damit einhergehenden Modifikationen in Bezug auf die verwendeten Deutungsangebote vorndergründig und limitiert waren.

Mit der *Transformationsabwehr* lässt sich nun ein weiteres dilemmatisches Aneignungsmuster im Datenmaterial identifizieren, das wir als Variante der Transformationserzählung verstehen wollen. Seine Anwendung erfährt es ebenfalls im Kontext rekonstruierter Kontakterlebnisse, wobei bei ihm *explizit* auf bewährte antimuslimische Deutungsmuster zurückgegriffen wird. In diesem Punkt unterscheiden sich Abwehr und Erzählung, da bei letzterer Wandlungsnarration und Fremdheitsproduktion *unkommentiert* nebeneinander verlaufen, die Reproduktion und Stabilisierung von Fremdheitszuschreibungen mithin ausschließlich *implizit* erfolgt (Transformationen erzählen – Fremdheit stabilisieren). Das Transformationspotential des Kontakterlebnisses wird bei der Transformationsabwehr hingegen aktiv unwirksam gemacht, oder um eine präziseres Bild zu verwenden: Es wird neutralisiert, indem es im Rahmen eines explizit versprachlichten Reflexionsprozesses in hegemoniale Deutungsbahnen gelenkt und seine Transformationskraft so argumentativ eingehetzt wird. Von dilemmatischem Charakter ist diese Diskurspraxis dabei insofern, als in ihr ein Wandlungsmoment zwar konstatiert wird, aus diesem jedoch keine nachhaltigen Konsequenzen abgeleitet werden, d.h. Neues wird erkannt und benannt, jedoch nicht in die eigene Sprachpraxis überführt. Das Dilemma entsteht hier zwischen der Identifikation eines Phänomens und dessen fehlender alltagskommunikativer Berücksichtigung.

Eine Interviewpartnerin, bei der sich dieses Muster besonders deutlich zeigt, ist Luise Drechsel, eine junge Pfarrerin aus der Metropolregion Rhein-Ruhr. Auf die Frage, ob Themen, die ›den Islam‹ betreffen, in ihrem Freundeskreis ab und an besprochen werden, berichtet sie – von der Frage selbstbestimmt abweichend – von einem Kontakterlebnis mit einer ›Muslimin‹, das sie während einer Studienreise nach Israel hatte. Während sie diese Begegnung als »sehr beeindruckendes Erlebnis« bezeichnet und damit den für das Muster typischen Moment des Wandels andeutet, greift sie im Rahmen ihrer anschließenden, abstrahierenden Erfahrungseindeutung auf essentialisierende Deutungsmuster zurück.

LD: Ja, also, ich bin mal [...] mit so ner Reisegruppe in Israel gewesen [...] da haben wir auch eine muslimische Frau getroffen, die sehr dafür gekämpft hat, dass das alles, dass die Leute was von ihrer Religion erfahren, von ihrer Gastfreundschaft so, das fand ich schon ein sehr beeindruckendes Erlebnis, so, und die wiederum auch sehr (...) freiheitlich war, also, (ich sag mal) dieses Bild, was man ja oft bekommt, auch von den Frauen im Islam, ist ja ein sehr (...) zurückstehendes, so, find ich, und, ähm, diese Frau war total offen, reist ganz viel, war- und das, find ich, ist auch das, was einem immer wieder begegnet, dieses so n bisschen Zweigeteilte, [...] also das ist das, was die Leute, glaub ich, auch ganz oft wahrnehmen, dieses, dass man- also ich empfinde es zumindest so, dass auf der einen Seite der Islam etwas sehr Abgeschlossenes ist, sehr für sich,

aber auf der anderen Seite, ähm (...) es ja auch Menschen gibt, die Muslime sind und die ganz, ganz offen leben, ganz, ganz frei, sag ich jetzt mal, wenn man das so sagen kann [...]. (Z 296-316)

Während Drechsel nun in der Eindeutung ihrer Kontakterfahrung einen Moment des Neuen und Abweichenden identifiziert, was sie in der Kontrastierung zum herkömmlichen ›Musliminbild‹ zum Ausdruck bringt (›also, [ich sag mal] dieses Bild, was man ja oft bekommt, auch von den Frauen im Islam, ist ja ein sehr (...) zurückstehendes. so, find ich. und, ähm, diese Frau war total offen [...]‹), entzieht sie dieser Erfahrung in der anschließenden Eindeutung jedoch ihre transformative Kraft. In dieser finden die oben benannten essentialisierenden Deutungsmuster Anwendung, welche sie mit einem Verweis auf das öffentliche Bild der Religion einleitet und mittels rhetorischer Konsensualisierung kollektiv rückbindet: ›das, find ich, ist auch das, was einem immer wieder begegnet, dieses so n bisschen Zweigeteilte. [...] also das ist das, was die Leute, glaub ich, auch ganz oft wahrnehmen‹.

Drechsel zufolge stünde ›der Islam‹ »auf der einen Seite« für etwas »sehr Abgeschlossenes«, womit sie ein Ideologem aktiviert, das der Religion isolationistische, obskure und intransparente Eigenschaften attestiert. Eben diese sind auch in die Vorstellungen von ›muslimischen Parallelgesellschaften‹ und ›Terrormoscheen‹ eingeflochten.²⁴ Dem gegenüber verweist sie auf ›Muslim*innen‹, die »ganz offen leben, ganz, ganz frei«, und damit zur so-markierten Religion einen Gegensatz bilden. Wir fühlen uns hier nicht zu Unrecht an die *Polarisierungspraxis Islam vs. Muslim*innen* erinnert (vgl. Kap. 4.2.3), die es den Interviewpartner*innen ermöglicht, pauschal-negative Attribute ausschließlich auf die Religion zu projizieren, während ›Muslim*innen‹ unter Rückgriff auf liberale Ideologeme als Gleiche und anerkannte Mitbürger*innen präsentiert werden (alle Menschen sind gleich – »people are people«). Im Fall von Luise Drechsel werden Transformationsabwehr und Kontrastierungspraxis nun miteinander verbunden – und zwar so, dass uneindeutige, hybride Bedeutungsproduktionen, wie sie durch die Kontakterfahrung hätten ausgelöst werden können, eingehegt und so bewährten Deutungsmustern vom *hermetischen Islam* trotz Neuheitserfahrung Vorrang gegeben wird.

4.3.2 Punktuelle Selbstreflexionen

Wie wir in der theoretischen Hinführung dieser Arbeit sehen konnten, gehört zu den zentralen Strukturelementen rassistischer Diskurse das Etablieren, Absichern und Verstärken »von Dominanz auf verschiedenen [gesellschaftlichen] Feldern zugunsten einer herrschenden sozialen Fraktion« (Bühl 2017: 131; s.a. Wetherell & Potter 1992: 70). Um die dabei entstehenden Einfluss- und Teilhabesymmetrien nicht permanent rechtfertigen und verteidigen zu müssen, werden diese als gesellschaftlicher Soll-Zustand präsentiert. Die Critical Whiteness Studies haben zur Bezeichnung jener »herrschenden so-

24 Wir können dieses Ideologem auch bei US-Interviewpartner*innen beobachten, etwa bei Nathan Bokhari, der konkret von einer hellen und einer dunklen Seite des Islams spricht: »I have seen the sad, dark side of Islam. I have also seen a very bright side, if I can use that word of ah, harmony and love and care« (Z 555-557).

zialen Fraktion« den Begriff des ›Weißseins‹ (bzw. *whiteness*) etabliert (vgl. Arndt 2005b: 343). Dabei handelt es sich um kein phänotypisches Merkmal, sondern um eine privilegierte soziopolitische Position, die in rassistisch geprägten Gesellschaftsstrukturen vor Diskriminierungen schützt. Das symbolische Inventar rassistischer Diskurse erlaubt dabei, wie nunmehr klar sein dürfte, nicht nur, ›Andere‹ als abweichend und nichtzugehörig zu markieren, sondern es ermöglicht auch, ›Weißsein‹ als Ideal und Normalität auszuweisen.

Aus Sicht der Kritischen Psychologie fragt Osterkamp nun nach den Möglichkeiten des Individuums, diese nicht-natürliche, gesellschaftlich hergestellte und ideologisch abgesicherte Normalität zu hinterfragen. Kann es innerhalb eines individuellen Gestaltungsspielraums gelingen, diese nicht einfach hinzunehmen, sondern sich kritisch mit ihr auseinanderzusetzen?

»Wenn man die Möglichkeit zulässt, dass das, was normal ist, sich nicht prinzipiell von dem unterscheidet, was als rassistisch gilt, genügt es nicht, ›Rassisten‹ dingfest zu machen, sondern wäre vielmehr die Normalität der herrschenden Verhältnisse und das eigene Arrangement mit ihnen kritisch zu reflektieren.« (Osterkamp 1997: 101)

Osterkamp drängt hier auf eine »Reflexion des eigenen Verhaltens« im Rahmen der konkreten »gesellschaftlichen Einbettung« (ebd.: 102) jedes und jeder Einzelnen. In der genauen Betrachtung der Alltagsgespräche der Interviewpartner*innen zeigt sich nun, dass sich derartige selbstreflexive Momente in verschiedener Form empirisch identifizieren lassen (*Problematisierung der eigenen Machtposition, Analyse der eigenen Sprachpraxis*). Diese sind jedoch, und daher fallen sie unter das dilemmatische Aneignungsmuster, lediglich von kurzer Dauer, scheinen nur schlaglichtartig auf und verglimmen dann wieder. Diese Flüchtigkeit selbstkritischer Betrachtungen wird nachfolgend mit dem Begriff der *punktuellen Widerständigkeit* bezeichnet. Wie diese sich in den alltagskomunikativen Einlassungen der Interviewpartner*innen genau darstellen, zeigen die folgenden zwei Unterkapitel.

4.3.2.1 Die eigene Machtposition problematisieren

Zu den Momenten punktueller Widerständigkeit, in denen sich die Interviewten kurzzeitig in eine Gegenposition zu den Deutungsressourcen antimuslimischer Ideologeme begeben und die damit verbundenen Herrschaftsverhältnisse reflektieren, gehören die Identifikation und *Problematisierung der eigenen Machtposition*. Dieser reflexive Blick auf die eigenen, mitunter paternalistischen Denk- und Sprachmuster in Bezug auf ›Muslim*innen‹ dreht sich im Kern um Fragen der Legitimität und Verhältnismäßigkeit: Sind die Ansprüche, die ich an mein Gegenüber formuliere, eigentlich statthaft? Mir erscheinen diese als angemessen und natürlich, aber wie sieht das aus der Perspektive der anderen aus? Ist es eine privilegierte Position, von der aus ich spreche? In den Interviewtexten wird deutlich, wie vormals unhinterfragte Forderungen an ›Muslim*innen‹ – etwa sich kulturell anzupassen und das Kopftuch abzulegen – plötzlich angezweifelt und in ihrer Rechtmäßigkeit erörtert werden. Bei den nachfolgenden Beispielen lässt sich allerdings nur von punktuellen Reflexionen sprechen, da sie nur kurzzeitig aufscheinen und – zumindest im Rahmen des Interviews – zu keinen nachhaltigen Positionsverän-

derungen führen, d.h. hin zu einer stärker kritischen, dekonstruierenden Perspektive. In ihrem punktuellen Aufscheinen liegt folglich der dilemmatische Charakter dieser Diskurspraxis begründet.

Wir beginnen die Darstellung punktueller Selbstreflexion mit einem längeren Gesprächsabschnitt aus dem Interview mit Mike Köller. Köller lebt mit seiner Frau und seinem Kind in der Nähe von Köln und arbeitet im Bereich der Energieversorgung. Er hat als einziger im Sample kein Abitur, sondern die Fachoberschulreife erworben. Im Vergleich zu den anderen Interviewpartner*innen aus der Region Rhein-Ruhr verfügt er über diverse enge Freund*innen, die er als ›Muslim*innen‹ bezeichnet, darunter andauernde Freundschaften aus der Kindheit, befriedete Arbeitskollegen, Nachbar*innen usw. Mit ›Muslim*innen‹ hat er folglich täglichen Kontakt, den er nach eigener Aussage sehr schätzt – das Verhältnis zu den Kollegen bezeichnet er als »sehr familiär« (Z 37), zu seinem »engsten Freundeskreis« zählt er »zwei türkische Freunde« (Z 62-63). Im Laufe des Interviews berichtet er von mehreren persönlichen Erlebnissen mit ›muslimischen Personen‹, die sich während der Schulzeit, auf der Arbeit oder im Freundeskreis ereigneten. Sein persönliches Erfahrungsrepertoire ist von allen Interviewpartner*innen am vielfältigsten, umfangreichsten und kontinuierlichsten – es umfasst Erlebnisse aus verschiedenen Lebensphasen sowie langfristige und enge Freundschaften. Die nachfolgende Erlebnisschilderung ist Teil dieses Erfahrungsrepertoires.

Köller erzählt hier von einem Konflikt mit einem ›muslimischen‹ Freund, an dem sich gleich ein ganzes Bündel von Fragen entzündet: Es geht um Gleichberechtigung in der Ehe, um die Legitimität des Kopftuchs, um Verhaltensregeln in freundschaftlichen Beziehungen und um weibliche Selbstbestimmung. Die diesbezüglichen Schilderungen Köllers folgen auf die Frage der Autorin nach einer »besonderen Begegnung« mit ›muslimischen Personen‹, die dem Interviewpartner im Gedächtnis geblieben ist. Es wird mithin die Rekonstruktion persönlicher Kontakterfahrungen angeregt. Wir wollen uns diese Passage genauer ansehen, da sich an ihr zeigt, wie der Interviewte seine zunächst ausführlich dargestellten Assimilationsforderungen an das befreundete Paar – diese sollten sich wie Freunde verhalten, die Frau das aufgesetzte Kopftuch ablegen – am Ende kritisch hinterfragt. Auffällig ist dabei, dass diese kritischen Selbstreflexionen nur von sehr kurzer Dauer sind, nach wenigen Sätzen lenkt Köller wieder in seine anfänglichen Deutungen ein, dass das Kopftuch unter Freunden, »heutzutage« und in seiner Generation, einfach nicht mehr »passt«.

MK: Ich hab äh-ein:: sehr guten marokkanischen Freund und der hat vor (2) vor vier oder fünf Jahren hat der geheiratet. die haben halt auch Kinder, im selben Alter wie wir und, ähm, da ist es immer so, dass wir uns abwechselnd besuchen, ne. er kommt immer ohne Frau mit seinen Kindern zu mir (.) ja? und wenn ich da bin, wars am Anfang so gewesen, dass Armina* immer gekocht hat und wir beiden Männer (.) haben im Wohnzimmer gegessen und Amina hat in der Küche gegessen. das war am Anfang so gewesen. da habe ich mir beim allerersten Mal gar kein Kopp drüber gemacht, weil ich einfach gedacht hab, die hat zu tun in der Küche. ne? die hat gar keinen Hunger, die hat jetzt extra nur für uns beide gekocht und (.) aber als ich dann mit, dann kam sie rein, hat irgendwas vom Tisch geholt, zu Essen, keine Ahnung, was das war und hat's mit in die Küche genommen. da hab ich gedacht, ok, die füllt nach, ne. kam halt nicht

wieder, da hab ich mir kein Kopp, irgendwie keinen Kopp drüber, ne. beim nächsten Mal, als ich kam, hatte Amina n Kopftuch angehabt. das hatte sie vorher nicht gehabt, beim ersten Mal. da hab ich mir halt auch, erstmal nur gedacht: »ok, ist es jetzt« keine Ahnung, irgendwie »die sind aufm Weg inne Moschee gleich.« oder, ich weißt nich, ne. und auffa:::, hab ich nachher den, den Mohamed* gefracht und hab halt gesacht, »hörma, hat die Amina in der Küche gegessen?« »ja, ja!« ich sach »warum isst die denn in der Küche?« »ja, die will das!« da hab ich gesacht »wer will denn alleine in der Küche essen? was willste mir jetzt erzählen?« und hab ich gesacht »warum hat die n Kopftuch angehabt?« »ja, das Kopftuch will der Vater!« da sach ich »ja, aber der Vater wohnt ja in Aachen. Und der wohnt ja nicht hier.« »ja, doch.« hin und her. und dann waren wir, war ich mit meinem Kleinen da gewesen, paar Tage später, haben wieder gegessen. und dann hatte Amina gedeckt für meinen Kleinen und für uns beiden Jungs und für die zwei Kinder von Mohamed, aber für sich nich. und da hat sie wieder Kopftuch angehabt. und dann hab ich zu Mohamed gesacht, hab ich gesacht »Pass auf! entweder, ne, du behandelst mich wie n Freund und deine ganze Familie tut das, ne, also auch Amina oder ich gehe. weil ich habe [auf die Sache] keine Lust drauf.« und er war völlig schockiert und sachte, »warum?« (Ja, sach ich) »warum (...) warum muss sich deine Frau vor mir verstecken, wir sind doch Freunde. ich will dir doch nicht deine Frau weg« und hat er gesacht »nein, das (...) ob ich das verstehen wollte oder nicht, das hätte mit ihm nix zu tun. Aminas Vater. Amina hat gesacht, der deutsche Mann kommt zu Besuch und Aminas Vater möchte (...) nicht, dass sie mit mir an nem Tisch sitzt und dass sie auch, wenn die isst, dann woanders isst.« da habe ich gesagt »ok, dann akzeptier ich das nich.«, ne. habe ich gesagt »dann essen wa jetzt und dann geh ich gleich auch, weil das find ich total affig, ne.« und dann ham sis-, hat Amina halt auch gesacht, »ja, du hast auch Recht, ne, ich lass mich da so von dem immer was sagen, aber das sind ja meine vier Wände hier.« weil Amina ist eigentlich auch ne ganz offene Frau, ne, so. und seitdem ist es wirklich so, dass Amina mit uns auch dann zusammen isst und auch kein Kopftuch mehr trägt, ne. letzte Mal hat se eins angehabt, hats aber ausgezogen, als ich angekommen bin. wo ich halt gedacht hab- ((sucht nach Worten)). wenn das bei denen ja so ist, in der Religion, denn ist ja auch ok, dann hat man das auch zu akzeptieren, ne, aber unter Freunden find ich dann irgendwie so, man. ich verstecke meine Frau ja auch nicht, warum auch, ne? ich will meine Frau ja auch meinen Freunden zeigen, ne, [man] soll auch, auch stolz auf seine Frau sein, ne?

