

## **Ver\_Handlungen**

---

In drei Gruppendiskussionen ging es uns darum, eine Breite an Deutungen und Strategien zu generieren, und nicht, wie sonst in Gruppendiskussionsverfahren üblich, Personenkategorien oder Organisationsarten zu konstruieren. Gruppendiskussionen bieten sich dennoch für unsere Fragestellung an, weil im Gespräch mit anderen Reflexionsprozesse verbal zugänglich und in der Explikation und der Aushandlung von Positionen entwickelt und differenziert werden. Wir luden Personen zur Diskussion ein, die in Vereinen, Kollektiven, Verbänden und anderen Zusammenschlüssen aktiv sind. Alle Diskussionsteilnehmer:innen äußern sich entweder selbst als Muslim:innen oder werden als solche adressiert. Die Wahl fiel auf Personen, die auf einen breiten Fundus an Deutungs- und Handlungsmustern zurückgreifen können.

Zur ersten Gruppendiskussion waren der Einladung Vertreter:innen von Moscheegemeinden und anderen Verbänden gefolgt. Im Zuge der Interpretation der ersten Sequenz stellte sich uns die Frage, welche Relevanz es haben könnte, wenn die Verbände auf konkrete eigene Restriktionen im Zusammenhang mit dem Sicherheitsdiskurs zurückblicken und von konkreten Auswirkungen des sicherheitspolitischen Disziplinar- und Sanktionssystems berichten können. Diesen Aspekt fokussierten wir in der zweiten Gruppendiskussion und luden entsprechend ein. In der dritten Gruppendiskussion interessierte uns, welche Deutungen und Strategien diskutiert werden, wenn die Teilnehmer:innen nicht als Vertreter:innen von Verbänden oder Moscheegemeinden sprechen, sondern sich stärker auf ihre aktivistische,

künstlerische oder akademische Arbeit beziehen und daran orientiert zu Wort melden.

Die Diskussionen eröffneten wir mit der Bitte, miteinander darüber zu sprechen, wie die Diskussionsteilnehmer:innen den Sicherheitsdiskurs wahrnehmen, welche Auswirkungen er auf sie hat und wie sie damit umgehen. Zur Auswertung nutzten wir die Dokumentarische Methode als Werkzeug und passten sie unserer Fragestellung sowie unseren erkenntnistheoretischen und forschungsethischen Positionen an. Alle drei Gruppendiskussionen erhielten von uns die gleichen Informationen und den gleichen Impuls: »Wir würden Euch gerne bitten, miteinander darüber zu sprechen, wie Ihr den Sicherheitsdiskurs wahrnehmt, was er für Euch bedeutet und wie Ihr damit umgeht. Ihr könnt anfangen, wie Ihr wollt, wir werden uns nicht am Gespräch beteiligen.« Zwei Audiogeräte zeichneten die Diskussion auf, zudem protokollierten zwei Forscher:innen ihre Wahrnehmungen. An den Gruppendiskussionen nahmen die folgenden Personen (Pseudonyme) teil:

G 1: Aslı A., Mohamed B., Sidar C., Gülçin D., Viola E. und Rahman F.  
(96 Minuten)

G 2: Rania G., Samir H. und Abdul I. (84 Minuten)

G 3: Tasnim J., Fatouma K., Leyla L., Hassan M. und Asmah N. (127 Minuten)

Die folgenden drei Abschnitte fassen unsere Forschungsergebnisse aus den Gruppendiskussionen zusammen. Die Fokussierung auf die genannten Aspekte und die Spannung zwischen den jeweiligen Polen Inter\_Sektionen, Ent\_Solidarisierung und Ver\_Antworten entwickelten wir induktiv aus dem Material. Der Datenerhebung und -auswertung gingen theoretische, ethische und methodologische Auseinandersetzungen voran. Sie begleiteten den Forschungsprozess und ragen in Form neuer Erkenntnisse und Fragen an Theorien sowie Forschungsmethoden und -ethik darüber hinaus.

## Inter\_Sektionen

In den Gruppendiskussionen greifen die Teilnehmer:innen ihre Anrufung als ›Muslim:innen‹ auf. Sie sprechen als Muslim:innen, vervielfältigen und verkomplizieren aber ihr Muslimischsein, indem sie es pluralisieren und mit weiteren Positionierungen kreuzen. Damit weisen sie einerseits die dem antimuslimischen Rassismus inhärente Essentialisierung und Homogenisierung ›der Muslimin‹ und ›des Muslims‹ zurück, greifen aber andererseits auf jene Subjektpositionen zurück, die den antimuslimischen Rassismus im Allgemeinen und den Sicherheitsdiskurs im Besonderen durchziehen. Narrative zu Orient und Islam sind in der Konstruktion des fremden, rückständigen und bedrohlichen Anderen intersektional mit Geschlecht, Sexualität, Klasse, Bildung, Nationalität, Migration, Kultur, Ethnizität, Sprache, Hautfarbe und Religiosität verwoben. Während die Intersektionen in orientalisierenden und antimuslimischen Diskursen das Fremde signifizieren, vermag es ihre Thematisierung als Machtverhältnisse, die Entitäten zu verflüssigen und in konkreten Situationen zu immer wieder neuen Konstellationen zu verweben, ohne beliebig zu werden. Das eröffnet nach ›innen‹ und nach ›außen‹ hin Ansatzpunkte zur Kritik an Essentialisierung, Homogenisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung.

In beiden Fällen bewegt sich der Bezug auf die genannten Differenzkategorien und Machtverhältnisse innerhalb des hegemonialen Diskurses, wenn auch in unterschiedlichen Weisen, die unterschiedliche Formen der Unterwerfung und des Widerstands aufweisen. Die Diskussionsteilnehmer:innen antworten zum Beispiel auf ihre Anrufung als Muslim:innen, indem sie ihre Adressierung als Hijabi, ›Gastarbeiter‹, ›dritte Generation‹ usw. aufgreifen und in den Diskussionen auch untereinander ihr Muslimischsein mit Bezug auf diese Anrufungen artikulieren. Im Zuge der Performativität von Intersektionen kommt es zu Verschiebungen und Affirmationen des Diskurses sowie zu vielfältigen und wechselnden Bezugnahmen aufeinander, die implizit oder explizit intersektional eingeleitet und gerahmt werden. Indem die Gesprächspartner:innen die Anrufung annehmen und durch sie sprechen, äußern sie sich als informierte Bürger:innen

dieser Gesellschaft<sup>1</sup>, denen die mit dem Islam- und Sicherheitsdiskurs verwobenen Intersektionen geläufig und vertraut sind. Sie setzen sie ein, reflektieren sie und verweben sie gegebenenfalls neu.

Im Folgenden fragen wir danach, wie in den Diskussionen Positionierungen und Intersektionen sichtbar gemacht und verhandelt werden. Dies erfolgt mit Bezug auf unterschiedliche Machtverhältnisse. Die Diskussionsteilnehmer:innen reflektieren, wie sie in der Gesellschaft als intersektional positionierte Muslim:innen adressiert werden und welche Spielräume sie angesichts der intersektionalen Durchdringung des Sicherheitsdiskurses ergreifen können. Sie argumentieren vor dem Hintergrund ihrer pluralen, sich kreuzenden und wieder auseinanderlaufenden Positionierungen und deren Bedeutungen in ihrem privaten, beruflichen und zivilgesellschaftlichen Alltag. Es wird deutlich, wie sie mit ihrer intersektionalen Anrufung als ›Muslim:innen‹ in konkreten Situationen umgehen. Indem sie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede untereinander in die Diskussion einführen, können die Diskussionsteilnehmer:innen mit den jeweiligen Anrufungen verbundene Problematisierungsweisen bezüglich sicherheitspolitischer Themen herausarbeiten. Die Gruppendiskussionen dienen hierzu nicht nur als Reflexionsraum, sondern führen in actu vor, dass unterschiedliche Erfahrungen zu unterschiedlichen Einschätzungen und Handlungsoptionen beitragen können, aber expliziert werden müssen, um miteinander sprechen zu können.

Intersektionale Machtverhältnisse sind im Verlauf der Diskussionen, in den Reflexionen zwischen den Diskussionsteilnehmer:innen und in unseren Rekonstruktionen vielfach entscheidend. Die Diskussionsteilnehmer:innen rufen Differenzen untereinander entlang der genannten Kategorien und Verhältnisse auf und weisen explizit auf intersektionale Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin, um sich in der Diskussion voneinander abzugrenzen oder um gemeinsame Positionen zu begründen. Sie re-zentrieren ihr Muslimischsein in Interrelation zu anderen Subjektpositionen, sodass differenzierte Reflexionen ihrer Erfahrungen, Positionen und Praktiken im Zusammenhang mit dem

---

1 Darauf wird im Abschnitt *Ver\_Antworten* eingegangen.

Sicherheitsdiskurs und dem antimuslimischem Rassismus möglich werden.