I: Hmm, hmm, ja, hat sich das Verhältnis dann irgendwie verändert? seitdem?

MK: LNö, ach, ne. (...) also, es
 war eben, an der Situation schon komisch gewesen, ne. dann hat man auch erstmal zwei, drei Tage nicht miteinander telefoniert, was schon ungewöhnlich ist eigentlich, ne. aber ich glaube, er hat das dann schon verstanden, ne. oder, ich hab dann auch überlegt, ob ich dat vielleicht irgendwie zu krass gesacht hab, ne, weil es steht mir ja auch eigentlich nicht zu, in seinen 4 Wänden irgendwelche Bestimmungen zu machen, ne, oder zu sagen, »Ich geh dann jetzt!«, ne. is ja nun mal seine, seine Religion, aber man merkt halt, so, dass das, das hat, das wär, das war komisch in der Situation da, ne, dann. (...) wenn das jetzt seine Mutter gewesen wär, hätt ich vielleicht noch

gesagt, »ok, das ist ne alte stolze Frau, die ist das so gewohnt.« aber nicht in unserem Alter, ne. ich find, da passt das einfach heutzutage nicht mehr, ne. (Z 491-574)

Schauen wir zunächst auf die personenbezogenen Bedeutungsproduktionen Köllers, von denen er sich, das nehmen wir hier vorweg, am Ende seiner Ausführungen kurzzeitig abgrenzen wird: Köller zeichnet hier eine Konfliktsituation, in der er den beteiligten Personen zunächst genau die präskriptiven Rollen zuweist, die ein antimuslimisches Wissen für sie vorsieht: Da sind die dominant-patriarchalen Männerfiguren des Ehemanns und Vaters (in nuancierter Abstufung), die über das Erscheinungsbild und den Bewegungsradius der Ehefrau und Tochter befinden, sowie eben jene Tochter (Amina²⁵), die in Übereinstimmung mit dem antimuslimischen Ideologem von der unterdrückten Frau als unmündig und passiv präsentiert wird und schließlich Köller selbst in der Rolle des Beobachters und späteren Befreiers Aminas, dessen Wertvorstellungen (liberal, demokratisch, ›westlich‹) mit denen der muslimischen Familie (konträr dazu: repressiv, autoritär, anachronistisch) nicht in Einklang zu bringen sind. Nach einer offenen, durch Köller ausgelösten Konfrontation, setzen sich dessen Wertvorstellungen am Ende durch, wodurch der Konflikt aus seiner Perspektive gelöst scheint: Die kulturellen Differenzen sind überwunden, die Familienstrukturen demokratisiert. Zwar hat Köller dabei seine Forderungen gewissermaßen unter Zwang durchgesetzt – er drohte mit seinem persönlichen Fernbleiben, konkret mit der Aufkündigung der Freundschaft –, dennoch wird dies von ihm zunächst nicht problematisiert. Entsprechend erscheint in seiner Rekonstruktion der Konflikt als überwunden.

Betrachten wir diese Erfahrungsschilderung nun aus rassismustheoretischer Perspektive, so spiegelt sich in ihr das Narrativ von der *Bürde des weißen Mannes*, der Idee

»of the inherent superiority of the West and their ›burden‹ to civilize and tame the peoples of the East. Characterized as ›half devil, half child,‹ the colonized were seen as not only evil/barbaric but also childlike and, therefore, in need of protection.« (Kumar 2010: 257)

Durch die Aktualisierung dieses Narrativs unterlegt Köller die rekonstruierte Situation mit einer klar *hierarchischen Rollenstruktur*: Er selbst erscheint hier als pädagogische Instanz, die den ›muslimischen‹ Freund*innen die liberalen, ›westlichen‹ Werte von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit zunächst vermitteln muss, bevor das persönliche Verhältnis fortgesetzt werden kann.

Neben den neo-rassistischen Deutungselementen, die sich nicht nur in der verändernden Personenbeschreibung und der implizit behaupteten Werteinkompatibilität zeigen, sondern auch in der pauschal-kulturalistischen Interpretation der Situation (›wenn das bei denen ja so ist, in der Religion‹), gibt es noch einen zweiten – sexistischen – Deutungsstrang, in dem geschlechterbezogene Machtkonstellationen vom Interviewten kommunikativ reproduziert werden. Antimuslimische und sexistische Ideologeme überlagern sich dabei auf intersektionale Weise. So lässt sich die von Köller geschilderte Konfliktsituation als eine dekonstruieren, in der von ihm artikulierte chauvinistische Vorstellungen zum Ausdruck kommen: Während Köller die Anwesenheit Ami-

25 Name geändert.

nas – und die Abwesenheit ihres Kopftuchs – als Zeichen aufrichtiger freundschaftlicher Verbundenheit einfordert (»entweder du behandelst mich wie n Freund und deine ganze Familie tut das, also auch Amina, oder ich gehe.«), offenbart er selbst *sexistische Normalvorstellungen* hinsichtlich eines für ihn angemessenen weiblichen Verhaltens. Küchenarbeit und der häusliche Service am Mann scheinen für Köller zu den legitimen ehelichen Aufgaben zu zählen, was sich daran erkennen lässt, dass er sie gerade nicht hinterfragt: »da habe ich mir beim allerersten Mal gar kein Kopp drüber gemacht, weil ich einfach gedacht hab, die hat zu tun in der Küche. ne? die hat gar keinen Hunger, die hat jetzt extra nur für uns beide gekocht«. Für Köller wird das Verhalten Aminas erst dann zum Problem, als sie sich ihm mit Kopftuch zeigt. Durch das Hinzukommen eines *kulturellen Fremdheitsmarkers* wird die Situation für ihn plötzlich zu einer asymmetrischen (was sie aus diskurskritischer Perspektive auch vorher schon war, da allerdings im Kontext einer sexistischen Normalität, die sich dem Interviewpartner als solche nicht zeigte). Das Ideogramm vom *misogynen muslimischen Mann* wird von ihm dabei kommunikativ aufgerufen und eingesetzt, es liefert Köller den konzeptuellen Schlüssel, um die Situation als *interkulturelle Konfliktsituation* zu dekodieren. Die neo-rassistische Situationsdeutung Köllers markiert jedoch nicht nur die Handlungspraxen des ›muslimischen‹ Freundes als sexistisch, sondern sie verschleiert gleichzeitig die eigenen – ebenfalls sexistischen – Erwartungshaltungen.

Köller interpretiert Aminas Kopftuch als Versuch von Vater und Ehemann, sie vor ihm zu schützen. Das Kopftuch wird hier zum Symbol weiblicher Unterdrückung. Diese neo-rassistische Deutung wird von einem zweiten – sexistischen – Deutungsrahmen überlagert, der Amina zum Objekt männlicher Blicke und speziell ihren Körper zur Projektionsfläche maskuliner Werturteile erklärt. Jener Rahmen wird wenig später ein weiteres Mal aktiviert, allerdings nicht in Bezug auf Amina, sondern auf Köllers eigene Ehefrau. So erklärt dieser: »ich will meine Frau ja auch meinen Freunden zeigen, ne, [man] soll auch, auch stolz auf seine Frau sein, ne?« Die den Freunden *gezeigte Frau* wird auf ihren Körper und ihre sichtbare Sinnlichkeit reduziert, wobei auch die klassisch-sexistische Verteilung aktiver und passiver Rollen erfolgt (Köller zeigt, seine Frau wird *gezeigt*). Die eingenommene chauvinistische Perspektive wird von Köller nicht problematisiert. Aus rassismustheoretischer Sicht ist dies nicht überraschend, lässt sie sich doch gerade deswegen gut kaschieren, weil die Rolle des Chauvinisten bereits dem ›muslimischen Anderen‹ zugewiesen ist. Der dialektische Charakter des *Othering* und die selbstentlastende Funktion rassistischer Deutungslogiken wird hier in ihrer alltagskommunikativen Realisierung erkennbar.

Der Logik des *Othering* folgend entwirft Köller sich als Befreier Aminas und Unterstützer weiblicher Selbstbestimmung, die es in der Familie des Freundes zu implementieren gilt. Das hier so konstruierte Selbstbild enthält paternalistische Deutungsressourcen, die auch in der medialen Darstellung ›muslimischen‹ Frauen zu finden sind. So zeigen Lünenborg und Kolleg*innen, dass ›Migrant*innen‹ insbesondere aus islamischen Herkunftscontexten verstärkt als bedürftige Opfer repräsentiert werden, denen allein die deutsche Gesellschaft Sicherheit und Schutz etwa vor sogenannten ›Ehrenmorden‹ zusichern könne, indem sie sie von den repressiven Strukturen ihrer ›kulturrell-religiösen Communities‹ befreien (vgl. Lünenborg, Fritzsche & Bach 2011; vgl. Kap.

1.2.3). Köller greift dieses Ideologem auf und reproduziert es im Mikrokosmos alltäglicher, persönlicher Interaktionen.

In Köllers Erfahrungsschilderung operieren mithin verschiedene antimuslimische Ideologeme, die seine Rekonstruktion strukturieren und sinnhaft werden lassen. Während deren Deutungsgehalte vom Interviewten fraglos übernommen werden, setzt er sich mit der von ihm *eingenommen Machtposition* und der nach seinen Wünschen aufgelösten Konfliktsituation am Ende reflektiert und selbstkritisch auseinander. So bekundet er im zweiten Teil seiner Ausführungen Zweifel an der Legitimität seiner Forderungshaltung: »steht mir ja auch eigentlich nicht zu, in seinen vier Wänden irgendwelche Bestimmungen zu machen«. Hierbei fällt jedoch auf, dass Amina – um die es im Konflikt ja eigentlich geht – erneut ausgeklammert wird. Während Köller sich seine Übergriffigkeit in Bezug auf die Religionspraxen seines Freundes bewusst macht, scheint sein Paternalismus gegenüber Amina für ihn nach wie vor unsichtbar.

Wir erkennen in dieser selbstreflexiven Einlassung dennoch ein Moment der Erkenntnis jener *differenzierenden Macht*, die der Apparat des antimuslimischen Rassismus Köller strukturell zuweist. Diese kann – wie im Theorieiteil gezeigt – in der gesellschaftlichen Gegenwart nur dann störungsfrei operieren, wenn die Konsequenzen ihres Wirkens von den handelnden Akteur*innen nicht hinterfragt, sondern für normal und legitim erachtet werden. Ein Unwohlsein mit der eigenen privilegierten Position oder deren Enttarnung als repressiv, liefert Impulse für eine kritische Auseinandersetzung mit rassistischen Deutungsressourcen und Gesellschaftsverhältnissen. Köller begibt sich am Ende seiner Ausführungen in eben diese Position distanzierter Selbstbetrachtung: Steht es mir eigentlich zu, hier zu fordern? Gilt es nicht, die religiösen Praxen des anderen zu »akzeptieren«? Es ist ein Positionswechsel, allerdings einer von beschränkter Dauer und limitierter ideologischer Strahlkraft. Weder problematisiert Köller seine eigene paternalistisch-sexistische Perspektive, noch versucht er sich in einer weniger kulturalistischen Deutung der Vorgänge (neben einer religiösen Motivierung gibt es diverse historische und soziopolitische Faktoren, die das Tragen des Kopftuchs insbesondere für Frauen mit Migrationserfahrungen als Norm hervorbringen können: etwa auch die staatsbürgerschaftsrechtliche, migrations- sowie religionspolitische Verfasstheit des Aufenthaltslandes, vgl. Shirazi & Mishra 2010). Köller verbleibt mithin – trotz kurzen Ausscherens – innerhalb des aufgerufenen antimuslimischen Ideologems vom Kopftuch als Symbol weiblicher Unterdrückung. Seine abschließende Bewertung, dass ein Kopftuch »heutzutage« und im Alter der Beteiligten »einfach nicht mehr« passe, bestätigt dies.

Weitere Fälle

Intensiver, weil sprachlich und argumentativ elaborierter, zeigt sich die Reflexion der eigenen machtvollen und gesellschaftlich gestützten Anspruchshaltung bei der Interviewpartnerin Maria Zartmann. Auch sie geht auf Nachfrage der Autorin auf ihre Meinung zum muslimischen Kopftuch ein:

MZ: Ja, also die Kopftuchfrage, also da hab ich mich oft mit Leuten auch auseinandergesetzt, weil (...) da hatte ich auch so ein Erlebnis in Israel im Bus, da saß ne jüngere Frau neben mir und äh, die, die fragte mich, glaub ich, was ich mache, woher ich komme,

und so. und das war ne gebildete Muslimin, die mir erklärt hat, dass sie ihr Kopftuch trägt, weil sie das will und weil das für sie auch ähm, also ihre, ähm, ihre Religion mit beinhaltet, dass das aber nicht irgendwas wäre, was sie einschränkt. und also, das war für mich total plausibel und seitdem habe ich das auch anders sehen können. und ähm, also sicherlich gibt's (.) einige Frauen, die das tun, weil ihre Männer oder ich-weiß-nicht-wer halt die Religion so abstrakt als Gebot das verlangt und sie (.) sie befolgen das halt. aber (.) also es gibt ganz viele, für die ist das ne bewusste Tat und die finde ich zu respektieren. und, sehe ich überhaupt nicht, wieso wir das Recht haben zu sagen, das dürft ihr nicht, ja. die deutschen oder europäische Frauen tragen ein Kreuzchen um den Hals, da stört sich doch niemand dran. also, das hm, der, der, da wo es extrem wird, das zeigt sich ja an anderen Stellen, ja. ja, den Gedanken und Äußerungen und letztlich Taten von Leuten [...]. (Z 310-328)

In Zartmanns Darstellung einer Encounter-Interaktion mit einer ›muslimischen‹ Frau in einem Bus in Israel scheint zunächst jene binäre Bedeutungsmatrix auf, die im gesellschaftlichen Wissen über das Kopftuch von hegemonialer Kraft ist: ›Musliminnen‹ sind hier entweder gebildet, selbstbestimmt und ›westlich‹ (= ohne Kopftuch) oder sie sind unterdrückt, abhängig und streng religiös (= mit Kopftuch). In der Logik dieser Matrix wird das Kopftuch zur *sichtbaren Charakterfacette* erhoben – ein äußerliches Merkmal als Schlüsselindiz für das innere Wesen einer Person. Wir finden hierin die Logik des klassisch-biologischen Rassismus wieder. Unter Rückgriff auf sie lässt sich auf den ersten Blick bestimmen: Ist die Muslima eine von uns oder eine von denen? Ist sie emanzipiert oder antiquiert? Teilt sie unsere Werte? Die Interviewpartnerin Zartmann aktualisiert jene Bedeutungsmatrix zunächst, allerdings ohne die antimuslimische Deutungsladung des Kopftuches als Symbol der Unterdrückung voll zu entfalten. Die Reproduktion erfolgt vielmehr implizit und andeutungsweise, indem die Begegnung zur empirischen Abweichung vom Normalfall konstruiert wird. Dies zeigt sich an der Betonung derjenigen Eigenschaften, die nicht ins Bild der unmündigen Kopftuchträgerin passen wollen: Die muslimische Busnachbarin charakterisiert Zartmann als ›gebildet‹, selbstbewusst, initiativ. Dass sie dabei *trotzdem* ein Kopftuch trägt, stellt für sie einen Widerspruch dar, der erst durch das Gespräch aufgelöst werden konnte: »dass das [Kopftuch, Anm. d. Verf.] aber nicht irgendwas wäre, was sie einschränkt. und also, das war für mich total plausibel und seitdem habe ich das auch anders sehen können.« Zartmann betont im Anschluss, von der konkreten Begegnung abstrahierend, dass es »viele« ›Musliminnen‹ gebe, die sich ›bewusst‹ für das Kopftuch entschieden. In dieser expliziten Widerlegung des antimuslimischen Ideologems vollzieht sich noch einmal dessen Reproduktion. Es ist die Benennung des Unerwarteten und Besonderen an der Muslima, die sie weiterhin als ›Fremde‹ fixiert. Die Vorstellung von der unterdrückten Frau im Islam bleibt bei Zartmann hier trotz Gegenargumentation aktiv.

Am Ende ist es eine andere Diskurspraxis, die es ihr ermöglicht, sich der Sogkraft antimuslimischen Wissens zu entziehen: Es ist die von ihr gestellte Frage nach der Legitimität der Bewertung des Kopftuches durch die ›westliche‹ Gesellschaft. In dieser abschließenden Einordnung zeigt sich ein Moment kritischer – persönlich wie kollektiv gewendeter – *Selbstreflexion*. Zartmann artikuliert hier explizit, dass mit dem Urteil über ›Musliminnen‹ eine gesellschaftliche Machtposition verbunden ist, an der auch sie

partizipiert: »ich [sehe] überhaupt nicht, wieso wir das Recht haben zu sagen, das dürft ihr nicht, ja. die deutschen oder europäische Frauen tragen ein Kreuzchen um den Hals, da stört sich doch niemand dran.« Wer gibt uns das Recht, über die Entscheidungen der anderen zu befinden, uns damit über sie zu stellen? Hier scheint auf, was auch bei Köller wirkte: die Ablehnung der durch rassistische Wissensbestände legitimierten eigenen Privilegierung, das Erkennen von fehlender Gleichheit und Freiheit zur Selbstbestimmung, die sich im Modus hegemonialer Aneignung gerade nicht erkennen lässt. In dieser Selbstreflexion liegt das Potential für eine durchdringende und nachhaltige Widerständigkeit, die allein das Identifizieren rassistischer Zuschreibungen nicht leisten kann. Und so bricht auch der anschließende Vergleich mit den »Kreuzchen« der deutschen/europäischen Frauen die Logik rassistischer Veränderung: statt Differenzen zu skandalisieren werden durch ihn Gemeinsamkeiten zwischen ›muslimischen‹ und nichtmuslimischen Glaubenspraxen betont.

4.3.2.2 Die eigene Sprachpraxis analysieren

Ein weiteres Muster punktueller Widerständigkeit gegen antimuslimische Ideologeme zeigt sich in Momenten, in denen die Interviewpartner*innen sich die alltagskommunikative Übernahme rassistischer Zuschreibungen – konkret: die Verwendung spezifischer Begriffe und Konzepte, in denen sich antimuslimische Ideologeme sprachlich manifestieren – bewusst machen und dies offen thematisieren. Anders als bei der Reflexion der eigenen Machtposition, die das systemische Element von Rassismus darstellt (vgl. Kap. 2.1), zielt dieses Reflexionsmuster stärker auf die inhaltlich-semantische Ebene des rassistischen Apparats. Auch hier wird der hegemoniale Aneignungsmodus punktuell durchbrochen, indem die Interviewten sich mit ihrer eigenen – alltagskommunikativen – Verstrickung in rassistische Wissensbestände kritisch auseinandersetzen. Dabei zeigt sich der dilemmatische Charakter dieser Diskurspraxis daran, dass die betreffenden Begriffe, Konzepte und Annahmen zwar in ihrer essentialisierenden Qualität erkannt werden, sie in den konkreten Gesprächsausschnitten aber trotzdem verwendet werden. Zwischen Reflexionspraxis und Sprachpraxis entsteht mithin eine Diskrepanz, ein dilemmatisches Spannungsverhältnis, das von den Interviewpartner*innen jedoch nicht argumentativ bearbeitet und geglättet wird – wie dies im Fall der polarisierenden Diskurspraxen mit der Konstruktion binärer Teilphänomene erfolgt.

Dieses Dilemma zeigt sich bei der Interviewpartnerin Paula Feldstein besonders deutlich, auch weil sie darauf explizit hinweist. Auf die Frage der Interviewerin, ob es für Feldstein ein Problem darstelle, wenn sie in Deutschland auf Personen treffe, mit denen sie sich sprachlich nicht verständigen könne,²⁶ bejaht sie dies und bekundet offen ihren Unmut darüber. Dabei zeigt sich im Verlauf ihrer Ausführungen, dass Feldstein über die adäquate Charakterisierung der Gruppe, der sie mangelnde Deutschkenntnisse attestiert, ins Grübeln gerät. »Viele Moslems« sprächen laut ihrer Wahrnehmung

26 Es handelt sich hierbei um eine immanente Frage. Ihr voraus geht eine detaillierte Anekdoten der Interviewpartnerin, in der sie schildert, wie sie in einer Teestube in Deutschland vermutlich nicht verstanden und – als Frau – auch nicht hereingelassen werden würde. Eine eingehende Analyse der Anekdoten findet sich in Kap. 4.1.1.1.

»mitunter kein Wort Deutsch«, allerdings müssen »man« das durchaus »so'n bisschen differenzieren«.

PF: [...] Da muss ich sagen, find ich's schon (2) ärgerlich, dass viele Moslems, wobei man das jetzt eben auch wieder so'n bisschen ähm, differenzieren muss, aber das ist halt in meinem Kopf verknüpft einfach mit, mit ähm Türken oder arabisch abstammigen [sic!] Menschen ähm (.) dass die eben mitunter kein Wort Deutsch sprechen und ähm, in Deutschland auch nur leben können, weil sie eben ihren eigenen Mikrokosmos haben, der eben aus der Teestube besteht, aus dem Supermarkt, aus (.) ihrer Kirche und so weiter und so fort. also, das weitet sich ja aus [...] sprachlich finde ich's (2) nicht so gut, dass es da eben ähm (.) viele gibt, die einfach kein Deutsch sprechen, wobei eben, wie gesagt, das hat jetzt nicht @unbedingt was mit Moslems@ zu tun. also das ist halt eben einfach dieser, diese Synapse, die im Kopf bei mir eben irgendwann mal geschaltet wurde, dass (.) Arabischstämmige (.) eben immer Moslems sein müssen, ist die eine Geschichte, dass das schon mal falsch ist und ähm, dass alle Türken natürlich Moslems sind, da gibt's ja gar keine Ausnahme ((ironisch)). also, das ist halt einfach in meinem Kopf drin, deswegen- aber dadurch ist natürlich meine Meinung oder mein Bild auch gewachsen. (Z 634-669)

Die Interviewpartnerin legt ihre ethnisierenden Zuschreibungen an ›Muslim*innen‹ – der sie in neo-rassistischer Logik defizitäre Sprachkompetenzen attestiert – hier zunächst selbstkritisch offen. So seien es eigentlich nicht ›Muslim*innen‹ – »das hat jetzt nicht unbedingt was mit Moslems zu tun« – sondern türkische bzw. arabische Migrant*innen, deren Deutschkenntnisse Feldstein pauschal für unzureichend erklärt. Da bei ihr jene Gruppenkategorisierungen derart eng verknüpft seien, liege die Identifikation *der Problemgruppe* als ›muslimisch‹ für sie jedoch »einfach« nahe. Die Interviewte macht damit zunächst auf die unangemessene Synonymisierung aufmerksam, um anschließend eine Rechtfertigung für deren Verwendung vorzutragen: »das ist halt in meinem Kopf verknüpft einfach«. Das Dilemma entsteht nun zwischen dieser offen artikulierten Erkenntnis und der Sprachpraxis Feldsteins. Sie verwendet die Synonymisierung trotzdem, fragt nicht nach differenzierteren Alternativen. Die hier angestoßene Selbstreflexion kommt über das Moment der Identifikation rassistischer Sprachkonzepte nicht hinaus.

Auch im zweiten Teil des Zitats²⁷ kommt Feldstein auf die Synonymisierung von Migrant*innen und ›Muslim*innen‹ noch einmal zu sprechen. Der argumentative Aufbau dieses Abschnitts erfolgt nahezu parallel zum ersten: Zunächst erfolgt die Bewertung (»sprachlich find ich's nicht so gut«), dann die Problembeschreibung (»dass es da eben viele gibt, die einfach kein Deutsch sprechen«) und zuletzt Selbstreflexion und Ursachenanalyse (»eben einfach diese Synapse, die im Kopf bei mir eben irgendwann mal geschaltet wurde«). Die Wiederholung des bereits Argumentierten und dessen parallele Anordnung machen Feldsteins dilemmatische Positionierung ein weiteres Mal deutlich: Einerseits ist sie sich der mangelnden empirischen Haltbarkeit des Gesagten bewusst und artikuliert dies offen, andererseits hat sie den gedanklichen und sprachlichen Reduktionismus für sich akzeptiert: »das ist halt einfach in meinem Kopf drin«.

27 Der zweite Teil beginnt mit »sprachlich finde ich's...«.

Der Einsatz von Ironie ermöglicht es der Interviewpartnerin zudem, sich von der ethnisierten Zuschreibung rhetorisch zu distanzieren (»dass Arabischstämmige eben immer Moslems sein müssen«). Zu bedenken ist, dass Feldsteins terminologische Dekonstruktion durch die spezifische Interviewsituation möglicherweise erst provoziert wurde. Die Interviewpartnerin agiert hier auch im Sinne eines *positiven Interessensmanagements*, wenn sie ihre eigenen generalisierenden Annahmen offenlegt. Ungeachtet dessen verweisen ihre selbstreflexiven Einlassungen jedoch darauf, dass ihr enzyklopädisches Wissen und ihr praktischer Sprachgebrauch in einem Spannungsverhältnis stehen.

Dass es sich hier lediglich um eine *kritische Momentaufnahme* handelt, darauf verweisen auch das Ausbleiben weiterführender Erörterungen, etwa was die gesellschaftlichen Folgen solcher Generalisierungen anbelangt. Was Feldstein auslässt, ist der Versuch eines Perspektivwechsels zur Beantwortung der Frage, wie sich eine derartige Bezeichnung aus Sicht der Bezeichneten ausnehmen würde. Auffällig ist zudem, dass Feldstein über die historischen Bedingungen, die bei vielen Migrant*innen der sogenannten »Gastarbeiter*innen-Migration den Erwerb der deutschen Sprache erschwerten – mitunter sogar gezielt verhinderten (etwa durch Unterricht in der Muttersprache zur Bewahrung der Rückkehroption für Kinder von »Gastarbeiter*innen« in Deutschland Anfang der 1970er Jahre, vgl. Seifert 2012) – ebenfalls keine Ausführungen macht. Das soziologische Wissen, das hierzu gesellschaftlich zur Verfügung steht, bleibt unberücksichtigt. Dabei geht es nicht darum, Feldstein der strategischen Missachtung bestimmter Argumente zu überführen (wir wissen schlichtweg nicht, ob ihr ein derartiges Wissen tatsächlich zur Verfügung steht und sie es bewusst ignoriert). Vielmehr interessiert, welche soziale Wirklichkeit die Interviewpartnerin durch das Auslassen entsprechend differenzierter, weniger verurteilender Argumente herstellt und inwiefern sich in ihren alltagskommunikativen Erklärungen antimuslimische Ideologeme stabilisieren.

In einer ersten Gesamtbetrachtung der hier beobachteten sprachkritischen Diskurspraxis lässt sich festhalten, dass Feldstein trotz ihres selbstreflexiven Eingeständnisses rassistische Ideologeme von *integrationsunwilliger Muslim*innen* reproduziert. In dem sie »Muslim*innen« auf ihre (vermutete) Migrationserfahrung reduziert und ihnen zudem ein fehlendes Interesse am Spracherwerb unterstellt (»weil sie eben ihren eigenen Mikrokosmos haben«), erklärt sie sie nicht nur zu *Fremden im gesellschaftlichen Innern*. Indem sie historische Umstände und gesellschaftliche Verhinderungsstrukturen ignoriert, pathologisiert sie sie auch und erklärt fehlende Sprachkenntnisse kurzum zum Ausdruck persönlich-charakterlicher Mängel. Das hier vorliegende Dilemma zeigt, dass sich ein enzyklopädisches Wissen und antimuslimische Zuschreibungen keinesfalls ausschließen müssen. Feldstein weiß, dass die religiöse Zugehörigkeit zum Islam keinen Aufschluss über die ethnische Herkunft einer Person gibt. Dennoch finden sich eben solche Ethnisierungen in ihrer Sprachpraxis wieder. Dabei bestätigt sich, dass politische Interventionen zum Abbau und zur Prävention rassistischer Wahrnehmungen, die primär auf Informations- und Bildungsangebote setzen, gegen einen erheblichen Widerstand bewährter Denk- und Sprachmuster arbeiten müssen (vgl. Essed 1990: 32).

Weitere Fälle

Auch bei anderen Interviewpartner*innen zeigen sich in terminologischer Hinsicht Ansätze zur Selbstreflexion: Etwa bei Henry Neuner (29), einem Diplom-Ingenieur aus Köln. Auf die Frage, wie präsent ›Muslim*innen‹ im eigenen Stadtteil sind, reproduziert Neuner einen ganzen Komplex antimuslimischer Bilder, deren generalisierende Qualität er zwar benennt – »die ganzen Klischeebilder« – jedoch nichtsdestotrotz in seine Beschreibungen einbindet.

I: Ok, ok. und hier jetzt so in Mühlheim, wie präsent ist das so auf der Straße, weil du sagst, also man-

HN: [↳]Ziemlich. also, es gibt halt ganz viele von, von, von diesen, was man halt so sieht, so Cliquen, die die ganzen Klischeebilder- so irgendwelche getunten Mercedesse [sic!], die ganzen Autos, ähm, relativ verschleierte Frauen, irgendwie teilweise so dieses, dieses, dieses Klischeerollenbild, was man einfach hat, so, weiß ich, so (.) was man halt so kennt, von diesen ganzen Einwandererbildern, weiß nicht irgendwie, Mann im Anzug geht dann irgendwie her, hat so irgendwie seinen Bart, irgendwie drei Schritte dahinter läuft die Frau irgendwie, schleppt die Tüten, dann irgendwie noch ein paar Kinder dann dabei, aber, ich sag mal, alles noch in nem, ich sag mal, normalen Maße. also, ich sag mal so, Vollverschleierung oder so, haste hier nicht. (Z 83-99)

Neuner entwirft verschiedene urbane Alltagsszenen, die stark an der *medialen Repräsentationslogik* von ›Muslim*innen‹ als Migrant*innen orientiert sind: So werden diese häufig in Gruppen dargestellt (hier: »Cliquen«), männliche Muslime werden als übertrieben maskulin, chauvinistisch und machohaft porträtiert (hier: »getunte Mercedesse«, »Mann im Anzug [...] hat seinen Bart [...] Frau schleppt die Tüten«), Frauen hingegen als unterdrückt und überreproduktiv (»verschleierte Frauen [...] noch ein paar Kinder dann dabei«) (vgl. Kap. 1.2.3). Hinsichtlich des hier interessierenden Dilemmas ist aufschlussreich, dass Neuner im Verlauf seiner Beschreibung wiederholt zwei Dinge betont: Erstens, dass es sich um Bilder handelt, die – weil sie »Klischees« sind – die Realität auf wenige Aspekte zusammenkürzen und zweitens, dass sie Bestandteil eines kollektiven Wissens über ›Muslim*innen‹ sind. Es sind Bilder »die man einfach hat, was man halt so kennt«. Ähnlich wie Feldstein begibt sich auch Neuner dabei in ein dilemmatisches Verhältnis zu den ihm zugänglichen rassistischen Deutungsressourcen: Einerseits enttarnt er sie als verkürzt, als empirisch inadäquat und mithin als überarbeitungsbedürftig, andererseits normalisiert und legitimiert er sie, indem er sie zur Beschreibung seiner eigenen unmittelbaren Lebensumgebung nutzt.

Während bei den nunmehr vorgestellten Analyse-Momenten deutlich geworden sein sollte, dass es sich um schlaglichtartige Reflexionen handelte, fördert der fallinterne Vergleich eine weitere Gesprächspassage zutage, ebenfalls aus dem Interview mit Paula Feldstein, in der jene erneut terminologische Reflexionen anstellt, diesmal jedoch argumentativ wesentlich elaborierter und in Bezug auf ihre im Interview realisierte Sprachpraxis auch konsequenter. Weil es sich bei dem verhandelten Begriff um ein Konzept handelt, mit dem auch neo-rassistische Ideologien regelmäßig operieren, das

Konzept der *westlichen Welt*, wollen wir uns diesen Interviewausschnitt nachfolgend noch einmal genauer ansehen.

Eingeführt wird der Begriff dabei von der Autorin selbst, die mit der Frage nach der »Vereinbarkeit« von »Islam« und »westlicher Welt« auf ein im Rekrutierungsfragebogen verwendetes Item Bezug nimmt. Um die bereits in der Frage encodierte Dichotomie nicht umstandslos zu übernehmen, wird der Fokus des Interesses auf das verwendete Konzept »westliche Welt« selbst gelenkt. Was versteht die Interviewpartnerin eigentlich darunter? Wer gehört dazu und wer nicht? Unter methodischen Gesichtspunkten sei – bevor wir uns den Einlassungen Feldsteins zuwenden – an dieser Stelle noch auf zweierlei hingewiesen: Erstens wird durch die Art der Fragestellung eine reflexiv-argumentative Antwort bereits provoziert, d.h. anders als bei den vorher betrachteten Gesprächspassagen, die auf eine Beschreibung (H. Neuner/Stadtteil) bzw. eine andere Thematik (P. Feldstein/Spracherwerb) abzielen, wird hier dezidiert eine argumentative Stellungnahme zum betreffenden Terminus eingeleitet. Zweitens wird auf das Instrument des Online-Fragebogens Bezug genommen, der für die inhaltliche Gestaltung der Interviews allerdings nur eine untergeordnete Rolle spielt (vgl. Kap. 3.1). Da es der Arbeit aber darum geht, zu den etablierten Konzepten standardisierter Forschung eine methodische Ergänzung in Form eines qualitativ-interpretativen Zugangs anzubieten, wurden entsprechend problematische Konzepte unter der Maßgabe methodischer Offenheit und Selbstläufigkeit den Interviewpartner*innen zur kritischen Evaluation angeboten.

Schauen wir nun auf die inhaltliche Erörterung des Begriffs »westliche Welt« durch Feldstein, so zeigt sich, dass eine kulturoessentialistische Deutungsweise auf explizitsprachlicher Ebene vermieden wird. Feldsteins Argumente stützen sich auf eine ökonomische Lesart des Konzeptes sowie darauf, dass die »westliche Welt« nicht kontextunabhängig bestimmt werden könne, da deren Definition unmittelbar von der Perspektive der Betrachtenden abhänge.

I: Ok, kommen wir mal zum Fragebogen. Eine Frage im Fragebogen war ja, ähm »Können Sie sich vorstellen, kannst du dir vorstellen oder würdest du zustimmen, dass der Islam ähm, in die westliche Welt gehört« oder »Gehört der Islam, deiner Meinung nach in die westliche Welt«, jetzt ist der Begriff »westliche Welt« irgendwie einer, der gerne fällt, weil er so schön griffig ist. aber ich frage mich, was ähm, steht eigentlich dahinter? also was ist die Bedeutung von »westlicher Welt«? wo ist die, wer gehört dazu? kann man die irgendwie verorten, zeitlich, räumlich, politisch?

PF: Puh, also, wenn man's-

I: L^ükannst du damit was anfangen?