Die Diskussionsteilnehmer:innen tauschen sich über ihre Rassismuserfahrungen im Zusammenhang mit dem Sicherheitsdiskurs aus und identifizieren über die Gemeinsamkeiten hinweg auch Unterschiede in ihrem Muslimischsein als gelebte Erfahrungen und Positionierungen. Unter Berücksichtigung ihrer intersektional-muslimischen Bezüge ist es den Teilnehmer:innen möglich, ihre Erfahrungen in Relation zu setzen und teils in Nuancen, teils aber auch wesentlich zu unterscheiden und in ihrer Pluralität, Widersprüchlichkeit und Ambiguität als gemeinsame, nämlich vielstimmige muslimisch-deutsche Erfahrung zu reflektieren. Die Betroffenheit von antimuslimischem Rassismus vereint (als) Muslim:innen (Markierte) und kann im Rahmen der Analysen sowohl als explizites als auch als implizites Wissen rekonstruiert werden, das sowohl auf ihrer Kenntnis des hegemonialen Wissens als auch auf ihrem Erfahrungswissen beruht. Vor dem Hintergrund ihrer intersektionalen Rassismuserfahrungen ist es den Diskussionsteilnehmer:innen möglich, differenzierter und vertiefter über deren Effekte und über ihre Handlungsoptionen zu reflektieren.

### »Herr Sheikh abi«

Der gegenderte antimuslimische Rassismus spielt im Kontext der Diskussionen zum Sicherheitsdiskurs wiederholt eine herausragende Rolle. Gülcin D. weist in der ersten Gruppendiskussion auf verschiedene Subjektpositionierungen hin, die sie als Adressierung und als Identifizierung<sup>2</sup> artikuliert und verhandelt. Sie bezeichnet sich als Teil der »deutsch-türkischen Muslime« und führt ihre Position als Frau, Mutter und Tochter ins Gespräch ein. Sie bezieht sich intersektional auf diese Positionierungen und tut dies in der folgenden Sequenz im Disput mit und in Abgrenzung von Rahman F., der aus der Perspektive eines Imams spricht. Im weiteren Verlauf der nun folgenden Rekonstruktion

---

<sup>2</sup> Vgl. zum Konzept der Identifikation: Hall 2004.

wird Gülcin D. sein (Rahman F.s) höheres Alter und ihre Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Migrationsgenerationen betonen.<sup>3</sup>

Die Sequenz beginnt damit, dass Rahman F. von Nachbarschaftskonflikten berichtet und argumentiert, dass die Verstrickung der »Bürger« in antimuslimisch-rassistische Diskurse von der Medienberichterstattung herröhrt. Seine Rede wirbt für Verständnis und Dialog und räumt eine Mitschuld von »unserer Seite« ein.<sup>4</sup> Gegen diese Thematisierung legt Gülcin D. vehement Widerspruch ein. Sie rahmt ihre Argumentation intersektional und ruft bereits in der einleitenden Ansprache gleich mehrere Differenzdimensionen auf: »((stöhnt und atmet tief ein)) Herr Sheikh abi«.

Die Namen, die Gülcin D. wählt, sprechen auf mehreren Ebenen ihre Beziehung zu Rahman F. an: Der deutschen, bürgerlichen Benennung ›Herr‹ folgt seine Adressierung als religiöse Autorität ›Sheikh‹, um schließlich mit der familiären Anrede für eine ältere Respektsperson ›abi‹ zu enden. Im Unterschied zu der distanzierten Anrede ›Herr‹ greift Gülcin D. mit ›Sheikh‹ und ›abi‹ auf Namen zurück, die eine Beziehung aufrufen. Sie deuten auf eine Beziehungskonstellation hin, in der Gülcin D. zunächst der religiösen Autorität Respekt zollt, um Rahman F. gleich darauf durch die familiäre Ansprache wieder näher an sich heranzurücken. Die verschiedenen Bezeichnungen weisen auf die Komplexität ihrer Beziehung hin, die aus Gülcin D.s Perspektive den Alters-, Migrations- und Generationsunterschied in Intersektion mit seiner religiösen Position hervorheben. Rahman F. gehört nicht ihrer »Wir«-Gruppe, der Gruppe der »deutschtürkische[n] Muslime«, an.<sup>5</sup> Gülcin D. erkennt seine Autorität an und würdigt seine religiöse Expertise. Ihre eigene Expertise wiederum möchte sie als die einer in Deutschland geborenen und sozialisierten Person anerkannt wissen. Sie erklärt Rahman F. geduldig-genervt, ((stöhnt und atmet tief ein)), in welcher Weise adäquat mit dem antimuslimischen Rassismus in Deutschland umzugehen ist. Geschlecht als weiteres in beider Namen impliziertes

---

3 Seine Selbstpositionierung wird weiter unten rekonstruiert.

4 Der Konflikt selbst wird im Abschnitt *Ent\_Solidarisierung* interpretiert.

5 Auf diesen Aspekt wird im Abschnitt *Ent\_Solidarisierung* näher eingegangen.

Verhältnis spielt in der Beziehung zwischen Gülçin D. und Rahman F. in dieser Sequenz nur insofern eine Rolle, als dass die antimuslimisch-orientalistischen Adressierungen vergeschlechtlichend zwischen ihnen unterscheiden, von ihnen aber zunächst nicht geltend gemacht werden.

Gülçin D. erfährt von den anderen Diskussionsteilnehmer:innen Zustimmung durch Kopfnicken und Zwischenrufe wie: »Ich gebe ihr eigentlich Recht.« Sie äußern ihre inhaltliche Zustimmung zu Gülçin D. und damit die Distanz zu Rahman F.s Argumentation in einem höflichen Ton (»eigentlich«). Aufgrund der Dynamik zwischen Gülçin D. und Rahman F. finden die anderen Diskussionsteilnehmer:innen jedoch keinen Zugang zum Gespräch in dieser Sequenz.

Gülçin D. berichtet davon, wie Lehrer:innen ihrer Tochter von ihr als »türkische[r] Mutter« bei schulischen Anlässen erwarten, »Börek« zu backen. Bereits ihre Mutter hat mit »Sarma« und »Börek« »die ganzen Nachbarn Jahrze:hnte verso::rgt«. Inzwischen folgt Gülçin D. der Aufforderung nicht mehr: »N::EIN, ich bring einen Apfelsaft mit!«. Sie lehnt den ihr zugewiesenen Platz als Fremde und als Frau entschieden ab: »Ich hab die Nase voll davon!« Damit weist sie gleichzeitig ihre Orientalisierung und ihre Vergeschlechtlichung zurück: Der »Apfelsaft« symbolisiert ihre Absage sowohl an den Arbeitseinsatz für ein aufwändiges Gericht, das Frauen in die Küche verweist, als auch an die Einverleibung des Exotischen, die sich der ›Gastfreundlichkeit‹ und der ›orientalischen Küche‹ bedient.

Gülçin D. setzt der intersektionalen Anrufung ihre Selbstpositionierung als Mitglied der Gesellschaft entgegen: »Ich bin hier groß geworden. Ich bin hier geboren. Ich bin ein Teil in dieser Gesellschaft.<sup>6</sup> Darin scheint sowohl die Dethematisierung von Gender als auch die Fokussierung auf (geschlechtsneutrale) Bürger:inschaft durch. Als Grund dafür, nicht mehr »nett« und »freundlich« auf ihre Adressierung als Fremde reagieren zu wollen, führt sie zudem an, dass sie auch dann keine gleichwertige Anerkennung erfährt, wenn sie sich der Anrufung unterwirft. Stattdessen wird sie weiterhin diskriminiert: »[U]nd bei einer

---

6 Auf diese Passage wird weiter unten näher eingegangen und im Abschnitt *Ent\_Solidarisierung* Bezug genommen.

kleinen Sache bist du trotzdem der Muslim. Ich WILL das nicht mehr machen.« GÜLÇİN D. stellt in ihrer Argumentation nicht einfach eine Erfahrung einer anderen gegenüber – sie reflektiert vielmehr die Gleichzeitigkeit und Interrelation verschiedener Machtverhältnisse. Die Zitation der männlichen Anrede für sich selbst (»der Muslim«) wiederum verschiebt den Fokus ihrer Stereotypisierung. Ihr widerständiges Verhalten gegen ihre Adressierung als untergeordnete »türkische Mutter« wird mit ihrer Adressierung als bedrohlicher »Muslim« beantwortet. In beiden Konstellationen bleibt GÜLÇİN D. fremd. Gleichwohl ändert sich ihre untergeordnete feminisiert-orientalistische Platzierung (gastfreundliche »türkische Mutter«) in eine übermächtige maskulinisiert-muslimisierte (bedrohlicher »Muslim«).