PF: Also, ich kann mit dem Begriff was anfangen, wobei: ich auch denke, dass der: (.) eigentlich schon zu: verallgemeinernd ist. also, man hat versucht, den größten gemeinsamen Nenner zu finden (.), um bestimmte Werte oder Ansichten; Wirtschaftssysteme, das spielt da ja alles mit rein, unter, unter einem Hut zu vereinen. also, ich finde zum Beispiel nicht, dass die EU die westliche Welt ist, also in Gänze. ich glaube oder ich hab für mich irgendwann mal beschlossen, dass als westliche Welt für mich ähm, aus wirtschaftlicher Sicht sozusagen, die wirtschaftlich erträglichsten Länder (.) in der EU beziehungsweise außerhalb der EU stehen und man die dann

unter diesem Begriff zusammenfasst, weil @also@ wenn man's mal, also wenn man's runterbricht auf das, auf das Wort an sich (.) ist die westliche Welt immer woanders, es kommt drauf an, wo man steht. also, geographisch. weil, wenn ich in Frankreich bin, ist die westliche Welt ja sozusagen Amerika, stehe ich in Amerika ist die westliche Welt trotzdem Russland. also, es ist halt immer so ne Sache, in welche Richtung guckt man, wo kommt man her. ähm, ich glaube (.) nicht, dass man die westliche jetzt anhand von, von Glaubens- ähm, wie sagt man, Glaubensgrundsätzen oder irgendwas überhaupt betiteln kann, weil dann würde man (2) ich @fang noch man an@- also ich nicht, dass man das glaubensmäßig einstufen kann (.), weil man dann (.) für sich festlegen würde, was ist richtig, was ist falsch. also, die westliche Welt an sich ist ja vom Begriff her schon positiv belastet, was eben auch gewachsen ist, logischerweise, dieser Begriff. aber, ähm (.) wenn man, wenn man das jetzt als Ganzes sehen würd- also, oder für mich ist die positiv geprägt aus meiner Bildung heraus sozusagen, ist für mich, wenn ich »westliche Welt« höre, ist das was Gutes. ähm, wenn ich das jetzt versuchen würde, auf nen Glauben umzustricken würde für mich bedeuten, alles, was nicht in dieser westlichen Welt geglaubt wird, ist was Schlechtes. weil die westliche Welt ist ja was Gutes. und ich glaube, das funktioniert schon wieder nicht, [...]

I: Heißt das, du kannst mit der Frage was anfangen, »Passt der Islam in die westliche Welt«?

PF: **Naja, äh es ist halt** eigentlich n Widerspruch, also für mich ist es n Widerspruch in sich, weil die westliche Welt, wie gesagt, für mich was, was Wirtschaftliches ist aus meiner Emo-tion her- also nicht aus meiner Emotion, sondern aus meinen (.) Empfinden heraus, ist die west-liche Welt n Wirtschaftsbegriff und der Islam ist n Glaubensbegriff. und äh, Wirtschaft und Glauben haben mit einander nichts zu tun oder beeinflussen sich ohne Frage also das auf jeden Fall, aber man kann das nicht, das ist wie, als wenn man Äpfel und Birnen vergleichen würde. es ist beides Obst, ok, aber es ist halt einfach komplett verschieden, man kriegt es nicht in eine Form. (Z 146-233)

Die Verweigerung der Interviewpartnerin gegenüber einer kulturoessentialistischen Lesart des Konzeptes zeigt sich nun anhand verschiedener argumentativer Einwände. So bezeichnet sie den Begriff als »verallgemeinernd« und reduktionistisch, weil durch ihn eine symbolische Vereinheitlichung verschiedener »Werte und Ansichten, Wirtschaftssysteme« vorgenommen werde. Dieser homogenisierenden Perspektive schließt sich Feldstein nicht an, sondern plädiert dafür, den Begriff ausschließlich zur Bezeichnung wirtschaftlich führender Länder zu verwenden. Von religiösen Zuschreibungen will sie den Begriff entkoppeln – anhand von »Glaubensgrundsätzen« ließe dieser sich nicht »einstufen«, weil damit immer eine moralische Bewertung einherginge: »was ist richtig, was ist falsch«. Indem Feldstein ihre durch Sozialisation erworbene Standortgebundenheit expliziert, macht sie klar, welche Konnotation mit dem Konzept für sie einhergeht: »für mich ist die positiv geprägt aus meiner Bildung heraus sozusagen, ist für mich, wenn ich ›westliche Welt‹ höre, ist das was Gutes«. Einen Glauben in dieses Konzept zu integrieren, hieße für sie zwangsläufig, diesen zu bewerten. Eine solche Bewertung wäre in ihren Augen jedoch unzulässig: »das funktioniert [...] nicht«.

Die Reflexionen der Interviewpartnerin sind interessant, weil sich zwischen expliziter Aussageebene und impliziten Orientierungen ein Widerspruch aufspannt: Argu-

mentativ verweigert sich Feldstein einer differentialistischen Interpretation, wie ihn die Frage nach der Vereinbarkeit zweifelsohne aufwirft, implizit entwirft sie jedoch eine Vorstellung von ›westlicher Welt‹, die hochgradig essentialistisch ist. Dies zeigt sich an einem Argument, das Feldstein nun gerade auslässt. Die Tatsache nämlich, die die ›westliche Welt‹ als einen Ort beschreibt, an dem die Abwesenheit irgendeiner Gläubensgruppe *de facto* undenkbar ist. Die ›westliche Welt‹ ist dabei immer schon ein Ort von Gleichzeitigkeiten und Dynamiken, von Mobilität und Wandel, an dem religiöse Vielfalt, kulturelle Hybridität sowie wechselhafte und fließende Identitäten vorherrschen. Vor dem Hintergrund derzeitiger gesellschaftlicher Diversifizierungsprozesse durch Migrationsbewegungen und globalisierte Kommunikations- und Wirtschaftsbeziehungen liegt eine derartige Vorstellung von ›westlicher Welt‹ überaus nahe. Feldstein hingegen entwirft einen Ort, an dem es Religionen gibt, an die »nicht in dieser westlichen Welt geglaubt« wird. ›Den Islam‹, um den es bei dieser Frage geht, verweist sie damit implizit – auch wenn ihre Argumentation auf das genaue Gegenteil abhebt – auf ein gesellschaftliches Außerhalb. Durch ihr Verständnis von ›westlicher Welt‹ als einem reinen Wirtschaftsbegriff gelingt es ihr zwar argumentativ, sich dem Zugriff antimuslimischer Differenzdeutungen zu entziehen, ihr Argument des Widersprüchlichen klammert dabei jedoch eine Art symbolischen Schutzraum auf: »das ist wie, als wenn man Äpfel und Birnen vergleichen würde«. Im Ausbleiben eines Bekenntnisses zum Islam als *de facto* zugehörig zu einer Welt, die sie als »Gutes« zu sehen gelernt hat, zeigt sich das implizite Festhalten Feldsteins an einem Wissen, das jene symbolisch voneinander trennt.

Auch weitere Interviewpartner*innen aus dem deutschen Teilsample zeigen *punktuelle Widerständigkeiten* gegenüber einer hegemonial-rassistischen Lesart des Begriffs, wie sich auch an den Ausführungen Benjamin Walther (31), einem Absolventen der Sprachwissenschaft aus Köln, erkennen lassen. Während Paula Feldstein die impliziten Negativevaluationen herauspräpariert, die mit einer kulturdifferentialistischen Interpretation des Begriffs einhergehen, verweist Walther ebenfalls auf die implizierte eurozentrische Perspektive. Im Anschluss stellt er die dichotomisierend-nationalkulturellen Implikationen des Begriffs – *deren Konservatismus vs. unsere Lebensart* – durch eine querverlaufende, transnationale Perspektive bloß. Jener Konservatismus, der angeblich nur die ›Anderen‹ jenseits der ›westlichen Welt‹ auszeichne, findet sich laut Walthers Argumentation auch bei uns. Das Paradigma zivilisatorischer Gegensätze, wie es vom Begriff der ›westlichen Welt‹ implizit transportiert wird (s.a. Hall 1995), wird hier vom Interviewpartner – allerdings typisch für den dilemmatischen Aneignungsmodus *lediglich partiell* – unterlaufen. Einerseits verbindet er mit dem Begriff die eigene fortschrittliche Lebensweise, wobei das »uns« hier national gerahmt ist. Andererseits dekonstruiert er diesen Interpretationsrahmen und verschiebt den Gegensatz zwischen ›konservativ‹ und ›modern-fortschrittlich‹ in die Grenzen der eigenen Gesellschaft: Nun sind es nicht mehr nationale, sondern regionale Grenzverläufe (Stadt/Land), die er für kulturelle Unterschiede verantwortlich macht.

BW: Ja, ich glaub, irgendwie, mit westlich orientiert verbinden wir eher das, wie wir selber leben und, ähm, oder wie man glaubt, also ((unterbricht sich, lacht verlegen)), ja, doch wie wir selber praktisch so leben // ok // und wir können's uns nicht anders

vor-, vorstellen, beispielsweise jetzt in ner etwas konservativeren Gesellschaft oder so zu leben // ja // obwohl, wobei, ich glaube noch nicht mal, das ist jetzt großartig ne Frage, ähm, der Herkunft unbedingt, also unmittelbar, der, der Nationalität oder so // ja // ähm, sondern eher beispielsweise, ist man jetzt in der Stadt aufgewachsen oder auf m Land aufgewachsen // ja //. in der Eiffel hier ein paar Kilometer weiter, da haben Sie noch urkonservative Verhältnisse // ja // zum Teil, ähm, da würden Sie in Istanbul auch für ausgelacht werden ((lacht)) // ja // sagen wir es mal so // ja //. (Z 200-211)

Insgesamt zeigt sich anhand der analysierten Beispiele, wie die hegemoniale Aneignung antimuslimischer Ideologeme durch sprachkritische Selbstreflexionen irritiert und so zumindest kurzzeitig unterbrochen werden kann. Die zitierten Interviewpartner*innen nutzen hier das Gespräch zur argumentativen Dekonstruktion ideologisch aufgeladener Sprachbilder und essentialistischer Kulturkonzepte – ihre Widerständigkeit scheint insgesamt jedoch fragil, und mitunter oberflächlich, da sie sowohl gegen implizit-pauschalisierende Kontinuitäten als auch gegen eine routinisierte Alltagssprachpraxis ankämpfen muss. Ihr Potential, gesellschaftlich verfügbare, antimuslimische Ideologien langfristig zu stören oder gar in eine humanere, anerkennende und solidarische Alltagssprache zu transformieren, muss vor diesem Hintergrund als beschränkt betrachtet werden.

4.3.3 Medienislam vs. bekannter Islam

Ein weiteres Muster *punktueller Widerständigkeit* lässt sich in der alltagskommunikativen Auseinandersetzung der Interviewten mit islambezogenen Medienhalten feststellen. So finden sich unter den deutschen und US-amerikanischen Interviewpartner*innen einige, die Mediendiskursen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ – mal eher pauschal, mal durchaus differenziert – Negativismus, Sensationalismus und Einseitigkeit attestieren. Unter den deutschen Interviewten, insbesondere jenen, die über direkte Kontakt erfahrungen mit ›Muslim*innen‹ verfügen, gibt es zudem Fälle, die eine explizite Gegenüberstellung von vermitteltem *Medienislam* mit einem lebensweltlich erfahrenen, persönlich *erlebten Islam* vornehmen. Die massenmedial vermittelte Realität über die Religion des Islams und seine Anhänger*innen erfährt in dieser Diskurspraxis eine kritische Betrachtung. Allerdings stellt sich auch diese, wie wir im Folgenden sehen werden, als wenig nachhaltig heraus.

Wir wollen zunächst Beispieldurchläufe betrachten, in denen die islambezogene Medienberichterstattung explizit und kritisch reflektiert wird (wobei es hier noch nicht zur Bildung von Dilemmata kommt). Dabei sind es die Interviewpartner*innen Luise Drechsel und Henry Neuner, die die Massenmedien nicht pauschal verurteilen, sondern zunächst durchaus anerkennend eine Themen- und Meinungspluralität im Journalismus feststellen. So beobachtet Drechsel zwar eine Dominanz von Negativthemen, differenziert dieses jedoch mit einem Verweis auf Nischenmedien, die auch positive Porträts über ›Menschen, die ganz freiheitlich leben‹ anbieten.

LD: Ja. also, wenn ich jetzt ein Pauschalurteil machen würde, wozu @es immer Ausnahmen gibt@, sozusagen // ja //, dann würde ich sagen, eigentlich eher negativ,

weil viel über diesem ähm (2) ja, auch das, was mir ja begegnet und das was mir fremd ist, auch viel berichtet wird. so, über dieses »ja, was weiß ich was, die Frauen und alle verschleiert«, also solche Diskussionen werden immer geführt. oder, ähm, heiliger Krieg und was weiß ich was, aber so Menschen, die ganz freiheitlich leben, da muss schon ein bisschen mehr suchen. darüber wird auch berichtet, //ja// aber das sind dann schon n bisschen, das ist sozusagen nicht die JedenTagpresse, sondern das ist irgendwie die besonderen Zeitungen oder sowas, wo da dann drüber berichtet wird. // mhm // so, es wird schon- ja. (Z 666-677)

Ganz ähnlich differenziert auch Henry Neuner, der auf die Frage, ob sich die Medienberichterstattung über ›den Islam‹ seit 2015, dem Jahr erhöhter Fluchtmigration nach Deutschland, verändert habe, zunächst mit einem Verweis auf die Pluralität der Blattlinien in Deutschland reagiert. Die Lesenden könnten sich entsprechend ihrer Vorlieben, ihr eigenes Medienrepertoire zusammenstellen.

HN: Würde ich per se nicht so sagen, (.) wobei ich weder sagen würde, dass es besser geworden ist noch dass es schlechter geworden ist. ich glaube eher, dass es so ist, dass du dir bewusst dein Medium irgendwie wählen kannst, (.) also ich glaub zum Beispiel, der Islam wird in der FAZ anders dargestellt als im Spiegel. oder dass die WELT da anders drüber schreibt als die Süddeutsche und dann kannst halt anfangen, da in deine Nischenzeitungen zu gehen, die dann, was weiß ich was, irgendwie Junges Deutschland versus Junge Freiheit oder so, die, die ganzen Geschichten. weiß ich nicht, ich glaube, du könntest da schon irgendwie so das suchen, was du halt gerne lesen möchtest. (Z 1088-1098)

Trotz dieser grundsätzlich differenzierten Sichtweise fällt es Neuner nicht schwer, ein konkretes Beispiel für eine dezidiert negative mediale Darstellung ›des Islams‹ zu finden. So verweist er auf eine Ausgabe des Politmagazins *Cicero*, das kurz nach der Kölner Silvesternacht 2015/16 auf besonders konfliktorientierte und diffamierende Weise über die Religion berichtet habe. Neuners Beobachtungen decken sich dabei mit Ergebnissen aus inhalts-, bild- und diskursanalytischen Arbeiten zur Islamberichterstattung in deutschsprachigen Medien (vgl. Kap. 1.2.3).

HN: Also, was ich relativ krass fand war, ich weiß gar nicht wann das war, vor nem halben Jahr oder vor nem Jahr, [...] was ich auch zusammen mit nem Freund relativ häufig gelesen habe, oder (.) tue, war der Cicero, weil die ja ne relativ auch, also ich fand, die hatten einen interessanten Ansatz, an das Thema Politik ranzugehen. also, mehr so »wer ist der Mensch dahinter?« und so weiter und so fort und die hatten eine Ausgabe nach der Silvesternacht gehabt, wo irgendwie so vorne irgendwie der Dom gebrannt hat und so weiter und so fort. und da war ein Artikel schlümmer als der andere, also immer nur draufgehauen nach dem Motto, äh, ›alles schlummert und alles Verbrecher und das kann ja gar nichts werden und (.) das fand ich dann, dann eher ne, ja (.) also ne Verschlümmerung von dem, was ich da eigentlich von erwartet hatte [...]. (Z 1126-1146)

Neben diesen Alltagsanalysen lassen sich auch allgemeinere und eher andeutungshafte Anmerkungen über den Negativismus islambezogener Mediendiskurse finden. Ellen

Kaufmann etwa artikuliert ein diffuses Gefühl, demzufolge die Islamberichterstattung »komplett negativ« sei:

EK: [...] also (...) generell (...) gut, ich mein jetzt, ist ja oft so, dass in den Medien dann (...) eher Negatives als Positives bericht- berichtet wird // mhm //. und wenn man jetzt nur nach den Medien geht, würde ich sagen, (...) und dann Islam, dann ist es negativ, komplett. (Z 678-682)

Auch unter den US-Interviewten finden sich Beispiele, in denen islambezogene Mediendiskurse als problem- und konfliktorientiert bewertet werden. So etwa bei Abigail Frank (45),²⁸ einer Hausfrau aus Chicago, die zwar über keine persönlichen Kontakterfahrungen zu ›Muslim*innen‹ verfügt (die sie als Korrektiv zu den Medienbildern einsetzen könnte), deren Aussagen dennoch auf ein gewisses Problembeusstsein hindeuteten.