### »Story of our Life einfach nur«

Die Sequenz<sup>7</sup> wird von HASSAN M. eingeleitet, der eingesteht, dass er nach seiner Migration als Erwachsener nach Deutschland »unbewusst« lange Zeit kein arabisches Buch in öffentlichen Verkehrsmitteln gelesen hat. Es entsteht eine dichte Gesprächsatmosphäre, in der die restlichen Diskussionsteilnehmer:innen zu erkennen geben, dass sie sich in der Schilderung wiedererkennen: »((murmelnd)) Oh mein Gott, Story of our Life einfach nur ((lacht)).« Ohne dies explizit auszusprechen, teilen die Diskussionsteilnehmer:innen das situierte Wissen, wonach hier die Rede von antizipierter und erlebter Rassismuserfahrung ist, die im Sicherheitsdiskurs besondere Relevanz erfährt. Das Wissen ist den Redebiträgen inhärent und den Diskussionsteilnehmer:innen reflexiv verfügbar. Es gehört zu ihrem Alltagswissen und muss nicht ausgeführt, sondern kann als situiertes Wissen vorausgesetzt werden. In der rekonstruierten Sequenz diskutieren die Teilnehmer:innen nicht die Situation als solche und halten sich auch nicht mit möglichen Motiven der anderen Fahrgäste und deren Reaktionen darauf auf. Sie können diese jedoch nicht ignorieren und müssen sich darauf beziehen, auch wenn

---

7 Die Bedeutung von Migration in Intersektion mit dem Sicherheitsdiskurs wird weiter unten herausgearbeitet.

sie sich mehr für ihre eigenen Praktiken und Gefühle interessieren. Die Variationen der Grunderzählung sind von intersektionalen Positionierungen durchzogen.

Leyla L. aus der dritten Gruppendiskussion trägt Hijab und problematisiert den gegenderten antimuslimischen Rassismus. Sie liest »Qur'an and Woman« in der U-Bahn und befürchtet, dass das Buch falsch gedeutet wird. Sie »schäm[t]« sich und hat »Angst«, dass »die Leute denken«, es ist »gut«, dass sie sich mit »Frausein im Islam, weil is ja problematisch« befasst. Auch hier führt die Rednerin nicht weiter aus, was »die Leute« meinen und wie sie zu dieser Einschätzung kommen, weil die Gesprächspartner:innen ein gemeinsames Erfahrungswissen hierüber teilen. Es ist auch nicht nötig, das namentlich genannte Buch näher vorzustellen, da es seit einiger Zeit in muslimischen Communities ein Bestseller ist. Leyla L. setzt voraus, dass die Gruppe sowohl das Buch einzuordnen weiß als auch ihr Dilemma nachvollziehen kann. Sie geht auch davon aus, dass das Buch in öffentlichen Verkehrsmitteln von der breiten Masse der Fahrgäste nicht erkannt wird.<sup>8</sup> Das Wissen um den gegenderten antimuslimischen Rassismus reflektierend kann Leyla L. ihr Buch jedoch nicht »in Ruhe« lesen. Zu sehr befürchtet sie, dass sie den Diskurs ›unterdrückte muslimische Frau‹ bedient, wenn sie als Hijabi ein Buch zu Islam und Frauen liest. Sie möchte »einfach irgendein Buch« lesen, den Titel »Qur'an and Woman« nennt sie nur, weil er auf das Dilemma hindeutet.

Hassan M. kann auf die Erwähnung eines Titels gänzlich verzichten, hier ist es offensichtlich, dass es um »irgendein Buch« geht. In seiner Erzählung weist »Arabisch« auf sein Dilemma als ›muslimischer Mann‹ hin. Während er die Zeichen aufruft, die ihn im hegemonialen IslAMDiskurs, zumal mit Fokus auf den Sicherheitsdiskurs, als ›Gefährder‹ markieren, ruft Leyla L. jene auf, die sie als ›unterdrückte Frau‹ deuten. Beide setzen sich unfreiwillig und auch widerstrebend mit ihrer Anrufung als ›Muslim:innen‹ auseinander und reflektieren in ihrer

---

<sup>8</sup> Wadud, Amina (1999): Qur'an and woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York & Oxford.

Erzählung die intersektionale Rahmung und den gegenderten antimuslimischen Rassismus. Während Hassan M. sich zunächst in der Weise der Anrufung unterwirft, dass er (zumindest) dieses Zeichen (»Arabisch lesen«) zu verbergen versucht, gehen beide in der Gruppendiskussion dazu in kritische Distanz. Hassan M. sagt: »Und dann aber natürlich hab ich mich irgendwann ( ) Also was für Scheiße mache ich da?« Freilich können sie sich der Anrufung trotz reflexiver Distanzierung nicht entziehen.<sup>9</sup> Sie sind weiterhin durch andere Zeichen markiert.

Für Fatouma K. hingegen spielt es keine Rolle, ob sie durch das Lesen bestimmter Bücher in einer spezifischen Schrift erkannt wird. Als Schwarze Hijabi entscheidet sie sich bewusst dazu, im öffentlichen Raum »demonstrativ« aufzutreten. Sie sagt: »Mir ist das egal. @ Ich lauf dann so, ich hab dann mein' James Baldwin oder meine muslimischen Sachen, ich (.) mach das demonstrativ« und fügt leise hinzu: »[U]nd also °ich trag ja auch mein Kopftuch und so weiter° demonstrativ.« Fatouma K. verknüpft die Anrufung zur Selbstführung mit intrinsischen Bedürfnissen, wenn sie das Kopftuchtragen einerseits als Demonstration bezeichnet und andererseits als religiöse Entscheidung: »[I]mmer noch ist es aus religiösen Gründen.« Sie teilt als Hijabi gegenderte Rassismuserfahrungen mit Leyla L., bezieht sich aber darüber hinaus intersektional auf antischwarzen Rassismus. Fatouma K.'s Erfahrungen kreuzen sich an der Schnittstelle von gegendertem antimuslimischem und antischwarzem Rassismus. Während Hassan M. »Arabisch lesen« und Leyla L. »Qur'an and Woman« als Anlässe für (antizipierte) gegenderte Rassismuserfahrungen identifizieren, führt Fatouma K. zunächst »James Baldwin«, den nicht-muslimischen Schwarzen Schriftsteller, und erst dann die »muslimischen Sachen« an, wobei sie beide als ihr zugehörig (»mein«, »meine«) markiert. Sie knüpft damit an die Debatte und die geteilte Erfahrung als ›Muslim:innen‹ an und grenzt sich gleichzeitig ab. Die doppelte Betonung des »demonstrativ[en]« Zeigens könnte auch diese Abgrenzung implizieren. Für Fatouma K. gehören ihr

---

9 Verschiedene Formen von Distanzierungen werden im Kapitel *Selbst\_Positionierungen* interpretiert.

Muslimisch- und ihr Schwarzsein ebenso untrennbar zusammen wie ihre antimuslimisch-antischwarze Rassismuserfahrung als Hijabi.

### »Ich kann meine Hautfarbe nicht ablegen«

Fatouma K. ist die einzige Schwarze Hijabi in der dritten Gruppendiskussion. Sie macht wiederholt im Verlauf der Diskussion auf ihre spezifischen Erfahrungen von intersektional gegendert-antimuslimisch-antischwarzem Rassismus aufmerksam. Sie widerspricht in der folgenden Sequenz Asmah N. und Hassan M., die anhand verschiedener Beispiele problematisieren, welche weitreichenden Folgen es hat, wenn persönliche Fragen »voll unter dem Sicherheitsaspekt, volle Kanne« verhandelt werden mit dem Ziel, »mit weniger Problemen« zu leben. Asmah N. sagt: »Du betrachtest dich immer aus der Perspektive der anderen.« Die Selbstführung beginnt bei Überlegungen zur Familienplanung und Namensgebung, ragt in die Entscheidung hinein, in welcher Sprache im öffentlichen Raum gesprochen wird, bis hin zur Wahl von Kleidung, Schmuck und Make-up. Asmah N. resümiert, das ist »so ein intimer Eingriff« und Hassan M. meint, dass der Versuch »unsichtbarer [zu] werden« zu Überlegungen führt, die für die Person selbst »so falsch« sind. Die anderen Diskussionsteilnehmer:innen stimmen wiederholt zu und darin überein, dass jene Marker, die zu ihrer Diskriminierung führen, zu »kompensieren« versucht werden. Das setzt allerdings entsprechende Ressourcen voraus, man muss sie sich »leisten« können.