AF: [...] and going back to like the Islam thing, the one thing, ah, that does bother me is that, you know, there is that whole separation between men and women, like, men are considered superior to women. // mhm // and, and, and (2) in that case it's also very steeped in religion and of course I'm getting all of my information, like I said before // ja //, was like from television, documentaries and what I read and- I don't have any Muslim friends // mhm // or Islamic friends // mhm /// mhm // so I really can't go by that, but I, I, you know- that's why I try to, I try to be open-minded, like when I start to-ah (...) it's a constant battle with myself to- // ok // you know, between good and evil almost like when you catch yourself thinking bad things about somebody because of how they look // ja // or how they dress // ja // or whatever // ja // you know, saying, you know, ›hold on a second‹, you know, like, ›you really shouldn't think that way because (...) you know, you're probably wrong‹// ja // [...] when you make judgements on other people // ja // you're wrong. you're usually wrong. // ja // you know what I mean, so like in terms of like the Islam thing, I'm sure that there are like some people who are like beating their wives or whatever if they don't obey or whatever // ja // but I won't think- I think @ that 99 percent of them are not doing that@. you know, and I try to remind myself, like ›don't believe the hype‹. think for yourself. (Z 3-24)

[...] You know, again, like I grew up, I don't- it's hard for me to, to separate what's (...) fact and fiction and what's not played up in the media here, you know. and I think a lot of people are brought up that way, like, you don't know what to believe and so you just go off of- your fear takes control of you. fear is a horrible thing. (23min, 30s)

Franks Aussagen sind in einen längeren Monolog eingebettet, in dem sie ihre kritische Haltung gegenüber der katholischen Kirche ausführt. Wichtiger als eine wohlhabende Kirchengemeinde sei es für sie, sich individuell zu Werten und Verhaltensweisen wie Offenheit, Fairness und Toleranz zu bekennen. In diesem Zusammenhang macht sie

28 Frank hat als einzige im US-Sample nicht studiert, jedoch lange Zeit als Veterinärtechnikerin gearbeitet.

deutlich, dass ihr Wissen über ›den Islam‹ ausschließlich von Medieninhalten geprägt sei, und sie ihn mit Negativannahmen über die Religion – hier zum Thema Geschlechtergerechtigkeit – assoziiere. Von diesen wolle sie sich jedoch nicht abhängig machen, sondern sie anhand eigener Beobachtungen und Überlegungen überprüfen: »don't believe the hype, think for yourself.« Trotz dieser durchaus medienkritischen Lösung lässt sich in Franks Einlassungen die alltagskommunikative Übernahme populärer antimuslimischer Ideologeme deutlich erkennen.

Das hier aufklaffende *Dilemma*, zwischen der Aktualisierung konfliktorientierter Deutungsrahmen und dem Versuch der alltagsweltlichen Distanzierung, zeigt sich beim deutschen Interviewpartner Mike Köller noch einmal um einiges deutlicher. Wir kommen mit seinem Fall zu der eingangs bereits angekündigten Gegenüberstellung von ›Medienislam‹ und ›erlebtem Islam‹.

Die nachfolgende Textpassage aus dem Interview mit Köller beginnt mit der Frage der Autorin, inwiefern er der Meinung sei, ›der Islam‹ gehöre in »diese Welt«. Das Demonstrativpronomen zeigt an, dass damit ein Gesprächsgegenstand angesprochen ist, der zuvor bereits thematisiert wurde. Es handelt sich (wie schon im vorhergehenden Kapitel) um das Konzept der ›westlichen Welt‹. In seiner Begriffsbestimmung wählt Köller Attribute wie »reich«, »wohlhabend« und »privilegiert« und gibt an, sich dieser Welt persönlich zugehörig zu fühlen. Dabei bringt er seine Dankbarkeit für die privilegierten Lebensbedingungen zum Ausdruck, von denen er in Deutschland »im Gegensatz zu anderen Ländern in unserm Umfeld« (Z 726-727) profitiere. Schauen wir uns nun an, welche Lesart Köller hinsichtlich des Konzepts ›westliche Welt‹ entwickelt:

I: Ok, hmm. passt der Islam in diese Welt?

MK: Also, den Islam, den wir in der Öffentlichkeit vermittelt bekommen?

I: In unsere Welt? Hmm.

MK: Auf keinen Fall, in meinen Augen definitiv nicht, so, wie er vermittelt wird. so, wie ich ihn von Freunden mitkriege oder wie Freunde ihn vor mir leben, definitiv. also, das ist absolut vereinbar, ne. und dann ist es halt schwer, ne, ja (.) was ist der? oder, naja, was ist der wirkliche Islam? ne? den, den wir in den Medien ver-, ver-dings? das ist zum Beispiel was ((sucht nach Worten)) so n Thema, so n Reizthema bei einem auch so. das ist zum Beispiel der NSU-Prozess. da ist dann zum Beispiel, die Prozesse sollen stattfinden, alle Zeitungen, Medienvertreter melden sich an, außer die Hürriet. (.) schafft's warum, keine Ahnung, was da schiefgelaufen ist. also wird das nochmal neu vergeben, weil es waren ja türkische Mitbürger da, ähm, drin, ne, oder die da, sind da betroffen, sind da Opfer, also muss ne türkische Zeitung dabei sein. sacht man erstmal, »ok, verstehe ich.« ne? dann fängt das an. da hängt n Kreuz, das muss weg und so, ne. das: (.) man weiß, das ist nur so was, was man rübergebracht bekommt. dann denkt man am Anfang, »ja, ich geh doch auch nicht in die Türkei und sach »ne, macht da das Auge weg, ne! ich sitze hier, ich will dat nicht sehen.« aber kriegt das immer so vermittelt. ist das wirklich so dann auch gewesen? ne? oder hat man, hat einer, vielleicht n anderer Vertreter gesagt. »hörma, wir ham ja ne türkische Zeitung da, ne, wir wolln dat ja alles ganz, ähm, offen halten hier und so, ne, dann hier mit so m Kreuz, das ist vielleicht n bisschen daneben.« weiß man nie, wie das vermittelt wird, aber was an uns rübergetragen wird, ist schon, »naja, weißte, kommen die da hin, kriegen die schon n Extraplatz

da gemacht, ne. ne deutsche Zeitung tritt zurück, damit die da sitzen können und dann beschweren sich noch. und dat muss noch weg und dat muss noch weg und dat muss noch weg, ne.« das ist halt immer so die Frage, ne, die- man hat so den Eindruck, dass sie halt s-sehr viel gefordert wird, ne. immer fordern, fordern, fordern. so, und wenn ich das in meinem Freundeskreis so, (wieder jetzt auch n Kollege?) absolut, ne. das seh ich teilweise klar, die haben ihre (.) ihre besonderen Sachen, ne, die sie in ihrem Alltag haben, aber die find ich eher interessant, ne. wo ich sach so, ja, toll, wenn Alexander mit dem Ahmad²⁹ und so oder mit der Hosnia groß wird, ne, die haben dasselbe Alter und der das mal miterlebt, ist ja super, ne. ich mein, wo kricht der dat besser vermittelt als im Freundeskreis, ne? um sowas mal zu sehen. aber, wie gesagt, das ist so n, auf der einen Seite, ja, ist man da sehr, wo man sacht, auf gar keinen Fall. wenn man auch überlegt, wieder mit Frauen, Ehrenmord oder so, alles so n Quatsch. (.) wo ich so denke, dat, dat ((sucht nach Worten)) dat ist, für mich ist dat wie n Neandertaler, ne. jetzt ohne irgendnen Türken irgendwie abwerten zu wollen, aber wieso (.) wieso muss man jemanden töten, weil er nicht, sich nicht an, an paar Regeln hält? ne? dann hätte meine Familie mich schon so oft töten müssen, ne? // @(.)@ // weil ich an irgendwelchen Regeln mich nicht gehalten habe. nur jetzt bin ich n Mann, hab ich nochmal n besonderes Privileg, aber das ist so, das, das passt nicht, wenn man sowas vermittelt und dann muss man halt aufpassen, wie wird es vermittelt, ne, wie kommt das rüber? da ist man dann schon oft, ne, so ja gefährdet, ne. man merkt das bei sich selber, dass man, ja, schnell, ne, auch dieses Denken, dieses allgemeine, oberflächliche Denken bekommt, ne? // ja // / ja //. So. denn. (Z 729-790)

In den Beschreibungen des Interviewpartners zeigt sich deutlich der *dilemmatische Charakter* in der Eindeutung verschiedener, inhaltlich divergierender Erfahrungen: Auf der einen Seite stehen ihm Mediendiskurse als Deutungsressource zur Verfügung, mit denen er verschiedene antimuslimische Narrative assoziiert. Diese reichen von der neorassistischen Einschätzung, »der Islam« passe »definitiv nicht« in die eigenen Kulturkontakte, über das Bild unrechtmäßig fordernder und staatlicherseits bevorteilter Migrant*innen (»dass sie halt s-sehr viel gefordert wird, ne. immer fordern, fordern, fordern«) bis hin zur Vorstellung kultureller »Überfremdung« (»und dat muss noch weg und dat muss noch weg und dat muss noch weg«), »Ehrenmorden« (»wenn man auch überlegt, wieder mit Frauen, Ehrenmord oder so, alles so n Quatsch«) und dem Vorwurf zivilisatorischer Rückständigkeit (»für mich ist dat wie n Neandertaler, ne«). All dies sind Elemente einer nicht zuletzt auch medial vermittelten und vom Interviewpartner reproduzierten antimuslimischen Ideologie, die Köller zur argumentativen Untermauerung seines Urteils fehlender Passfähigkeit zunächst übernimmt: »Auf keinen Fall. in meinen Augen definitiv nicht. so, wie er vermittelt wird.«

Die hier reproduzierten Mediendiskurse lässt er jedoch nicht unangefochten stehen, sondern kontrastiert sie mit diversen eigenen Alltagserfahrungen, die Köllers Aussagen letztlich ins genaue Gegenteil umlenken. So passte »der Islam«, wie er ihn »von Freunden« miterlebe, »definitiv«. Köller fundiert sein gegenteiliges Urteil durch wertschätzende Aussagen über das alltägliche Zusammenleben mit »Muslim*innen« und die

29 Namen des Sohnes und dessen Freund geändert.

Vorteile, die er insbesondere für seine Kinder darin sehe (»Ja, toll, wenn Alexander mit dem Ahmad und so oder mit der Hosnia groß wird, ne, die haben dasselbe Alter und der das mal miterlebt, ist ja super, ne. ich mein, wo kriecht der dat besser vermittelt als im Freundeskreis, ne?«). Das hier nun entworfene, zweite Bild von bekannten ›Muslim*innen‹ scheint zwar nicht völlig frei von exotisierenden Zuschreibungen – so bezeichnet Kölle die »besonderen Sachen« im »Alltag« von ›Muslim*innen‹ mit einer gewissen distanzierten Faszination als »interessant« – dennoch lassen sich in ihm Anzeichen von Wertschätzung und Anerkennung sowie eine personenorientierte Perspektive des Interviewpartners erkennen (er spricht von »Freunden«, nennt deren Kinder beim Namen).

Bemerkenswert ist, dass der Interviewpartner Medienbild und Alltagserfahrungen in ihrer Gegensätzlichkeit darstellt, ohne sie einander anzupassen – etwa indem seine ›muslimischen‹ Bekannten als weniger sympathisch oder der Medienislam als weniger bedrohlich wahrgenommen wird. Die Diskrepanz zwischen diesen beiden Erfahrungen stellt für ihn ein persönliches Dilemma dar. Welcher der *beiden Islame*, die Kölle erlebt hat, ist »der wirkliche Islam«? Ist dem Medienbild zu trauen oder löst es nicht eher ein »allgemeine[s], oberflächliche[s] Denken« aus? Der Interviewpartner entwirft hier auch zwei verschiedene Selbstbilder: Im Zusammenhang mit dem ›Medienislam‹ erscheint er als passiver Empfänger einer negativ geframten Berichterstattung, deren Problemorientierung er zwar erkennt, aber keine weiteren Schlüsse daraus zieht. Im Zusammenhang mit seinen Alltagserfahrungen erscheint er hingegen als aufgeschlossener Bürger, der die kulturell-religiöse Vielfalt seines Umfeldes als Bereicherung empfindet. Das Dilemma stellt sich ihm als solches dar, er kann es für sich jedoch nicht auflösen.

Ganz anders Grit Paul, die, ohne aus der Kontrastierung ein persönliches Dilemma abzuleiten, deutlich macht, dass es für sie schlicht und ergreifend *zwei Islame* geben: den ›Medienislam‹ auf der einen, ›den Islam‹ ihrer ›muslimischen‹ Bekannten auf der anderen Seite. Ihre gleichzeitige Existenz wird von ihr nicht weiter hinterfragt und sie unternimmt auch nicht den Versuch, beide miteinander abzugleichen, einen durch den anderen zu ersetzen oder – wie Kölle – nach der empirischen Haltbarkeit des medienvermittelten Islambildes zu fragen. Sie stellt deren paralleles Dasein an verschiedenen Stellen im Interview lediglich fest, der nachfolgende Auszug veranschaulicht dies beispielhaft:

I: Wie würdest du denn deine Sicht heute beschreiben. also wie, wie nimmst du die Religion heute wahr? Oder [...] wie nimmst du (.) Muslime heute wahr?

GP: Also ist (4) durch meinen Freundeskreis und die Leute, mit denen ich halt dann wirklich zu tun habe, schon positiv. durch das, was man ähm, so weltlich durch Nachrichten und sowsas ähm erfährt, geht's eher ins Negative. also, das ist, es ist, man kann's ja nicht aus(blenden). (Z 259-272)

Auch unter den US-amerikanischen Interviewten gibt es neben Abigail Frank einen weiteren Interviewpartner, der eine kritisch-reflektierte Haltung gegenüber islambezogenen Mediendiskursen, insbesondere im Nachgang von 9/11, formuliert. Anders als Frank verfügt David Martinez (24), Student der Filmwissenschaften mit US-amerikanischer Staatsbürgerschaft und mexikanischen Herkunftsbezügen, über diverse per-

sönliche Kontakte zu ›Muslim*innen‹, wie er im nachfolgenden Gesprächsauszug erläutert. Hierin grenzt er seine persönlichen Eindrücke der selbstbestimmten, individualistischen Lebensweise junger US-›Muslim*innen‹ deutlich von den »stereotypen« Konfliktbildern ab, wie er sie aus den Medien kenne.

DM: [...] since the 9/11, probably before we didn't know anything but now, the only thing that we know is probab-, everything is that we see on the news // ja //. so it's like the bad, they serve to stereotype, like »oh yeah, Islam is, Muslim they're like, they gonna kill for something, they gonna kill us.« so it was like, yah, the dark side of it // ja //. and, ahm, but thing has changed because ah, like some of my, some of my (.) Turkish friends, they, they are like so open-minded. once we went to a gay bar, so I like »wow, they are going to gay bar. so they're don't like really close-minded // ja //. and then ahm, they drink. so listen »you know, it's bad drinking, we are not allowed to drink but, you know, we are doing it.« so think like the new generation or who comes here in the United States, they are like more open-minded // ok //, they are like »yes, I do it, believe in Allah, whatever, but, you know, I think I have a life, I can drink« [...]. (Z 178-191)

Insgesamt zeigt sich der Umgang der Interviewten mit medienvermittelten Deutungsangeboten über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ als äußerst gespalten. In diversen Interviews finden sich Hinweise auf ein kritisches Bewusstsein der Gesprächspartner*innen gegenüber dem Medienbild Islam; in alltagstheoretischen Erklärungen zum Funktionieren von Medienorganisationen werden systemische Faktoren wie Negativismus und Sensationalismus explizit angesprochen. Andererseits werden konfliktorientierte Mediendiskurse unhinterfragt übernommen, etwa bei den medialen Reizthemen ›Ehrenmord‹, ›Überfremdung‹, Terrorismus. Die Interviewten scheinen sich bezüglich ihres Umgangs mit medienvermittelten Informationen in einem *Deutungsdilemma* zu befinden: Was soll man glauben? Wie groß sind die tatsächlichen Gefahren? Der lebensweltlich erfahrene Islam vermittelt ihnen ein anderes, freundliches und friedliches Bild – welcher Islam ist nun aber der richtige?

Erkennen lässt sich hierin einerseits das Potential persönlicher Kontakt erfahrungen, dem überwiegend negativen Medienbild alltagsweltliche Positiverfahrungen entgegenzusetzen. Allerdings müssen wir erneut von einem *relativen* Transformationspotential sprechen, da in den zitierten Beispielen auch deutlich wird, dass selbst enge und regelmäßige Kontakte – wie im Fall von Mike Köller und Grit Paul – die Bereitschaft zur Verallgemeinerung konfliktärer Medienberichte nicht automatisch unterbinden. Andererseits deutet sich an, dass im Mediensystem selbst Potentiale zur Differenzierung und Modifikation hegemonialer antimuslimischer Ideologeme angelegt sind. So heben einige Interviewte hervor, dass es durchaus mediale Alternativen zum vorherrschenden Negativbild gibt, die je nach Rezeptionsinteresse konsultiert werden können.

Kombiniert man nun beide Teilerkenntnisse, lässt sich vermuten, dass ein Reduzieren der geschilderten Erfahrungsdiskrepanz zwischen Medienrealität und Alltagsrealität einem differenzierteren und humaneren Alltagsdiskurs zuträglich sein könnte. Dabei wäre es ein Auftrag in Richtung Medienberichterstattung, stärker das abzubilden, was die Leute im unmittelbaren Kontakt mit ›Muslim*innen‹ erfahren. Hafez und Richter (2007) argumentieren hier ähnlich und fordern die Berücksichtigung von islambezogenen Alltagsthemen in den Medien. Dabei geht es nicht um ein Ausblenden

von Menschenrechtsverletzungen, die vonseiten ›muslimischer‹ Personen verübt werden, sondern um eine mediale Fokuserweiterung, die nicht nur historische und soziopolitische Hintergrundzusammenhänge erläutert, transreligiöse und transkulturelle Gemeinsamkeiten hervorhebt und Alltägliches in den Blick nimmt. Es geht auch um die mediale Thematisierung der Privilegien nichtmuslimischer Bevölkerungsmehrheiten und Vorstellungen von gesellschaftlicher Normalität, die letztlich erst dafür sorgen, dass ›der Islam‹ als *kulturell-religiöse Abweichung* in den medienöffentlichen Fokus gerät.