Als Asmah N. ihr Dilemma anspricht, wird sie von Fatouma K., die wie die anderen vorher mehrfach zugestimmt hat, unterbrochen. Fatouma K. sagt, dass sie Asmah N.s kostspielige »Kompensations-irgendwas« nicht mittragen kann, da auch diese Anlass zu Stereotypisierung bieten. Asmah N. kommentiert ihr eigenes Verhalten, indem sie Klasse ins Gespräch einführt: »Das kann ich mir natürlich leisten.« Fatouma K. bestätigt sie unterbrechend: »[W]ollte ich gerade sagen, sorry, aber ((lacht)) ich kann mir nicht« und fordert Asmah N. auf: »Mach's!« Die darauf folgende Irritation nutzt Fatouma K. und führt weiter aus: »Das sind hier halt die Entscheidungen, die Menschen treffen. Die ei-

nen entscheiden sich so, die anderen so (...) und ob man sich davon tangieren lassen will, ich kann meine Hautfarbe nicht ablegen (2) Kann ich nicht (...).« Asmah N. nimmt den Faden zur eigenen Erzählung, in der sie sich entlang von Klasse distinguiert, nicht wieder auf, sondern knüpft an Fatouma K.s Abgrenzung entlang von Hautfarbe an. Sie fällt nun ihrerseits Fatouma K. ungeduldig zustimmend ins Wort (»Ja, ja, stimmt ja auch, stimmt ja auch«) und gibt anschließend zu bedenken: »[J]a, aber du kannst doch auch dein Kopftuch nicht ablegen.« Damit nimmt sie auf ihr situiertes Wissen Bezug, wonach es für viele Hijabis undenkbar ist, ihr Kopftuch abzulegen.

Die Rassifizierung von Muslim:innen knüpft unter anderem am Kopftuch an. Fatouma K. erwähnt das Kopftuch nicht, vielmehr bezieht sich ihr Einwand auf Kleidungsstile (»moderne Sachen«, »old school Kleidung«, »ethnic clothing«) und Schmuck (»Goldreifen«). Indem Asmah N. den Einwand von Fatouma K. auf diese Weise deutet, lässt sie Klasse als Differenz zwischen sich und Fatouma K. wieder fallen und appelliert an ihre geteilte Erfahrung als Musliminnen. Als Marker zu ihrer Rassifizierung funktionieren unter anderem das Kopftuch und die Hautfarbe. Fatouma K. kommt der Aufforderung nach, sich weiterhin als Muslimin zu subjektivieren: Sie lässt die Argumentation zur Hautfarbe jedoch fallen und antwortet lediglich auf den Einwand zum Kopftuch. Dennoch geht in ihre Analyse zur Funktionsweise von antimuslimischem Rassismus die Reflexion der Interrelation verschiedener Rassismen ein, die auf ihrem situierten Wissen gründet. So argumentiert sie, dass sie ihr Kopftuch zwar ablegen kann, dass das jedoch nichts an »bestimmte[n] Wissensbestände[n] in den Köpfen der Menschen« ändert. Als Schwarze Hijabi ruft sie zunächst die Unterscheidung zwischen antimuslimischem und antischwarzem Rassismus auf: Während aus ihrer Sicht das Kopftuch physisch abgelegt werden kann, ist die Hautfarbe biologisch nicht zu ändern.

Fatouma K.s Argumentation zielt indes nicht auf eine Unterscheidung, die Rassismus auf biologische ›Rassenkonstruktionen‹ reduziert. Ihr Widerspruch zu Asmah N.s Feststellung richtet sich auch nicht gegen die Existenz und die rassistische Aufladung ›natürlicher‹ Unterschiede, hier der Hautfarbe. Vielmehr widerspricht sie der hegemonia-

len Auffassung, wonach sich ›Islamkritik‹ gegen die Praxis von Muslim:innen, hier das Tragen eines Kopftuchs, richtet und deswegen kein Rassismus sein kann. Rassismus ist keine Reaktion auf das, was rassifizierte Personen tun, sondern ein Ausdruck des Wissens, auf das Personen zurückgreifen, die sich rassistisch äußern.<sup>10</sup> Aus Fatouma K.s analytischer Perspektive schützt ein auf Assimilation gerichtetes Entgegenkommen rassistischer Personen, hier das Ablegen des Hijab, nicht vor Rassismus. »[...] bestimmte Wissensbestände in den Köpfen der Menschen« wirken weiterhin und rassifizieren Muslim:innen auch ohne Kopftuch, wenn auch zum Teil auf andere Weise.

Auch Asmah N.s Aussage richtet sich sowohl gegen die Thematisierung von antimuslimischem Rassismus als ›Islamkritik‹ als auch gegen die unterkomplexe Problematisierung von Rassismus als ›Hautfarbenrassismus‹. Ihre Argumentation stützt sich aber weiterhin auf die Praxis von Muslim:innen und fordert die Anerkennung von Differenz im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft ein. Sie setzt darauf, dass die Praxis von Muslim:innen verstanden und anerkannt wird, sodass diese frei entscheiden können, ob sie ein Kopftuch tragen oder nicht. An diesem Punkt unterscheiden sich die Argumentationen der beiden Diskutierenden: Während Fatouma K. das innermuslimische Verhältnis als diverses und intersektional diskriminiertes anspricht, argumentiert Asmah N. in Richtung des hegemonialen Diskurses. Auch Fatouma K. spricht in diese Richtung, allerdings nicht, um für Verständnis und Anerkennung zu werben, sondern um zur Selbstreflexion aufzufordern. Ihre Argumentation fokussiert nicht die Praxis von Muslim:innen: Nicht die Differenz ist hier das Problem, sondern die Differenzierung, die als Rassifizierung problematisiert wird. Ohne die Unterschiede zwischen den Rassismen zu vernachlässigen, verwischt Fatouma K. also die den antimuslimischen Rassismus als ›Islamkritik‹ rechtfertigende Unterscheidung zwischen Hautfarbe und Kopftuch. Sie kann zwar das Kopftuch ablegen, wird aber weiterhin als Muslimin rassifiziert: Ob mit oder ohne Kopftuch, »bestimmte

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu Attia 2019.

Wissensbestände« werden andere Marker finden, sodass der antimuslimische Rassismus, wenn auch anders, so doch auch dann greift, wenn eine Frau das Kopftuch ablegt. Die Praxis von Muslim:innen (Kopftuch tragen oder ablegen) ist nicht ausschlaggebend, sondern der Rassismus (»bestimmte Wissensbestände«). Fatouma K. erteilt dem Versuch, »unsichtbarer [zu] werden« als unmögliches Unterfangen eine Absage, weil Rassismus nicht als Reaktion auf die Praxis rassistischer Personen zu verstehen ist. Die Reflexion ihrer eigenen Hypervisibilität trägt vor dem Hintergrund ihres situierten Wissens, das auf die reflektierte Erfahrung von gegendar-tantimuslimisch-antisemitischem Rassismus zurückgreift, dazu bei, die in der Diskussion angeführten Unterwerfungspraktiken von vornherein zum Scheitern zu verurteilen und zu der widerständigen Schlussfolgerung zu gelangen: »Ich möchte mich nicht davon bestimmen lassen.«

**»Also (.) manchmal ist es wirklich gu::t, wenn ein anderer (.) für einen spricht.«**

Aslı A. aus der ersten Gruppendiskussion gibt sich als säkular zu erkennen. Sie ist als türkische Frau markiert und obwohl sie nicht religiös ist, teilt sie die Erfahrung, als Muslimin adressiert zu werden. Auch sie ist von antimuslimischem Rassismus, wenn auch auf andere Weise als Hijabis oder praktizierende Muslim:innen, betroffen. Sie lebt wie Gülçin D. als Nachfahrin von türkischen Eingewanderten in Deutschland und versteht sich als Teil der Gesellschaft. Ihre antimuslimische Rassismuserfahrung lässt einen anderen Umgang mit dem Sicherheitsdiskurs zu, gerade weil sie sich als »säkular« positioniert und dennoch als ›Muslimin‹ adressiert wird. Trotz ihres differenten Orientierungsrahmens zu Gülçin D. kann sie sich mit dem gemeinsamen »wir« im Raum identifizieren und wird von den anderen Diskussionsteilnehmer:innen zwar ambivalent, aber doch als säkulare Muslimin angesprochen. Aslı A. teilt die Erfahrung: »man wird automatisch als Bedrohung angesehen«. Gülçin D. kann ihr Schmunzeln jedoch nicht verbergen angesichts der Selbstrepräsentation nicht nur als säkulare, sondern darüberhinaus als nicht-religiöse Muslimin. Die Art und Wei-

se, wie beide dieses Thema behandeln, zeigt, dass sich ihre Erfahrungswerte an diesem Punkt kreuzen und doch wieder auseinander laufen: Die Bedeutung der Adressierung und der Umgang damit und mit ihrem (vermeintlichen) Muslimischsein wird mehrstimmig geführt und enthält in dieser Sequenz Konfliktpotential.