4.3.4 Pendelnde Argumentation

Eine Diskurspraxis, in der sich ebenfalls Irritationen in der Übernahme antimuslimischer Ideologeme erkennen lassen, zeigt sich als besondere Form der argumentativen Bearbeitung islambezogener Themenfelder. Wir wollen sie als *argumentatives Pendeln* bezeichnen. Auch hier kann eine dilemmatische Aneignung des Themas durch die Interviewpartner*innen beobachtet werden: Verschiedene Argumente werden dabei einander gegenübergestellt, von denen einige einem antimuslimischen Wissen entliehen sind, andere sich hingegen kritisch mit antimuslimischen Zuschreibungen und Annahmen auseinandersetzen. Auffällig ist, dass die Interviewpartner*innen sich für keine der dabei verhandelten Positionen entscheiden – im Gegenteil, am Ende ihrer Ausführungen bleiben diese als Elemente einer letztlich fragmentarischen Erörterung nebeneinander stehen. Zu den Besonderheiten dieser Diskurspraxis gehört zudem, dass sich das charakteristische Pendeln über längere Aussageabschnitte vollzieht. Die einzelnen Positionen, zwischen denen sich die Interviewpartner*innen hin und her bewegen, werden dabei z.T. ausführlich argumentativ entfaltet. Jedoch sind die dazwischenliegenden Übergänge sprachlich kaum ausgebaut, vielmehr findet eine Art sprunghafter Wechsel statt. Die entstehenden inhaltlichen Widersprüchen und Spannungen werden von den Interviewten nicht argumentativ bearbeitet. Irritationen werden lediglich in Form von Pausen, explizierten Unsicherheiten und rhetorischen Vagheiten sichtbar. So lässt sich zumindest annehmen, dass sich der dilemmatische Charakter ihrer Aussagen den Interviewten als diffuses Gefühl vermittelt. Um die Entwicklung einer solchen argumentativen Pendelbewegung nachvollziehen zu können, werden im Folgenden vergleichsweise lange Textpassagen zitiert. Deren Interpretation erfolgt im Anschluss abschnittsweise; die entsprechende Markierung der Textabschnitte wurde nachträglich am Transkriptauszug vorgenommen.

Unter den Interviewpartner*innen finden sich verschiedene Fälle, bei denen dieses Muster wiederholt auftritt, ganz besonders bei Luise Drechsel und Mike Köller. Während Drechsel die Frage verhandelt, wie die seit 2008 im Bau befindliche *DITIB*-Moschee in Köln und die darum stattfindenden öffentlichen Debatten zu bewerten seien, beschäftigt Köller die Frage des Spracherwerbs ›muslimischer‹ Migrant*innen in Deutschland. Wir beginnen mit Drechsels Ausführungen zum Thema Moscheen.

Thema: Moscheen

Der Gesprächsabschnitt wird durch die Bitte der Verfasserin eingeleitet, einmal genauer zu beschreiben, was Drechsel ›am Islam‹ ›fremd‹ erscheine. Jenes Attribut wurde von der Interviewpartnerin kurz zuvor selbst eingeführt, als sie berichtet, sich ein

umfangreicheres Wissen über die Religion aneignen zu wollen. Dieses brauche sie insbesondere für ihren Unterricht an Schulen, in dem sie »den Islam« behandle (Z 454-466). Bereits im ersten Abschnitt zeigt sich, wie Drechsel zwischen einer verändernden und einer überwiegend differenziert-anerkennenden Position hin- und herpendelt. Während sie mit einer kritischen Stellungnahme über das Christentum beginnt, womit sie zunächst ihre eigene Religion kritisch ins Visier nimmt (»ist mir ja auch beim Katholischen manches fremd«), wechselt sie anschließend zu einer Sicht auf »den Islam«, die von Unterwerfungsnarrativen und Differenzmarkierungen getragen wird (»wenn die sich immer wieder niederwerfen«). Dem folgt ein erneut selbtkritischer Blick auf die christliche Konfession. Die damit abgestoßene Pendelbewegung setzt sich bis zum Ende des ersten Abschnitts fort.

I: Kannst du das, dieses, was dir fremd ist, kannst du das irgendwie versuchen, zu beschreiben?

LD: Ja. also, es ist, ähm (.) also, wenn ich jetzt als evangelische Pfarrerin zum Beispiel gucke, dann ist mir ja auch beim Katholischen manches fremd. weil ich finde, manches ist so sehr hierarchisch und sehr hörig, würde ich mal sagen. und für mich ist dieses, was ich zumindest erlebe, dieses wenn die in der Moschee sich hinlegen zum Beten, wenn die sich immer wieder niederwerfen. das hat sowas, ähm (.) sowas Rituell und das ist mir irgendwie fremd, weil ich, ähm, glaub ich, kopfbestimmter bin. ich will das immer dur-, also verstehen, was ich mache, so. aber das ist ja auch was, was unserer Kirche oft vorgeworfen wird, dass wir zu (.) zu verkopft sind. dass wir uns nicht einfach mal in was reingeben können. aber ich finde, dieses Niederwerfen hat einfach sowas (.) sehr demütiges. und das ist mir fremd. und ich finde es auch fremd, wenn ich mir in Moscheen angucke, wie die das teilen nach Männern und Frauen. das ist auch so-was, was mir (.) was ganz merkwürdig finde, weil das einfach nicht meinem, meiner Wahrnehmung von Gemeinschaft, von Miteinander, entspricht. so. andererseits finde ich immer beeindruckend, also jetzt mal, auch wenn ich bei uns an der Moschee vorbeikomme freitags oder so, was da los ist, ne. also das ist natürlich, also da geht einem irgendwie das Herz auf. da freu ich mich immer (und denke so) »Wahnsinn« also, das finde ich schon auch toll, dass die irgendwie Menschen: begeistern können für das, was die da machen, ne.

[...] – zwischen Abschnitt 1/2

LD: Aber was ich, also, vielleicht noch () komische. ich find's halt auch, ich weiß noch nicht, wie ich's finde @().@, weil das ja hier in Ehrenfeld mit der Moschee auch oft so war, oder das ist es einem nochmal so bewusst geworden, weil's dann viel in der Presse war, dass es eben auch, was weiß ich, Schulungsräume gibt und die auch ganz viel außerhalb jetzt von Gebet und Gottesdienst, sag ich mal, anbieten. was wir ja eigentlich als Kirche auch machen, und trotzdem habe ich irgendwie gedacht, hat es sowas, ähm (.) Abschottendes. so, war so n bisschen mein Gefühl, dass ich so dachte, »Man weiß auch nicht, was dann so passiert da«, ne. so, also das, das ist auch was, was mir n bisschen fremd ist. dass so alles sich da konzentriert. dass ist ja wie so ne Dorfgemeinschaft, so n bisschen für mich, ne. also, man macht alles da zusammen, so. und

das ähm, genau ist auch was, was ich ähm, schwierig finde, weil man ja ja von außen nicht ran kommt, so, sozusagen.

[...] – zwischen Abschnitt 2/3

I: Als es jedenfalls diese Debatte um diese Moschee gab, gab's ja ne große, das hatte ja ne große Öffentlichkeit: das hatte ja auch ne große überregionale Öffentlichkeit; das war ja nicht nur innerhalb von Köln im Diskurs sozusagen. hast du das, ähm, hast du das verfolgt? hast du das irgendwie-

LD: ↳ Ich hab das so n bisschen mitgekriegt, ja, ja, klar.

I: Kannst du das mal sagen, wie das fandst oder wie du das so-, also, was das für einen Eindruck auf dich gemacht hat?

LD: Also, ich weiß, als ich anfangs immer gehört habe, dass Leute sich darüber aufregen, hab ich so gedacht, »was soll das denn?« also, weißt du, ob die da jetzt ne Moschee bauen und sich da treffen, das ist doch-, so, als ich dann, ähm, selber auch hier war und das immer mal gesehen hab, hab ich gedacht, »ok, es ist schon n Riesending«, andererseits habe ich gedacht, »es sind auch viele Menschen in Köln, die da, ähm zusammenkommen«. und (...) ich war so n bisschen zweigespalten, weil ich find die Tatsache, dass man, dass die auch Räumlichkeiten haben, wo sie sich treffen können, wo sie ihren Glauben leben können, find ich total gut, find ich auch total wichtig, ähm, nur eben auf der anderen Seite dies, wenn's ne Abschottung wird, dann find ich's schwierig, so, aber dass das jetzt groß ist und dass irgendwie, weiß ich nicht, war ja immer dieses () ob das Minarett jetzt höher ist als der Kölner Dom. da habe ich gedacht, »Leute, über was, worüber reden wir hier eigentlich?«, so, also das, das hat mich persönlich jetzt nicht so, so betroffen. also, es war eher, dass ich dachte, »mein Gott, Leute, gebt ihnen doch Raum«, so, und als ich gesehen habe, was das für'n Riesending ist, habe ich auch gedacht, »meine Güte«, aber anderseits, wenn die die Räumlichkeiten brauchen-((Kellnerin kommt und nimmt Bestellung auf, kurze Unterbrechung))

– zwischen Abschnitt 3/4

I: Und kannst du das verorten, was das Gefühl in dir auslöst oder auch der Eindruck, was die den Eindruck vermittelt, dass das ne Abschottungsgeschichte auch ist? kannst du das an irgendwas festmachen oder was sind die Signale oder so, die dich das denken lassen? also, vielleicht auch nicht ein Gefühl, sondern die dich das denken lassen?

LD: Ja, ähm, (...) also, so dieses, dass ähm, die Kinder da ja auch ähm, also dass sozusagen, dass das Leben da (...) den ganzen Alltag gestaltet. so, also dass man damit ja auch n bisschen, also nicht vielleicht gewollt, aber ja verhindert, dass die in andere Gruppen kommen, dass es Kontakte mit anderen Menschen gibt, dass dich das mehr durchmischt, so, das ähm, das ist so n bisschen mein Gefühl, dass man das verhindert, weil es sehr (...) im eigenen Kulturkreis bleibt, so, und auch in der eigenen Sprache, was ja oft auch ne Barriere ist zwischen Menschen, wenn sie irgendwie nicht, nicht sprachlich miteinander kommunizieren, so, und ich hab manchmal das Gefühl, wenn das da so (...) alles in einem (blieb), fand ich das schade. weil man dann nicht Teil der, der Gesellschaft wird. so. (Z 471-620)

Betrachten wir die vorgetragenen Argumente der Interviewpartnerin im ersten Gesprächsabschnitt, so zeigen sich auf expliziter Aussageebene Ansätze einer selbstkritischen Auseinandersetzung Drechsels mit ihrer eigenen, der christlichen Religion. Gleichzeitig lassen sich implizite Strukturen symbolischer Veränderung ausmachen, die ihre Wahrnehmung islamischer Glaubenspraxen leiten. Dabei fällt bei ihrer Kritik am Katholizismus auf, dass sie diese anspricht, obwohl gar nicht danach gefragt wurde. Der selbstgewählte thematische Auftakt lässt darauf schließen, dass Drechsel die Eigenschaft des ›Fremden‹ nicht ausschließlich für ›den Islam‹ reserviert. Die symbolische Verkopplung ›Islam = fremd‹ löst sie damit in ihrer Ausschließlichkeit auf. Explizit erscheine ihr ›ja auch beim Katholischen manches fremd‹. Das Adverb ›auch‹ spielt dabei eine besondere Rolle, denn es zeigt an, dass der islamische Glaube ihr zwar ›fremd‹ ist, dieses Prädikat allerdings nicht exklusiv hat. Drechsel lässt dabei offen, welche Elemente sie am Katholizismus konkret stören. Statt einer sachlichen Erörterung, in der sie ihre persönliche Haltung bzw. professionelle theologische Expertise expliziert (es handelt sich bei Drechsel um eine evangelische Pfarrerin), reißt der Argumentationsstrang plötzlich ab. Der eingangs eröffnete Vergleich bleibt damit im Ansatz stecken, sein Differenzierungspotential entfaltet sich nicht. Drechsels Verweis auf das ›Katholische‹ lässt sich so eher als relativierende Geste lesen, deren Funktion es vermutlich ist, die nachfolgenden Aussagen ›zum Islam‹ präventiv abzumildern (*positives Interessensmanagement*).

Im Anschluss geht Drechsel auf die Frage der Autorin inhaltlich ein, was ›am Islam‹ ihr ›fremd‹ erscheint. Dabei wechselt sie kurzzeitig in einen hegemonialen Aneignungsmodus, in dem sie verschiedene antimuslimische Ideologeme aktualisiert: Das islamische Gebet stilisiert Drechsel zu einem irrationalen, entrückten Vorgang, der von einer starren Hierarchie zwischen Gläubigen und Glauben geprägt ist. Durch Verweise auf ihre persönliche Meinung und ihre eigene religiöse Identität distanziert sie sich von dieser Form der Religionsausübung und weist sie implizit als entgrenzte, aus der Zeit gefallene Form der Gottesverehrung zurück. Gleichzeitig trifft sie Aussagen über ihr eigenes religiöses Selbstverständnis (›...weil ich, ähm, glaub ich, kopfbestimpter bin. ich will das immer dur-, also verstehen, was ich mache‹). Ganz im Sinne des *Otherings* entwirft Drechsel die eigene Religiosität dabei als von Rationalität, individueller Autonomie und Selbstkontrolle bestimmt. Die Wortwahl der Interviewpartnerin macht deutlich, dass der Begriff des ›Fremden‹ für sie hauptsächlich negative Konnotationen trägt. Er bezeichnet Eigenschaften, von denen sie sich distanziert, die sie unangenehm oder zumindest irritierend findet. Die von ihr benutzen Adjektive und Verben bringen diese Assoziationen zum Ausdruck: ›hierarchisch‹, ›härig‹, ›niederwerfen‹, ›demütig‹ und ›merkwürdig‹.

Drechsel ist dennoch darum bemüht, die Perspektivabhängigkeit ihrer Kritik zu betonen. Ihre Vorbehalte gegenüber islamischen Gebetspraxenbettet sie ein in kritische Stellungnahmen Dritter gegenüber dem Christentum, die sie in einer weiteren Pendelbewegung vorträgt: ›...aber das ist ja auch was, was unserer Kirche oft vorgeworfen wird, dass wir zu (...) zu verkopft sind. dass wir uns nicht einfach mal in was reingeben können.‹ Durch diese selbstreflexive Auseinandersetzung erscheinen ihre vorhergehenden Einwände gegenüber der islamischen Religiosität ausgewogener und weniger geschlossen. Auch konstruiert Drechsel keinen pauschalen Antagonismus zwischen den

Glaubensrichtungen. Anstatt sich auf die christliche Gemeinschaft als Ganzes zu beziehen und damit explizit eine starke ›Wir‹-Identität zu konstruieren, bringt sie ihr *individuelles* Verständnis von religiöser Lebensführung zum Ausdruck. Damit gibt Drechsel Auskunft über ihre persönlichen religiösen Relevanzsetzungen und macht gleichzeitig deutlich, dass sich für sie mit Blick auf die Separierung der Geschlechter und das ›Niederwerfen« in der Moschee deutliche Wertediskrepanzen auftun.

Ihre Eingangsbewertung schließt Drechsel durch die Betonung positiver Eigenarten ab, die sie ›im Islam‹ erkennt: »andererseits finde ich immer beeindruckend, also jetzt mal, auch wenn ich bei uns an der Moschee vorbeikomme freitags oder so, was da los ist, ne. also das ist natürlich, also da geht einem irgendwie das Herz auf. da freu ich mich immer (und denke so) ›Wahnsinn‹ also, das finde ich schon auch toll, dass die irgendwie Menschen: begeistern können für das, was die da machen, ne.« Ihre explizite Anerkennung des islamischen Glaubens stellt eine letzte Pendelbewegung im ersten Gesprächsabschnitt dar. Drechsel thematisiert offen ihre Begeisterung für die Fähigkeit der Moscheegemeinde, eine große Zahl Gläubiger zum Gebet zu mobilisieren. Dies sei etwas, dass sie emotional bewege (›da geht einem irgendwie das Herz auf‹). Vergleicht man dies mit den Negativzuschreibungen des Interviewpartners Till Feller, der sich in einer ähnlichen Beobachtungssituation befand,³⁰ wird deutlich, dass für Drechsel das Zusammenkommen islamischer Gläubiger weder Bedrohungssängste noch Radikalisierungsassoziationen auslöst. Vielmehr sind sie mit positiven Bewertungen verbunden: So spricht sie explizit von Gefühlen der ›Begeisterung‹. Jedoch kommt auch diese Wohlwollensbekundung nicht ohne verändernde Deutungen aus. In ihr zeigen sich erneut Verstrickungen in ein orientalistisches Wissen, dieses Mal in sehnsuchtsvoll exotisierender Gestalt (vgl. z.B. Attia 2009a: 61; Shooman 2014; Çakir 2014).

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass die Interviewpartnerin zwischen differenzierend-selbstkritischen und pauschal verändernden Positionierungen changiert. Sie betrachtet den Gegenstand der Fragestellung – den Begriff *Fremdheit* – aus verschiedenen Blickwinkeln, wobei sie die eigene Religion und Religiosität nicht ausspart. Indem sie kritische Bewertungen anderer am ›Eigenen‹ einflicht, macht sie die Perspektivabhängigkeit jeglicher Kritik deutlich. Dennoch zeigen sich in ihren Einlassungen deutlich Muster antimuslimischer Ideologeme: einmal in ablehnend-negativer, dann in wohlwollend-exotisierender Form. Ihr argumentatives Pendeln, so lässt sich bis hier konstatieren, findet – trotz differenzierender Brüche – letztlich doch im Rahmen eines antimuslimisch-verändernden Deutungsradius statt.