Gülçin D. weist Aslı A. auf die Rolle ihres säkularen Verbandes hin, der zunächst im Sinne des Berliner Neutralitätsgesetzes argumentierte und deren Mitglieder als Kronzeug:innen für ein Kopftuchverbot gehörten wurden. Aslı A. bedauert die ehemalige Position ihres Verbandes (»Das war vor meiner Zeit«), weil sie zum Schaden muslimischer Frauen führte, die Kopftuch tragen. Sie steht an der Seite von Hijabis, wie sie sagt, und wünscht sich mehr Aktivismus gegen das Verbot. Das Ziel, der institutionellen, intersektionalen Diskriminierung zu begegnen, trennt und verbindet beide: Aslı A. sagt, dass sie sich mehr »Gegenwind« von muslimischen Verbänden wünscht, um gegen »künstlich erzeugte Debatten« zu argumentieren. Sie spricht hier zwar ein religiös-markiertes Thema und die Verbände als religiöse an, meint aber nicht die Religion, sondern die Religiösisierung der »Debatten«, weswegen sie sie als »künstlich erzeugt« attribuiert. Aslı A. diskutiert ›Religion‹ in einem anderen, nämlich säkularen Kontext. Sie vermisst einen »gesellschaftlichen Aufschrei seit dem Bekanntwerden der NSU-Verbrechen«, wenn ein »Zusammenhang zwischen Burkaträgerinnen und Terrorismus [...] erzeugt« oder »geflüchtete Muslime pauschal [als] Gruppenvergewaltiger« bezeichnet werden. Als Vorbild dient ihr die Aktion »Berlin trägt Kippa«. Sie verschiebt den Fokus, indem sie Widerstand gegen antimuslimischen Rassismus in jenen gegen andere Rassismen einbettet. Die Aufforderung der Vertreterin eines säkularen Verbands, gerichtet an die anwesenden Vertreter:innen religiöser Verbände, erscheint deswegen widersprüchlich, ist jedoch gemäß ihres eigenen Orientierungsrahmens stimmig: »Also die Kampagne äh Kontra Neutralitätsgesetz ist (.) äh (.) irgendwie (.) ä:hm muss belebt werden und da äh (.) zählen wir auch so n bisschen auf auf @eure Unterstützung@.«

Dieser Rahmung des Themas widerspricht Gülçin D. vehement. Sie weist Aslı A.'s Aufforderung zurück, dass sich Muslim:innen deutlicher in der Öffentlichkeit kritisch äußern sollen. Sie verengt den durch As-

li A. geöffneten Aktionsradius wieder und kehrt zum Ausgangspunkt der Diskussion zurück, dem Kopftuchverbot. Dieses schöpft aus einem hegemonialen Wissen über sie als praktizierende Muslimin, das ihrem eigenen Wissen über sich und ihre Praxis entgegensteht. Sie spricht aus eigener Erfahrung und perspektiviert das politische Thema in seiner persönlichen Bedeutung für sie als Hijabi. Das unterscheidet ihre Situation grundsätzlich von jener Aslı A.s. Gülçin D.s Argumentation zielt darauf, ihre muslimische Perspektive als direkt Betroffene sichtbar zu machen und zu stärken und gleichzeitig jene in die Verantwortung zu nehmen, die säkular-muslimisch sind und kein Kopftuch tragen. Aslı A. behandelt das »Neutralitätsgesetz« als Thema, das in einem Zusammenhang mit anderen Themen steht, die der politischen und zivilgesellschaftlichen Positionierung und Aktion bedürfen. Für Gülçin D. dagegen stellt das Kopftuchverbot kein abstraktes Thema dar, vielmehr betrifft sie das Verbot direkt und hat konkrete Konsequenzen für ihr eigenes Leben. Obwohl säkular und religiös in der Regel keine Gegensätze sind, bezieht sich Gülçin D. aufgrund der sichtbar gelebten religiösen Praxis auf einen anderen Orientierungsrahmen als Aslı A. Beide deuten das Verbot vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen, von jener der anderen an diesem Punkt sich unterscheidenden Erfahrungen und Positionierungen. Beide fordern Unterstützung von den jeweils anderen ein, die Begründung und die Adressierung fällt aber entgegengesetzt aus: Während Aslı A. die muslimischen Verbände auffordert, bei »Kampagnen« mitzumachen, um sie zu »beleben«, wünscht sich Gülçin D. als direkt vom Verbot betroffene Hijabi solidarische Unterstützung. Mehr noch, sie sagt: »Also (...) manchmal ist es wirklich gu:t, wenn ein anderer (...) für einen spricht..«

Als Hijabi hat Gülçin D. »auf ganz vielen Diskussionsforen« gesprochen, aber: »[W]enn ich mich eben gegen das Neutralitätsgesetz als Musli::min ausspreche, dann kommt das bei den Leuten ga:nz anders an, als, wenn da eine: (...) äh Sabine sitzt, die (...) eben im Sinne der Neutralität das sagt.« Wenn sie sich für ihr Recht einsetzt, das Kopftuch zu tragen, wird das dahingehend interpretiert, dass Muslim:innen »Druck« ausüben, womit das Bedrohungsszenario bestätigt wird: »Also es sind die radikalen Muslime: die wollen eben, dass alle Frau-

en ein Kopftuch tragen und seht ihr, sie sind auch gegen die Neutralität unseres Staates (.) und da fängt ja schon die Islamisierung an und so.« Gülçin D.s Einsatz für ihr Recht, Kopftuch zu tragen, wird im Sicherheitsdiskurs als Gefahr für die Gesellschaft umgedeutet. Einerseits werden Muslim:innen ununterbrochen genötigt, zu gewissen Themen Stellung zu beziehen. Andererseits werden sie nicht gehört und ihre Antworten antimuslimisch umgedeutet. Einen Ausweg aus diesem Dilemma sieht Gülçin D. darin, dass Verbände für Muslim:innen sprechen, die nicht direkt betroffen sind, aber mit denen es partielle Übereinstimmungen gibt, nämlich einerseits säkular-migrantische und andererseits christliche Verbände. Diesen Einwand hört Aslı A. nicht, da ihr Orientierungsrahmen ein anderer ist.

Beide sprechen aus der Erfahrung einer rassifizierten muslimischen Frau, die eine trägt Kopftuch, die andere nicht. Insofern unterscheiden sich ihre Rassismuserfahrungen an diesem Punkt. Gülçin D.s Intervention zielt darauf, die Perspektive von Hijabis zu stärken und gleichzeitig vor dem Hintergrund ihrer Erfahrung die Aufforderung zurückzuweisen, sich als Muslim:innen in dieser Frage mehr zu engagieren. Vor dem Hintergrund ihres situierten Wissens als Hijabi ist ihr Engagement gegen das Kopftuchverbot kontraproduktiv. Indem Gülçin D. nur an dem Argument von Aslı A. anknüpft, das für sie als Hijabi relevant ist, verschiebt sie die Aufforderung zu allgemeinem gesellschaftlichem Engagement hin zu einer eindringlichen Bitte um Unterstützung in einer Sache, in der sie als betroffene Person nicht am Diskurs partizipieren kann, weil sie nicht gehört wird. Vor Gülçin D.s Erfahrungshintergrund ist die Verschiebung nachvollziehbar, weil sie ihre Situation als Dilemma erlebt: Musliminnen sehen sich als direkt und gravierend von antimuslimischem Rassismus Betroffene permanent gezwungen, für ihre Rechte zu kämpfen und Stellung zu beziehen. Auf ihre Argumente wird aber nicht eingegangen: Weder ihre wiederholten Erklärungen, dass sie aus anderen als den vermuteten Gründen Kopftuch tragen, noch, dass sie selbst entscheiden wollen, ob sie es tragen oder nicht, erhalten Resonanz. Gülçin D. erlebt nun in der Gruppendiskussion wieder, dass ihre Interessen ins Leere laufen. Sie selbst geht ebenfalls nicht auf Aslı A.s Argumentation ein, sodass

die persönliche Not der einen dem politischen Anliegen der anderen gegenübersteht. Beide knüpfen zwar aneinander an und bestätigen sich gegenseitig in der Notwendigkeit, das Ziel zu erreichen (das Kopftuchverbot abzuschaffen), reden aber letztlich doch aneinander vorbei, indem sie nicht auf die Argumente der jeweils anderen eingehen, sondern ihre eigene Strategie verfolgen.

Viola E. versucht sich wiederholt in die Diskussion einzubringen, die von langen Redebeiträgen geprägt ist. Schließlich unterbricht sie und sagt:

»Ich muss mal ganz kurz was, auch wenn=es vielleicht nicht direkt dazu gehört, was sagen. Weil es immer heißt gegen Neutralitätsgesetz. Ich finde es fängt schon bei den Begriffen an. Ähm das klingt so, wie man ist gegen Neutralität. Natürlich sind wir ja für Neutralität. Aber, hier gehts nicht um Neutralität, sondern hier gehts um Berufsverbote.«

Asli A. unterbricht zweimal: »von Frauen« und »Berufsverbote, von denen Frau=Frauen betroffen sind«, beim zweiten Mal fällt ihr wiederum Gülçin D. ins Wort: »Hauptsächlich muslimische Frauen«, woraufhin Viola E. sagt: »Genau. Diskriminierung von Frauen..« Alle drei betonen also, dass das Berufsverbot nur Frauen diskriminiert. Während es Gülçin D. wichtig ist, zu betonen, dass es sich »[h]auptsächlich [um] muslimische Frauen« handelt, belassen es Asli A. und Viola E. bei der gegenderten Problematisierung.

Die unterschiedlichen Deutungen der drei an dieser Sequenz beteiligten Diskussionsteilnehmerinnen stehen im Zusammenhang mit ihren aktuellen Erfahrungen mit dem Kopftuchdiskurs. Weder Asli A. noch Viola E. teilen die Erfahrung von Gülçin D., nämlich *als* Hijabi diskriminiert, missgedeutet und ausgeschlossen zu werden. Indem auch Viola E. Gülçin D. korrigiert und ihr sagt, welche Begriffe angemessen sind und verwendet werden sollen, bestätigt sie Gülçin D.s These, wonach Musliminnen mit Hijab nicht gehört werden. Für sie als Kopftuch tragende Person stellt das Gesetz ein Kopftuchverbot dar. Gülçin D. fordert sowohl eine sprachliche Konkretisierung des Verbots, die Hijabis als Betroffene im Blick behält, als auch eine effektive Unterstützung

zur Erlangung ihrer Rechte ein. In diese Diskursivierung sind Aslı A. und Viola E. nicht als direkt beteiligte Personen eingeschlossen, vielmehr fordert eine direkt Betroffene von ihnen solidarisches Handeln ein. In dieser Sequenz bleibt diese allerdings aus, sodass Gülçin D.s Ohnmachtsgefühl, das aus den »ganz vielen Diskussionsforen« resultiert, aktualisiert und bestätigt wird. Sie wird selbst von jenen nicht gehört, die das gleiche Ziel verfolgen wie sie. Ihrer Erfahrung nach ist es manchmal »besser [...], wenn nicht die muslimischen Verbände (.) sich [zu bestimmten Themen] aussprechen«, sondern sich zurückhalten und anderen das Feld überlassen, die für ihr Anliegen, das sie direkt betrifft, eintreten. Trotz gemeinsamen Ziels ist aus jeder der drei Perspektiven die Diskussion zum Kopftuch-/Berufsverbot indes gescheitert.

### **»guck mal du bist aus einer anderen Generation«**

In der ersten Gruppendiskussion fließen Migrationserfahrung sowie Alter und Generation in die Reflexion des erlebten antimuslimischen Rassismus ein. In der bereits erwähnten und im Zusammenhang mit gegendertem antimuslimischem Rassismus diskutierten Sequenz beschreibt Rahman F., dass er als Vorstand einer Gemeinde nachbarschaftlichen Konflikten durch Dialog begegnen möchte. Er plädiert dafür, Bürger:innen die medial geschürte Angst vor Muslim:innen zu nehmen, auf sie zuzugehen und sie für sich zu gewinnen. In seinen Ausführungen erscheinen in der Gegenüberstellung zur »Zielgruppe [...] Bü::rger« Muslim:innen nicht als Bürger:innen, sondern als Eingewanderte. Das korrespondiert mit seiner persönlichen Positionierung; ob sie auch jene seiner Gemeinde spiegelt, wissen wir nicht.

Gülçin D. überzeugt der Vorschlag zum Dialog nicht. Ihr zufolge machen die Gemeinden das schon seit Jahren mit wenig Erfolg. Gülçin D. betont, dass sie ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft nicht beweisen muss: Sie ist hier geboren und verdient die gleichen Rechte wie alle anderen auch. Der Beweispflicht setzt sie die Forderung entgegen, als Teil der Gesellschaft anerkannt zu werden. Sie begründet ihre Rechte hier mit einem Argument, das die Lebenssituation der ›ersten Generation‹ nicht mit einbezieht, sodass diese in der so begründeten Forde-

rung nach Anerkennung unberücksichtigt bleiben. Gülçin D.s und Rahman F.s Erwartungen an die Gesamtgesellschaft und ihr Umgang damit knüpfen an ihren unmittelbaren eigenen Erfahrungen an. Gülçin D. möchte sich nicht (mehr) von bestimmten Bildern über Muslim:innen distanzieren oder Nicht-Muslim:innen aufklären, sondern sich als gleichberechtigte Muslimin dann äußern, wenn es ihr angemessen erscheint. Sie nimmt Bezug auf die Unterscheidung von Eingewanderten nach Generationen: Im Gegensatz zu Rahman F. (erste Generation) ist sie hier geboren (x'te Generation). Sie erklärt ihm: »[G]uck mal du bist aus einer anderen Generation. Du bist aus der Generation, die als (1) GASTarbeiter gekommen ist.« Gülçin D. zählt Rahman F. zu den älteren »Gastarbeiter:innen«. Gemäß ihrer eigenen Familiengeschichte korrespondieren Alter und Einwanderungsgeneration mit politischem und persönlichem Migrationskontext. Gülçin D. unterscheidet die Deutungen zu und Umgangsweisen mit dem antimuslimischen Rassismus vor dem Hintergrund der jeweiligen Zugehörigkeit zur Gesellschaft: »hier geboren« versus »gekommen«. Die Differenz zwischen sich und ihren (Groß-)Eltern dient ihr dabei sowohl als Muster, das sie auf die Adressierung von Rahman F. anwendet, als auch als Erfahrungsdifferenz, die sie – aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer anderen Migrationsgeneration – als die Erfahrenere (»guck mal«) von ihnen beiden im Umgang mit der Migrationssituation auszeichnet. Als »hier geboren[e]« hebt sich Gülçin D. im Verhältnis zu Rahman F. mehrfach (Gender, Position, Alter, Generation) hervor: »Herr Sheikh abi [...] guck mal«.

Rahman F. unterbricht Gülçin D.: Er ist als Student nach Deutschland gekommen (»nein, nein, ich bin Student als=als Student«), ihn als »Gastarbeiter anzusprechen ist demnach inkorrekt. Der intersektionalen Selbst- und Fremd-Positionierung fügt Rahman F. durch Klasse ein weiteres Differenzverhältnis zwischen den Diskussionsteilnehmer:innen hinzu. Im Unterschied zur Thematisierungsweise der anderen Differenzverhältnisse ist diese jedoch im bundesdeutschen Islamdiskurs recht jung und trifft ins Zentrum des Sicherheitsdiskurses. Die Markierung »arabischer Student« unterscheidet sich von jener »türkischer Arbeitsmigrant«, wird aber in der Diskussion nicht aufgegriffen; Rahman F.s Einwurf bleibt insgesamt ohne Resonanz. Interessanterweise wirft

er weder seinen Beruf noch seine Position in der Gemeinde in die Waagschale, auch Gender und Alter nutzt er hier nicht, um seiner Zurücksetzung (»guck mal«) zu begegnen. Gülçin D. lässt sich nicht bremsen und führt ihre Argumentation fort, wie weiter oben bereits ausgeführt. Rahman F. kann erst an der Diskussion partizipieren, als er den Faden wieder aufgreift und seine Überlegungen zum eingangs erwähnten Nachbarschaftskonflikt weiterführt. Im Austausch über die Probleme, die sich ihnen als Muslim:innen stellen, können er und Gülçin D. wieder mit einem gemeinsamen Ziel vor Augen diskutieren. Ihre unterschiedlichen Positionen werden hier zwar auf unterschiedliche Positionierungen im intersektionalen Gefüge des antimuslimischen Rassismus zurückgeführt, flankieren aber nur die Diskussion und führen letztlich nicht dazu, entlang von Intersektionen Differenzen festzuschreiben.

### **»Manchmal ist es ein Privileg sogar nicht hier geboren zu sein.«**

Die unterschiedlichen Deutungen von Menschen, die erst als Erwachsene nach ihrer Migration Rassismuserfahrungen machen, und jenen, die bereits damit großgeworden sind, kommen auch in der dritten Gruppendiskussion zur Sprache. Hassan M., der einzige nicht in Deutschland sozialisierte Teilnehmer in dieser Gruppendiskussion, beschreibt, dass er an seinem eigenen Verhalten im öffentlichen Raum einen Unterschied bemerkte zwischen seiner Kindheit und Jugend in einem arabisch-sprachigen Land und seinem Leben als Student in Deutschland heute. Er fühlt sich unwohl<sup>11</sup>, wenn er öffentlich ein arabisches Buch liest. Hassan M. reflektiert, dass der antimuslimische Rassismus dazu führt, dass er sichzensiert und bestimmte Orte und Situationen meidet, um sich zu schützen. Er unterwirft sich also dem Diskurs, aber nicht, indem er sich assimiliert, sondern indem er seine Lektüre und seine Mobilität einschränkt. Die anderen Diskussionsteilnehmer:innen knüpfen mit eigenen Erzählungen an seine Schilderung an. Im Unterschied zu den anderen führt er jedoch die Differenz zwischen seinem