Das Gespräch dreht sich anschließend um die Lage, Größe und Zusammensetzung der erwähnten Moscheegemeinde (im Textzitat ausgespart). Daraufhin führt die Interviewpartnerin weitere Gedanken zum Ehrenfelder Moscheebau im Besonderen sowie

³⁰ Feller: »die neue Moschee, die hier gebaut ist, ich war mit meiner Frau schon drin, haben uns die mal angeguckt und wir mussten eine Zeit lang da vorbei, freitags, [...] und es war echt unangenehm da durchzugehen, muss ich sagen weil, da lief extrem viel, extrem viel, sage ich mal, Pack rum. [...] man denkt: ›wow! also entweder fange ich gleich mit irgendwer [!] an zu prügeln oder ich gehe einfach schnell durch.‹ aber, also (...) so Menschen möchte ich nicht in meiner Nachbarschaft haben.«, vgl. Kap. 4.1.3.

zur Institution Moschee im Allgemeinen aus. Diese entwickelt Drechsel im zweiten Gesprächsabschnitt, den wir nun genauer betrachten wollen.

Auffällig ist zunächst, dass Drechsel ihre Haltung gegenüber Moscheen eingangs als nicht fix, nicht abgeschlossen bezeichnet: »ich weiß noch nicht, wie ich es finde«. Im argumentativen Pendeln der Interviewpartnerin kommt mithin auch eine positionelle Unabgeschlossenheit zum Ausdruck. Ihre anschließenden Negativzuschreibungen sind am Beispiel des Moscheebaus im Kölner Stadtteil Ehrenfeld aufgehängen und werden von Drechsel über einen Verweis auf Mediendiskurse eingeleitet (»das ist einem noch mal so bewusst geworden, weil's dann viel in der Presse war«). Moscheen verbindet sie mehrmals mit Abschottung und Geschlossenheit (so was »Abschottendes«; »weil man ja von außen nicht rankommt«), wobei sie über den Begriff der »Dorfgemeinschaft« Segregations- und Unvereinbarkeitsnarrative aufruft. In der sich entfaltenden Metapher von *Innen* und *Außen* realisiert Drechsel implizit Annahmen über ein unrechtmäßiges Handeln im Innenraum von Moscheen (»Man weiß ja auch nicht, was dann so passiert da«).

Während die Interviewpartnerin im zweiten Abschnitt Negativannahmen zum Ehrenfelder Moscheebau zum Ausdruck bringt, leitet sie den darauffolgenden dritten Abschnitt – nach einem weiteren Pendeln – mit Unterstützungsbekundungen ein. So artikuliert sie deutlich ihr Unverständnis gegenüber unsachlichen Stellungnahmen gegen den Moscheebau (»Was soll das denn?«), die sie dann in eine verhaltene Kritik (»Riesending«) überführt, um dann erneut wohlwollend auf die Größe der potentiellen Moscheegemeinde zu verweisen (»Es sind auch viele Menschen in Köln, die da zusammenkommen«). Ihren inneren »Zwiespalt« spricht Drechsel erneut offen an: Einerseits unterstützt sie es, dass ›Muslim*innen‹ ein Ort der Zusammenkunft ermöglicht wird (»find ich total gut, find ich auch total wichtig«), andererseits hält sie auch hier an ihrer Abschottungsvermutung fest. Der Wechsel zwischen Unterstützung und Skepsis setzt sich in einem dichten Pro-Contra-Wechsel bis zum Ende des zweiten Gesprächsabschnitts fort. Dabei changiert Drechsel zwischen Argumenten verschiedener Qualität: Sie argumentiert funktional-pragmatisch (»viele Menschen«; »wenn die die Räumlichkeiten brauchen«), wertorientiert (»wo sie ihren Glauben leben können [...] total wichtig«), kritisch-analytisch (»ob das Minarett jetzt höher ist als der Kölner Dom. da habe ich gedacht, ›Leute, über was, worüber reden wir hier eigentlich?‹«) und hegemonial-antimuslimisch, in dem sie Sicherheits- und Segregationsnarrative aktualisiert. Deutlich wird, dass die Moschee im Allgemeinen und das Kölner Gebäude im Besonderen für Drechsel eine hochambivalente Angelegenheit darstellen.

Schauen wir nun auf den vierten und letzten Gesprächsabschnitt, zeigt sich, wie Drechsel ihre Aussagen zum Ende hin am antimuslimischen Ideologem abgeschotterter Parallelwelten ausrichtet. Von der Autorin gefragt, was genau ihr den Eindruck von »Abschottung« vermittelte, führt Drechsel ein neues – im öffentlichen Diskurs über ›Muslim*innen‹ überaus populäres – Argument an: die Behauptung mangelnder Integration (indem Moscheen »den ganzen Alltag« ›muslimischer‹ Kinder bestimmten, werde deren Integration »verhindert«). Zur Untermauerung ihrer Aussage verweist sie auf die üblichen Faktoren, mit denen die gesellschaftliche Integration von ›Muslim*innen‹ bzw. Migrant*innen soziologisch gemessen wird: persönlicher Kontakt zu Nichtmuslim*innen, Sprachkompetenz, kulturelle »Durchmischung«. Sie schließt ihre Einlassungen

mit einem persönlichen Urteil: »wenn das da so (.) alles in einem [bliebe], fänd ich das schade. weil man dann nicht Teil der, der Gesellschaft wird.«

Der am Ende des Textabschnitts hergestellte Bezug zwischen Moscheebauten und erfolgloser Integration macht noch einmal die diskursive Verkopplung von islamischen Gotteshäusern und hegemonialen Anpassungsforderungen deutlich. In dieser Einladung entfaltet sich nicht nur das Bild ›muslimischer‹ Personen als *kulturell Fremden* (sprechen eine andere Sprache, wollen »im eigenen Kulturkreis« bleiben), sondern es wird auch eine Ursachenanalyse vorgenommen, die die Glaubenshäuser zum zentralen Faktor mangelnden gesellschaftlichen Miteinanders erklärt. Integrationsprozesse werden hier an ›Muslim*innen‹ bzw. Migrant*innen delegiert und so als Bringschuld der ›Anderen‹ ausgelagert.

Dass es sich bei der Frage um die gesellschaftliche Bedeutung von Moscheen für Drechsel um eine kontroverse Thematik handelt, zeigt sich schließlich auch darin, dass sie im Rahmen konkreter Begegnungserfahrungen jene oben angesprochenen Segregationsnarrative ebenfalls aktiviert. Ihre uneindeutige Position gegenüber Moscheen lässt sich in direkten Kontakt Situationen mithin nicht auf- bzw. von antimuslimischen Deutungen ablösen. So habe Drechsel während ihrer Ausbildung zur Pfarrerin einmal eine Moschee besucht und dabei, wie sie sagt, »leider nicht so 'ne schöne Erfahrung« (Z 216-217) machen müssen. Den Grund dafür sieht sie in der »arroganten« und verschlossenen Haltung des anwesenden Imams, der sich offenbar am interreligiösen Austauschtreffen wenig interessiert zeigte. An den rekonstruierten Moscheebesuch schließt Drechsel die folgende Beobachtung an, in der sich derselbe Abschottungsvorwurf wie im zuvor analysierten Gesprächsabschnitt finden lässt:

LD: [...] Also das ist was, was ich manchmal erleb, dass ich das Gefühl hab, da ist ein bisschen wie so ne Grenze auch irgendwie, wo die auch gar nicht einen hinter gucken lassen wollten. das war ein bisschen das Gefühl, ne. () wir repräsentieren uns nach außen und das ist alles, ähm, jetzt schön und nett, so @(.)@ aber fragt bloß nicht zu tief nach. so, ne, »ihr wisst ja eigentlich eh nix.« [...] (Z 238-245)

Die muslimische Moscheegemeinde erscheint hier erneut als zurückgezogen und wenig dialogorientiert. Drechsel entwirft eine Szenerie gezielter Isolation, »wo die auch gar nicht einen hinter gucken lassen wollten«. Der hier implizit formulierte Vorwurf fehlender Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit stützt sich nicht nur auf den misslungenen Dialogbesuch, sondern hat bereits einen gewissen Generalisierungsgrad angenommen: ›Muslim*innen‹ ließen sich, diese Deutung wird nahegelegt, ungern in die Karten gucken, als hätten sie etwas Ungehöriges oder gar Unrechtes zu verbergen.

Insgesamt wird deutlich, dass das Muster des argumentativen Pendelns bei Drechsel zwar auf eine gewisse Ambivalenz der Interviewpartnerin hindeutet. Sie ist keinesfalls grundsätzlich gegen den Bau von Moscheen oder nimmt diese *per se* als problematische Institutionen wahr. Gleichzeitig zeigt sich eine erhebliche Persistenz antimuslimischer Ideologeme in ihren Aussagen. So scheinen bei Drechsel individuelle Äußerungen über islamische Religiosität und Moscheen kaum möglich, ohne dabei rassistische Wissensanleihen zu tätigen. Trotz der punktuellen Öffnungsversuche der Interviewten, verweisen sich antimuslimische Deutungen mithin als überaus widerstandsfähig.

Aus lebenswelttheoretischer Perspektive lässt sich dies mit der Pragmatik begründen, die internalisierte und fraglos verwendete Denk- und Sprachkonzepte im Alltag der Leute aufweisen. Sie stellen Verständigung sicher und bleiben so lange fraglose Bestandteile lebensweltlichen Agierens, wie sie von niemanden problematisiert werden. Aus diskurstheoretischer Sicht zeigt sich im identifizierten Pendeln zudem die ideologische Dilemmatik, die durch die öffentliche Verfügbarkeit verschiedener Deutungsangebote und Wertekomplexe in Bezug auf gesellschaftliche Diversifizierungsprozesse zustande kommt. Die Interviewte Drechsel referenziert einerseits liberale Werte wie Religionsfreiheit und individuelle Selbstbestimmung und unterstützt auch das Recht von ›Muslim*innen‹, spezifische Kulturpraxen gegenüber einer Vereinnahmung durch die nichtmuslimische Mehrheit zu verteidigen. Andererseits bedient sie sich konkurrenzorientierter und essentialistischer Vorstellungen von ›muslimischen‹ Parallelgesellschaften, kultureller Verdrängung und verhinderter Integration. In ihnen operiert eine Exklusivitätslogik, die ›westliche‹ und ›islamische‹ Lebensmodelle als Gegensätze konstruiert. Im Sprechen der Interviewpartnerin spiegelt sich dabei die Simultanität kultureller Öffnungs- und Schließungsprozesse, wie sie sich auch auf anderen gesellschaftlichen Feldern in der Anerkennung von ›Muslim*innen‹ als gleichwertige Gesellschaftsmitglieder bei gleichzeitiger Begrenzung ihrer gesellschaftlichen Teilhabe zeigt (vgl. Hafez 2013a).

Thema: Kopftuch

Das argumentative Pendeln zeigt sich nun auch in anderen thematischen Zusammenhängen und auch in komprimierterer Form, so etwa in den Reflexionen der Interviewpartnerin Silvia Manck zum Kopftuch. Interessant ist, dass Manck dessen Bedeutung zunächst in verschiedenen kulturellen sowie pragmatischen Nutzungskontexten interpretiert, wobei sie eine Art *Schuss-Gegenschuss-Argumentation* anwendet. Dabei wird das Kopftuch sowohl als religiöses Element ›im Islam‹ als auch als öffentliches Kleidungsstück für Frauen ihrer – Mancks – Großelterngeneration betrachtet. Von den hegemonialen Unterdrückungs- und Verschleierungsnarrativen grenzt sie es damit zunächst ab.

I: Ok, was verbinden Sie mit dem Kopftuch?

SM: ((Atmet tief durch)) Dass es zu der Religion dazugehört. ähm, (2) ich verbinde damit auch, dass (...) meine Großeltern noch so großgeworden sind, dass Frauen, die auf die Straße gingen, auch ein Kopftuch getragen haben. und (2) dass ich da eigentlich überhaupt nichts gegen habe. wer das möchte, der soll das tun. das einzige, was mich daran stört, ist wenn ein Mann das seiner Frau vorschreibt, oder der Vater oder wer auch immer, ja. also, wenn es eine (2) eine Vorgabe gibt »du musst.«, das stört mich, ja. aber wenn die Frau sagt, ›ich möchte das gerne, weil ich eben davon überzeugt bin, dass es gut ist und dann für mich gut ist und dass ich das ok finde.«, dann soll sie es machen. (Z 756-768)

Für Manck ist das Kopftuch ein fester Bestandteil der islamischen Religion, was sie zunächst ohne Bewertung konstatiert. Zudem assoziiert sie es mit den Bekleidungspraxen ihrer Großeltern. Das Kopftuch wird in dieser Deutung zum alltäglichen Gebrauchsgegenstand: Als Frau zog man es an, bevor man das Haus verließ. Manck beschreibt es

als Kleidungsstück für ›Muslim*innen und Nichtmuslim*innen – und löst es damit von seiner Funktion als Schlüsselsymbol antimuslimischer Differenzdeutungen zunächst ab. Ganz entziehen kann sie sich den diskursiven Fliehkräften jedoch nicht. So wendet sie anschließend jene hegemoniale Unterscheidungsmatrix an, die zwischen einer legitimen und einer illegitimen Kopftuchpraxis trennt. Legitim ist es, wenn es selbstbestimmt, unabhängig, frei ist – und damit dem ›westlichen‹ Selbstbild entspricht (›wenn die Frau sagt, ›Ich möchte das gerne, weil ich eben davon überzeugt bin, dass es gut ist und dann für mich gut ist und dass ich das ok finde.‹). Illegitim ist hingegen die Bevormundung durch den Mann (›wenn ein Mann das seiner Frau vorschreibt, oder der Vater oder wer auch immer, ja. also, wenn es eine (2) eine Vorgabe gibt ›Du musst.‹‹). Aus menschenrechtlicher Sicht ist dem nicht zu widersprechen, und dennoch spiegelt sich in der Einordnung Mancks der ›westlich-paternalistische Blick auf das Kopftuch, der nicht ohne das Markieren von Akzeptanzbedingungen und Misogynie-Vermutungen auskommt. Trotz ihres punktuellen Widerstands in Form einer transreligiösen bzw. transgenerationalen Perspektiverweiterung, fällt Manck letztlich doch wieder auf diesen Blick zurück.

Die von Manck entfaltete, changierende Argumentation zum Thema Kopftuch findet sich auch bei anderen Interviewpartner*innen wieder, besonders auffällig sind Ähnlichkeiten mit den Aussagen Mike Köllers. Auf die Frage, was er vom Kopftuch halte, stellt Kölle zunächst einen Bezug zu seinen eigenen modischen Vorlieben her – er trage regelmäßig eine Baseball-Kappe, die mittlerweile zu einem »Markenzeichen« geworden sei. Allerdings ist dieses Sprechen außerhalb des dominanten Unterdrückungsnarratives bei ihm nur von kurzer Dauer. Ebenso wie Manck formuliert auch Kölle am Ende Bedingungen für die Akzeptanz von islamischen Kleidungspraxen (›Burka und sowas [...] das ist zu extrem‹) und ruft schließlich ebenfalls die Bewertungsmatrix *freiwillig vs. unfreiwillig* auf. Dabei pendelt er sich sukzessive auf eine Übernahmeperspektive antimuslimischer Zuschreibungen ein:

I: Was halten Sie denn vom Kopftuch, allgemein?

MK: Ach, wissen se (atmet aus), bei mir ist das so, ich trage zum Beispiel, da haben viele Menschen n Problem mit, ist zum Beispiel die schwarze Kappe mein absolutes Markenzeichen, die trage ich immer und überall. außer vielleicht natürlich auf Hochzeiten oder so, ne, oder auf ner Beerdigung. da hat man schon auch Anstand, ne, da macht man das natürlich nicht. aber sonst hab ich die immer an. und ich hab so viele Diskussionen in meinem Leben gehabt, wo sich Menschen darüber aufgeregt haben, dass ich ne Kappe trage. und dann hab ich, ich sach halt immer dazu, ›ja, was ist denn mit Menschen, die das aus religiösen Gründen tun? werden die auch diskriminiert, weil die das?‹ und viele machen's ja, ne. aber ich absolut nich, ne, also solang's n Kopftuch is und man die Frau trotzdem erkennt, ne. so, absolut nicht, ne, also gar nicht, weil ich selber immer Kopfbedeckung trage, von daher, ist das für mich kein Problem. solang's das Kopftuch ist. alles weitere find ich halt schon zu krass-

I: Was, was-?

MK: „Ja, Burka und sowas. das ist so für mich, wo ich sach so, das is, das is zu extrem. also, das, das, das hat ja auch nix mehr mit Menschenwürde zu tun, in meinem Augen. das hat ja kein Mensch verdient, so rumzulaufen. da ist ja immer die Frage, ma-

chen, macht die Frau das freiwillig oder kriecht sie s aufgezwungen? das Bild, was wir vermittelt bekommen, ist ja, es ist vorgeschrieben. und etwas, was vorgeschrieben ist, macht man meistens nicht freiwillig, ne. da ist immer n Zwang dabei, so, das ist halt das, wie ich darüber denke. (Z 577-607)

Über das Benennen gemeinsamer Erlebnisse, die er als »Diskriminierung« bezeichnet, solidarisiert sich Köller zunächst mit kopftuchtragenden ›Musliminnen‹. Dem diskursiv präsenten Unterdrückungsnarrativ stellt er eine Perspektive geteilter lebensweltlicher Erfahrungen gegenüber. Zudem lässt sich der Vergleich mit seiner eigenen Hutmode als Versuch einer Entskandalisierung des Kopftuchs lesen: Letztlich ist es *nur* ein Bekleidungsgegenstand, auch wenn sich an ihm die Gemüter entfachen. Nicht das Kopftuch als religiöses Symbol, sondern die Abweichung vom Gewöhnlichen löse mithin Unmutsreaktionen aus. Ähnlich wie bei Manck hält Köllers Widerstand gegenüber antimuslimischen Deutungsressourcen jedoch nicht lange an. Nach und nach beginnt er, argumentativ zurückzupendeln: So betont er, dass er Kopftuchträgerinnen nicht diskriminiere (›viele machen's ja, aber ich absolut nich«), macht jedoch deutlich, dass er an diese Akzeptanzhaltung bestimmte Bedingungen knüpft. Kopftücher seien ok, eine Burka müsse es allerdings nicht sein. Sein Verweis auf Menschenrechtediskurse legitimiert diese Haltung (›das hat ja kein Mensch verdient, so rumzulaufen«), gleichzeitig distanziert er sich so vom antizipierten Rassismusvorwurf (*positives Interessensmanagement*). Der abschließende Verweis auf das dominante Bild der unterdrückten Muslimin lässt sich als letzten Widerstand gegen die Sogkraft rassistischen Wissens lesen. Köller deutet hier an, dass er ganz bewusst gegen dieses Bild argumentiere (›das Bild, das wir vermittelt bekommen, ist ja, es ist vorgeschrieben«). Trotz geteilter Konfrontationserfahrungen schließt er sich diesem am Ende jedoch an: »da ist immer n Zwang dabei [...] das ist halt das, was ich darüber denke«.