---

11 Zur emotionalen Dimension von Rassismuserfahrungen anhand dieser Sequenz: Keskinkılıç 2021 i.E.

Verhalten vor und nach der Migration an. Er hat heute in manchen Situationen das irritierende Gefühl, nicht mehr er selbst sein zu können. Sein Erfahrungswissen aus einem anderen gesellschaftlichen Kontext ist ihm noch präsent. Leyla L. dagegen ist mit dem antimuslimischen Rassismus aufgewachsen. Sie verbindet das Lesen in der Öffentlichkeit mehr mit dem Gefühl der Scham und der Angst – Gefühle, die ihr Verhältnis zur deutschen Gesellschaft ausdrücken. Das wiederum überrascht Hassan M.: »echt?« In einer anderen Sequenz gesteht er, dass er erleichtert ist, nicht in Deutschland aufgewachsen zu sein: »Manchmal ist es ein Privileg sogar nicht hier geboren zu sein.«

Leyla L. spricht darüber, was die alltägliche Erfahrung von Rassismus mit Menschen macht, die davon unmittelbar betroffen sind. Einerseits freut sie sich, dass sie selbst und viele andere es schaffen, sich davon nicht allzu sehr beeinträchtigen zu lassen: »Krass ja, ma'sha'alla, was wir so alles erleben so und was wir so durch den Tag tragen (.) und krass- el'hamd'u'llah, dass ich so heil- dass ich noch so glücklich bin so.« Ihre Freude gründet jedoch nicht auf einer Verharmlosung der Dinge, die »wir so durch den Tag tragen«. Sie betont: »[D]iese Schwe::re oder diese Last, die wir auf unseren Schultern tragen, die ist doch nicht norma::l.« Angesichts dessen und »im Umkehrschluss« ist sie dann doch »auch ein bisschen stolz«, dass sie nicht zerbricht und sogar »glücklich« sein kann. Diese Möglichkeit führt sie darauf zurück, vergessen und verdrängen zu können: »[I]ch frag mich natürlich, ob ich das- (.) ob das einfach (.) passiert, dass ich es vergesse oder ob das vielleicht auch irgendwie: m: ob es 'n unbewusster Prozess ist, um es immer wieder zu verdrängen.« Einerseits ist es hilfreich, vergessen und verdrängen zu können, denn so kann sie »heil« bleiben und »glücklich« sein. Andererseits ist ihr das nicht geheuer, sie sieht »natürlich«, dass »voll viele Menschen aus unserer Community« psychisch darunter leiden, »kaputt« gehen und »mit so Sachen nicht umgehen können«. Sie resümiert: »[E]s zieht nicht an uns vorbei.« Fatouma K. bestätigt die »psychische Dimension« von Rassismuserfahrungen: »[E]s gibt halt auch Leute, die diesem Druck nicht standhalten können und (.) und die nicht eine Überlebensstrategie finden (.) und dann in der Resigna-

tion verharren, vielleicht es auch schaffen wieder rauszukommen und es immer so ein Pingpong-Ding ist.«

Hieran knüpft Hassan M. an. Er leitet seine Ausführungen mit der Frage ein, ob seine Vermutung zutrifft, dass er als einziger nicht in Deutschland geboren und aufgewachsen ist. Das bis zu diesem Zeitpunkt eine Stunde währende Gespräch und insbesondere die letzten Ausführungen haben ihn zu dieser Schlussfolgerung verleitet, die von den anderen bestätigt wird. Die zunehmend persönlicher und reflexiver ausfallenden Redebeiträge verdeutlichen die sich ständig neu formierenden Konstellationen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den Beteiligten. Hier ist es nun die Frage nach den Möglichkeiten der emotionalen und psychischen Verarbeitung von Rassismuserfahrungen vor dem Hintergrund des Nicht\_Aufwachsens in einer rassistisch strukturierten Normalität.

Hassan M. kann auf ein anderes Selbstbild zurückgreifen als die anderen Diskussionsteilnehmer:innen. Es beruht auf seiner biographischen Erfahrung, einer Gesellschaft, hier seines Geburtslandes, selbstverständlich anzugehören. Rassismuserfahrungen be\_treffen ihn nun auch, aber berühren ihn auf andere Weise: Sie sind ihm präsent und irritieren sein Selbstkonzept. Die Herausforderung, sich selbst permanent »aus der Perspektive der anderen« zu evaluieren, ist ihm neu. Die Scham, von der Leyla L. im Zusammenhang mit der öffentlichen Lektüre spricht, das Vergessen und Verdrängen der »schweren Last«, auch Fatouma K.s Ausführungen zu Überlebensstrategien und der Resignation thematisieren ihr Verhältnis zur weißen Gesellschaft. Auch ihr Selbstverhältnis ist daran orientiert, sie sprechen als (marginalisierte) Deutsche. Hassan M. greift auf einen anderen Erfahrungshintergrund zurück. Im Unterschied zu den hier Aufgewachsenen erinnert Hassan M.s Irritation ihn daran, dass er mit einer Situation konfrontiert ist, die ihn aus der Gesellschaft heraushalten will: »Am Ende sozusagen ich bin Outsider (.), ich gehöre nicht dazu..«

Er sagt »Outsider« und nicht »Ausländer«, denn selbst der deutsche Pass, wie die Diskussionsteilnehmer:innen später feststellen, ändert nur graduell etwas an ihrem Selbstverhältnis angesichts von Rassismuserfahrungen. Seine Erfahrung von Nicht-Zugehörigkeit gepaart

mit der Erinnerung an eine zwar zurückliegende, aber dennoch seinerzeit selbstverständliche Zugehörigkeit lässt ihn mit anderen Gefühlen zurück. Er kann sich an seiner Erinnerung orientieren und vor diesem Hintergrund die aktuelle Situation als neue Herausforderung reflektieren. Sie erschüttert weder sein Selbstbild grundlegend noch lässt sie ihn (zu diesem Zeitpunkt) daran zweifeln, den aktuellen Zustand überwinden zu können. Die Erfahrung von Nicht-Zugehörigkeit der hier Sozialisierten gründet dagegen auf einem Widerspruch zwischen ihrem Gefühl von Zugehörigkeit und ihrer Adressierung als fremd. Ihre Reflexion nimmt die »Story of our Life« als ambivalent in den Blick. Hassan M. ahnt, dass diese Positionierung ihm ebenfalls bevorsteht und wird darin von Asmah N. bestätigt. Niemand in der Gruppe kommt auf die Idee, dass die unterschiedlichen Gefühle und Deutungen mit individuellen oder kulturellen Eigenschaften zu tun haben könnten, wie dies in hegemonialen Kontexten rassifizierend üblich ist.

In der weiter oben geschilderten Perspektivierung ergänzen Hassan M. und Asmah N. sich in der Aufzählung von Situationen, in denen sie sich angesichts des Sicherheitsdiskurses selbst führen. Hassan M. berichtet von seinen Versuchen, »unsichtbarer [zu] werden« und dass sich das »so falsch« anfühlt. Die Spannung bezieht sich auf sein altes im Vergleich zu seinem neuen Leben, die Selbstführung ist (noch) nicht internalisiert und zu seiner Normalität geworden. Er kann (noch) unterscheiden zwischen einem Verhalten, das sich für ihn selbst richtig anfühlt im Unterschied zu einem, das ihn mit einem Fremdbild konfrontiert, dessen mögliche Affirmation er reflektieren und dessen konkreten Gefahren aus dem Weg gehen muss. Der sicherheitspolitisch aufgeladene, rassistische, gesellschaftliche Kontext versetzt ihn in Unsicherheit im doppelten Sinne: Er verunsichert ihn emotional angesichts des Abgrunds zwischen Selbst- und Fremdbild und er gefährdet seine bürgerliche Unbescholtenseit, denn ein arabisch lesender junger Mann passt in das Profil eines ›Gefährders‹.<sup>12</sup> Die hier sozialisierten Diskussionsteilnehmer:innen orientieren ihre Reflexion dagegen ausschließlich an der Differenz zwischen Selbst- und Fremdbild, die ihnen ein Leben

---

12 Darauf wird im Abschnitt *Ent\_Solidarisierung* näher eingegangen.

lang bekannt ist und als solche unterschiedliche Kontextualisierungen kennt, jedoch keine selbstverständliche Zugehörigkeit zu jener Gesellschaft, in der sie ihren Lebensmittelpunkt haben. Sie kommentieren den Unterschied zwischen jenen, die anderswo aufgewachsen sind und auf andere Selbstbilder zurückgreifen können und ihnen selbst, die in einer *weißen* Dominanzgesellschaft, die sie als fremd diskursiviert, groß geworden sind. Sie können Hassan M.s Situation nachvollziehen, wenn sie sie mit eigenen Reiseerfahrungen im Rahmen eines Auslandsstudiums etwa vergleichen oder die Erfahrungen von Familienangehörigen und Freund:innen zitieren. Tasnim J. kommentiert: »Ganz ehrlich, irgendwie bin ich schon ein bisschen neidisch so.«