Thema: Integration & Sprachkompetenz

Bleiben wir beim Interviewpartner Mike Köller, lassen sich auch in Bezug auf andere Themen dilemmatische Pendelbewegungen ausmachen. Deutlich zeigen sich diese bei Fragen um Integration und Spracherwerb, die ebenfalls zu den Reizthemen öffentlicher Islamdebatten gehören. Schauen wir auf die Aussagen Köllers zur Nachfrage, was er unter Integration verstehe – ein Konzept, dass er im vorhergehenden Gesprächsabschnitt selbst einführt – so fällt auf, dass er zwar eine klare Forderungshaltung mit Blick auf Sprachkompetenzen formuliert, diese jedoch immer wieder von flüchtigen Reflexionsmomenten unterbrochen wird. So bringt Köller verschiedene Gegenargumente ins Spiel, etwa dass Migrationsmotive und -bedingungen berücksichtigt werden müssen: »kommt ja immer auch auf die Gründe an, jetzt jemand, der auf der Flucht ist, der kann natürlich nicht vorher auf der Flucht noch Deutsch lernen, ne. wie soll der das machen?« Auch kritisiert Köller die deutsche Migrationspolitik, indem er die Dysfunktionalität von Einwanderungstests hervorhebt: »nicht wie bei uns dieser Test, wo dann Fragen sind, die kaum n Deutscher beantworten kann, was natürlich auch schwachsinnig ist, sowas«. Insgesamt fällt jedoch auf, dass Köllers Gegenargumente nur punktuelle Ausschläge darstellen. Von seiner Haltung, dass Migrant*innen sich sprachlich anpassen müssen, bringen sie ihn nicht ab.

I: Welche Vorstellung haben Sie denn von Integration? wie sollte das laufen oder was ist das überhaupt?

MK: LAlso, für mich ist einfach, ne, wenn ich jetzt, ähm (.) ich sach mal, ich mess jetzt mal für mich, wenn, ich bin sehr, oder wir als Familie sind sehr frankophil. wir sind immer in Frankreich, ich war da als Kind schon immer gewesen und so und ich hab mal mit 16 ein Angebot bekommen in nem Ort von nem Bürgermeister, der gesagt hat »pass auf, du kannst eine der Frauen hier, ne, kannst du heiraten, fänd ich super und du krisst von mir zo Ziegen, ne, und dann kannst du hier bleiben.« das war halt n Scherz gewesen, ne, weil die unbedingt das, der Ort, in dem wir da waren, der war vom Aussterben bedroht, ne, die jungen Leute sind alle weggezogen und da hab ich mal gedacht, »boah, mal nach Frankreich gehen, ne, oh, das wäre natürlich n Traum, wär super.« und da hab ich mir überlegt, ja gut, bevor ich, bevor ich nach Frankreich gehe, muss ich an meinem Französisch arbeiten, definitiv. ich muss mir von Deutsch-land aus gucken, dass ich irgendwie n Job habe oder so, ne, das, das war für mich schon von vorhinein klar gewesen, dass ich mich so vorbereiten muss, um da hinzugehen. und das, find ich, ist einfach, wenn man wirklich aus- (2) kommt ja immer auch auf die Gründe an, jetzt jemand, der auf der Flucht ist, der kann natürlich nicht vorher auf der Flucht noch Deutsch lernen, ne. wie soll der das machen? aber wenn ich hier hin komme und meine Familie mitnehme wie damals die Gastarbeiter, ne, die sind natürlich auch erstmal ins kalte Wasser geworfen worden oder hatten die Möglichkeit, ins kalte Wasser zu springen, haben's gemacht. dass die natürlich kein Deutsch konnten, war auch klar. aber ich find die Generationen, die danach entstanden sind, ne, da hätte man viel mehr drauf achten müssen, dass das, dass das, dass das funktioniert, ne, dass die halt Deutsch lernen, dass sie (.) im, im System ankommen, ne. und sie sich n bisschen so eingliedern, ne. weil man das oft, ne, wie gesagt, ne, ich hab (.) Kollegen jetzt da, die sind Mitte Vierzig, die da bei der Reinigungsfirma. die sind hier geboren, die sind hier geboren von ne, das ist dann- (.) aber die können, mit denen kann man sich nicht unterhalten, das funktioniert nicht. und das ist für mich halt schockierend dann, ne, wo ich halt denke, »ja, warum ist das so?«, ne? ich mein, jeder soll machen, wat er will, ne, aber (.) irgendwie, wenn ich irgendwo hingehe in nem Land und ich will da leben, ne, find ich, muss man sich i-, ähm, »muss« sollte man sich anpassen, »muss«, ne? ob das unbedingt verpflichtend ist, weiß ich nicht. aber es gibt andere Länder, da muss man zum Beispiel dann n Test ausfüllen, so jetzt nicht wie bei uns dieser (.) Test, wo dann Fragen sind, die kaum n Deutscher beantworten kann, was natürlich auch schwachsinnig ist sowas, ne. aber wo einfache (.) Fragen gestellt werden, w:::o man n Satz in der Sprache schreiben muss oder mal n Satz vorlesen muss (.) sowas, ne. das fänd ich einfach, das gehört halt dazu, ne. die müssen ja nicht in unsere, die müssen ja nicht in die Kirchen gehen oder, ne, perfekt Deutsch schreiben können, das nicht, ne. aber es ist ja einfach (.) ja derjenige ist dann fremd für mich, ne? wenn ich, wenn ich jetzt jemanden in meinem Alter treffe, der halt kein Deutsch kann und der aber schon immer [mal] hier lebt, da frage ich mich immer, »ja, warum ist das so?«, ne? dann fehlt ja das Interesse eigentlich an dem Land. und warum leb ich dann in dem Land, ne? wenn ich ja eh kein Interesse daran habe? (2) ne, das ist halt so n bisschen, ja, das weiß man halt nicht genau, wie man darüber denken soll, ne. (Z 932-991)

Schauen wir uns den Argumentationsverlauf genauer an, fällt zunächst auf, dass Köller seine Position über eine autobiographische Referenz einleitet. Damit deklariert er nicht nur Anforderungen an ›Migrant*innen‹ als universell gültig, nämlich die Sprache des Ziellandes bereits vor Abreise zu erlernen. Er präsentiert sich selbst auch als potentieller Vorzeige-Migrant. Diese Haltung verschafft ihm eine Position moralischer Überlegenheit, aus der heraus er tatsächliche Migrant*innen bewertet. Grundlage dieser Bewertung ist ein *umgedrehter kategorischer Imperativ* – er will, dass andere handeln, wie er selbst handeln würde. Bei Köller geht dieser Imperativ sukzessive in einer utilitaristischen Bewertungsperspektive auf. Es geht ihm weniger um das Einhalten ehrenwerter Handlungsregeln durch Migrant*innen, sondern um den Nutzen, den primär die Gesellschaft des Ziellandes daraus ziehen kann. Deutlich wird dies an den Konsequenzen, die Köller im Falle des Nichteinhaltens jener Spracherwerbsregeln benennt und die sich in persönlichen Beschränkungen erschöpfen: »mit denen kann man sich nicht unterhalten«, »das ist für mich halt schockierend«, »derjenige ist dann fremd für mich«.

Dabei ist Köllers Argumentation alles andere als statisch. In ihrer Struktur präsentiert sie sich als monologischer Schlagabtausch, in dem sich zwei imaginäre Diskussionsparteien gegenüberstehen. Pro- und Contra-Positionen wechseln einander ab. So folgt jedem differenzierenden Argument *gegen* die deklarierten Spracherwerbsregeln eines *dafür*. Die Regelmäßigkeit dieses argumentativen Wechsels zeigt sich auch am wiederholten Einsatz der Konjunktion »aber«. Schauen wir zudem auf die inhaltliche Qualität der Argumente, fällt auf, dass diese sich nicht negieren, sondern inhaltlich aneinander anschließen. So formuliert Köller einschränkend, dass seine Sprachregeln auf »Gastarbeiter*innen« nicht anwendbar seien (*Contra-Argument*). Jene hätten aufgrund der Umstände kein Deutsch lernen können – die Metapher »in kalte Wasser geworfen« deutet darauf hin, dass hier eine sehr kurze Migrationsvorbereitungsphase imaginiert wird. Dem folgt prompt das *Proargument*, dass jene spezifische historische Situation jedoch nicht auf deren Kinder übertragbar sei, bei denen es sprachliche Versäumnisse gegeben habe: »a b e r ich find die Generationen, die danach entstanden sind, da hätte man viel mehr drauf achten müssen«. Während das Adverb »man« nahelegt, dass damit die deutsche Aufnahmegerügschaft gemeint ist – auf der *Eigenseite* bleiben Verantwortlichkeiten diffus, Kritik wird hier allenfalls angedeutet – werden ›Migrant*innen‹ eindeutig als Verantwortliche identifiziert: Diskursiv erfolgt dies mittels Generalisierung und Depersonalisierung (»die Generationen«, »die«), Objektivierung (»dass d a s funktioniert«) sowie einer problematisierende Perspektive (diese Generation habe die Norm des Spracherwerbs kollektiv nicht erfüllt). Trotz des ersten differenzierenden Gegenarguments, das nicht auf Kultur, Herkunft oder Religion, sondern auf die historische Situation verweist und mithin außerhalb neo-rassistischer Zuschreibungen operiert, lassen sich im darauffolgenden Proargument wiederum deutlich verändernde Deutungsgehalte finden. Es zeigt sich erneut, wie sich rassistische mit nicht-rassistischen Wissenselementen auf engstem Aussageraum miteinander verknüpfen lassen.

Ein weiteres Beispiel für die dichte Abfolge von Gegen- und Pro-Argumenten ist Köllers Ausführung zur lebensweltlichen Reichweite der von ihm geforderten kulturellen Anpassungsleistung. So müssten Migrant*innen »ja nicht in unsere [...] Kirchen gehen«, soweit wolle er es nicht treiben, und auch »perfekt« müsse das Deutsch nicht

sein, a b e r [...] derjenige ist dann fremd für mich [...] der halt kein Deutsch kann«. Köller präsentiert seine Ansprüche hier als pragmatisch und bescheiden: Sie sollten lediglich eine kommunikative Verständigung zwischen ihm und Migrant*innen gewährleisten. Von kulturell-religiösen Assimilationsforderungen, wie sie etwa im rechtspopulistischen Diskursspektrum artikuliert werden, distanziert er sich explizit. Einen neorassistischen Deutungsstrang, der die Unvereinbarkeit kultureller bzw. religiöser Unterschiede proklamiert, lässt der Interviewte hier zugunsten eines Freiheitspostulats unberührt. Dennoch, und hier zeigt sich erneut das dilemmatische Nebeneinander rassistischer und differenzierender Wissenselemente, entwirft er die Defizite der ›Anderen‹ in essentialistisch-naturalisierender Manier, indem er fehlende Sprachkompetenzen indirekt mit kulturell-religiösen Herkunftsbezügen assoziiert. Wenn jene nicht ›in unsere Kirchen‹ gehen, müssen sie zwangsläufig in einen anderen kulturell-religiösen Identitätsbereich fallen.

Köller schließt seine Einlassungen mit einer Formulierung ab, die seine positionelle Offenheit zum Ausdruck bringt: »das weiß man halt nicht genau, wie man darüber denken soll«. In dieser Aussage spiegelt sich die Unabgeschlossenheit seines Standpunktes wider, wie sie sich in der vorhergehenden Pendelargumentation bereits gezeigt hat. Köller verfügt in Fragen der Integration zwar über das antimigrantische Symbolrepertoire, das aus einer einseitigen Forderungshaltung gegenüber Migrant*innen, deren essentialistische Charakterisierung als defizitär und ›kulturfremd‹ und der Legitimierung bestehender Privilegien besteht. Diesen Diskurs aktualisiert er an verschiedenen Stellen. Gleichzeitig weicht er ihn durch sein dialektisches Pendeln punktuell auf. So nimmt Köller Bezug auf liberale Ideologeme, etwa der individuellen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit oder der Religionsfreiheit und produziert damit Spannungen und Widersprüche. Die in diesem Zuge formulierten Gegenargumente bringt er nicht lediglich *pro forma* vor, sondern verleiht ihnen Gewicht, indem er sie als legitime Einwände präsentiert. Andererseits lassen sich seine abschließenden Worte als Hinweis darauf lesen, dass Köller sich der Unvereinbarkeit rigider Assimilationsforderungen mit demokratischen Grundwerten durchaus bewusst ist. Das soziale Tabu, das auf offensivistischen bzw. assimilationspositiven Aussagen liegt, führt bei Köller zu einer Relativierung auf der Ebene seiner subjektiven Äußerungen.

4.3.5 Zusammenfassung

Mit der Beschreibung dilemmatischer Aneignungsmuster ließ sich zeigen, wie die Interviewten im Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ verschiedene, einander widersprechende Deutungsressourcen und Wertekomplexe aktivieren, ohne die dabei entstehenden ideologischen Spannungen argumentativ auszugleichen oder auch nur zu problematisieren. Hinsichtlich der personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen wurden immer wieder Versuche unternommen, pauschalisierte Zuordnungen zu unterlaufen und ›Muslim*innen‹ als individuelle Personen sowie als heterogene Bevölkerungsgruppe zu präsentieren. Mediendiskurse wurden in verschiedenen Elaboriertheitsgraden als konfliktorientiert und alltagsfern kritisiert. Jedoch gelang es den Interviewten trotz dieser punktuellen Widerständigkeiten nicht, sich der diskursiven Strahlkraft antimuslimischer Ideologeme vollständig zu entziehen. Ihre all-

tagskommunikativen Dekonstruktionen wurden durch rassistische Kontinuitäten auf impliziter Sprachebene, durch revitalisierende Irritationsnarrationen sowie durch ein Rückfallen in essentialistische Ordnungsmuster konterkariert. Auch das Transformationspotential, welches im Kontext macht- und sprachkritischer Selbstreflexionen ausgemacht werden konnte, war in Bezug auf die sprachlich entworfenen Realitäten nur von geringer Halbwertszeit. Zwar machten einige Interviewte ihre privilegierte gesellschaftliche Position gegenüber ›Muslim*innen‹ und ihr rassifizierendes Sprachhandeln zum Thema. Allerdings scheint in den analysierten Fällen der pragmatische Charakter internalisierter rassistischer Denk- und Sprachkonzepte doch die Oberhand zu gewinnen: Die Interviewten griffen *trotz* punktueller Kritik wiederholt auf hegemoniale Beschreibungs- und Bewertungsmuster zurück.

4.4 Widerständige Aneignungen

Das vierte Aneignungsmuster zeichnet nun aus, dass in ihm eine kritische Auseinandersetzung mit antimuslimischen Ideologemen erfolgt, in der auf *symbolischer Ebene* Rassifizierungen dekonstruiert und auf *systemischer Ebene* institutionalisierte Ungleichheitsstrukturen in den Blick genommen werden. Einige Interviewte problematisieren Rassismus dabei als gesellschaftliches Machtverhältnis, das sich im hegemonial-antimuslimischen Gesellschaftswissen über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ niederschlägt und in der Dethematisierung kollektiver Privilegien zeigt. Andere versuchen sich an der Überwindung antagonistischer Gruppenkategorien und der Betonung und Etablierung inklusiver ›Wir-Konzepte. Zudem lassen sich Positionierungen finden, in denen die Interviewten populäre Pauschalkonzepte wie etwa *der Islam* oder *die Muslim*innen* durch Verweise auf deren mangelnde empirische Haltbarkeit unterlaufen.

Die Interviewten, bei denen sich diskursive Widerstände gegenüber antimuslimischen Ideologemen erkennen lassen, tun dies unter Anrufung verschiedener Selbstbilder: Manche verorten sich explizit im Kreis jener privilegierten sozialen Fraktion, die von rassistischen Gesellschaftsstrukturen und -institutionen profitiert und dabei – z.T. unbewusst – antimuslimische Ideologeme reproduziert. Andere konzentrieren ihre Kritik auf essentialistische Gruppenkategorisierungen, von denen sie sich persönlich distanzieren. Letzteres ermöglicht es ihnen, das eigene Involviertsein in rassistische Diskurse weniger offen thematisieren zu müssen. Vermuten lässt sich, dass es sich hier um eine Art Schutzargumentation handelt, die die Interviewten vor zu starken Erschütterungen ihres positiven Selbstbildes bewahrt.

4.4.1 Kritik am Rassismus als Verhältnis

Ein Beispiel für alltagskommunikative Einlassungen, in denen antimuslimische Ideologeme dekonstruiert werden, ist die nachfolgende Episode des US-Interviewpartners David Martinez. Martinez, der von der Autorin ursprünglich mit einem anderen Thema konfrontiert wurde,³¹ initiiert hier selbstständig das Thema »Stereotype über kopftuch-

³¹ Gefragt wurde danach, seit wann Martinez dauerhaft in den USA lebe.