Hassan M. ist selbst eingewandert, gehört aber einer anderen Altersgruppe an als Rahman F. aus der ersten Gruppendiskussion, der ebenfalls zu Studienzwecken einreiste. Zwischen ihren Migrationen liegen indes Jahrzehnte. Beide gehören zwar vor dem Hintergrund der Kategorisierung der deutschen Migrationsforschung biographisch der gleichen ›Migrationsgeneration‹ an, aber unterschiedlichen Altersgenerationen. Auch Mohamed B. aus der ersten Gruppendiskussion ist im gleichen Alter wie Hassan M. und vor nicht allzu langer Zeit als Jugendlicher nach Deutschland eingewandert. Im Disput zwischen Gülçin D. und Rahman F. stimmt Mohamed B. teils Gülçin D. zu, die seinem Alter näher ist, andernteils Rahman F., der wie er auf eine eigene Migrationserfahrung zurückblickt. Auch Mohamed B. fordert Gleichberechtigung als hier lebender Bürger und weist die Verantwortung für die ›Ängste‹ der *weißen* Gesellschaft zurück. In der dritten Gruppendiskussion besteht ein Konsens darüber, dass rassifizierte Personen nicht verantwortlich für Rassismus sind, hier unterwirft sich auch Hassan M. nicht dieser Anrufung. Unterwerfung und Widerstand angesichts der Adressierung als bedrohlich fremd wird in den Diskussionen also vor dem Hintergrund vielschichtiger und sich in konkreten Situationen immer wieder neu intersektional kreuzender Positionierungen und Selbstidentifizierungen unterschiedlich verhandelt. Die Komplexität des antimuslimischen Rassismus und der damit verwobenen politischen, gesellschaftlichen, biographischen und persönlichen Dimensionen sowie die Vielfalt an damit einhergehenden

Konstellationen hat changierende Positionierungen auch aufgrund des Zusammenspiels verschiedener Macht- und Differenzverhältnisse zur Folge, die wiederum zu lebendigen Gesprächsdynamiken und unterschiedlichen Allianzen und Strategien führen.

## **Ent\_Solidarisierung**

In allen Gruppendifiskussionen wird auf das gesellschaftliche Misstrauen gegenüber ›Muslim:innen‹ Bezug genommen. Der Sicherheitsdiskurs produziert ein Klima der Verdächtigung und Grenzziehung, das auch das Verhältnis innerhalb der Community berührt. (Als) Muslim:innen (Markierte) werden implizit oder explizit aufgefordert, sich zu ›muslimischen‹ Gewalttaten bzw. zu Aussagen und Handlungen anderer (als) Muslim:innen (Markierter) zu positionieren. Zudem sehen sie sich in alltäglichen, beruflichen und zivilgesellschaftlichen Zusammenhängen dazu angehalten, Kontakte jeglicher Art daraufhin zu überprüfen, ob diese Personen oder Gruppierungen berühren, die unter Beobachtung stehen, um nicht selbst unter Verdacht zu geraten. Insbesondere der Verfassungsschutzbericht übt als sicherheitspolitisches Instrument nicht nur direkt, sondern auch indirekt Einfluss auf die muslimische Bevölkerung aus. Organisationen, die dort erwähnt werden, erfahren einschneidende Sanktionen, und zwar auch dann, wenn sie lediglich unter Beobachtung stehen. Nicht im Verfassungsschutzbericht erwähnt zu werden, bleibt trotzdem nicht folgenlos: Zum einen kann sich dies jederzeit ändern, zum anderen besteht die Gefahr, wegen der sogenannten Kontaktshuld Restriktionen zu erfahren. Insofern operiert der Verfassungsschutz an der Schnittstelle von Disziplinarmacht und Gouvernementalität. Im Kontext von Selbstführung gibt er ein eindrückliches Beispiel dafür, wie (als) Muslim:innen (Markierte) die Perspektive des hegemonialen Sicherheitsdiskurses einnehmen und sich in seinem Sinne selbst führen. Zwang und Strafe greifen (noch) nicht, sondern die institutionellen und strukturellen Rahmen von Beobachtung und Misstrauen führen dazu, dass sich (als) Muslim:innen (Markierte) selbst und gegenseitig disziplinieren und

kontrollieren, indem sie ihr Verhalten und ihre Zusammenarbeit am Sicherheitsdiskurs ausrichten. Die Vorwegnahme der Sanktion führt dazu, dass die Sanktion nicht mehr nötig wird, weil sie schon im Vorfeld greift.

Dennoch sind die Diskussionsteilnehmer:innen dem Sicherheitsdiskurs nicht ausgeliefert. Unterwerfung ist nicht die einzige und vorrangige Praxis: Sie ringen um Differenzierung, handeln aus, mit wem es möglich ist, solidarisch zu sein und mit wem nicht, ohne sich selbst und die eigene Gemeinde allzu sehr in Gefahr zu bringen. Zum einen gibt es eine chronologische Abfolge, der zufolge Solidarität auf Entsolidarisierung folgt. Zum anderen analysieren die Diskussionsteilnehmer:innen, warum sich überhaupt die Frage nach Ent\_Solidarisierung stellt, wenn ›wir‹ ohnehin divers sind und alle ›Muslim:innen‹ potentiell in Verdacht geraten und unter Beobachtung stehen. Tatsächlich deutet sich in der Dynamik der Gespräche selbst eine gelebte Praxis der Solidarisierung und des Widerstands gegen allzu große Vereinnahmung ab. Diese ist weder harmonisch noch zielt sie auf Übereinstimmung, sondern schöpft aus der gemeinsamen Erfahrung, als Bedrohung adressiert zu werden und auch aus der Unklarheit der Kriterien. Da lediglich die (vermutete) Religionszugehörigkeit zum Islam als Kriterium sicher ist, vermag es die essentialistische und homogenisierende Ansprache, ›Muslim:innen‹ trotz (teils erheblicher) Differenzen an diesem Punkt zu vereinen, sodass sie füreinander einstehen.

Die Solidarisierung äußert sich in den Reflexionen der Beteiligten. Sie greift auf die Erfahrungen anderer ›Muslim:innen‹ zurück und wird durch eigene Perspektiven ergänzt. Die Diskussionsteilnehmer:innen tauschen sich über die Erfahrung mit dem Sicherheitsdiskurs aus und erschaffen damit einen Raum, in dem das Problem intern verhandelt und aus verschiedenen Blickwinkeln diskutiert wird. Deutlich wird, dass die Frage nach einer möglichen Ent\_Solidarisierung weniger vor dem Hintergrund der eigenen Einschätzung zur politischen, gesellschaftlichen oder religiösen Ausrichtung eines potentiellen Kooperationspartners diskutiert wird als auf Basis der Vorsicht vor einem Kontaktshuldvorwurf. Die Notwendigkeit, sich selbst und die eigene Organisation zu schützen, durchkreuzt die Solidarität als Community,

der Gemeinschaft als Muslim:innen, in der füreinander eingestanden und solidarische Werte miteinander gelebt werden. Dabei treten ambivalente Positionierungen und Handlungsspielräume mit Blick auf gemeinsame Visionen für eine muslimische Agency an den Tag.

In den Gruppendiskussionen werden Risiken, Chancen und Herausforderungen (öffentlich vernehmbarer) Solidaritätsbekundungen mit anderen Muslim:innen kritisch reflektiert. Insgesamt scheint für die Diskussionsteilnehmer:innen solidarisches Handeln und manchmal sogar eine Solidaritätsgeste kein leichtes Unterfangen zu sein, könnten sie doch im öffentlichen Raum missgedeutet werden oder den sich Solidarisierenden und ihrem Anliegen schaden. Die allgemeine Stimmung von Bedrohung, Verdacht und Unsicherheit dringt in den Diskussionsraum ein und fordert die Sprechenden dazu auf, sich zu positionieren und das eigene Handeln angesichts des Bedrohungsszenarios zu legitimieren. Die Erfahrung, für das Verhalten anderer ›Muslim:innen‹ zur Rechenschaft gezogen zu werden, wird jeweils vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen perspektiviert, kommentiert und bewertet. Insofern hängt die Ent\_Solidarisierung zwischen verschiedenen muslimischen Gruppierungen mit ihrem Antwortverhalten auf ihre hegemone Adressierung und der ihnen zugewiesenen bzw. verwehrten Verantwortungsübernahme gegenüber der Gesamtgesellschaft zusammen<sup>13</sup>. Die Unterwerfung unter das Eine kann als Widerstand gegen das Andere gedeutet werden und entsprechende Effekte zeitigen. Das Changieren zwischen Ver\_Antworten und Ent\_Solidarisierung bringt jeweils neue Reflexionen und Entscheidungen hervor, die im konkreten Fall neu verhandelt werden, sodass – jedenfalls in unserem Sample – solidarisches Verhalten untereinander bzw. Unterwerfung unter den Sicherheitsdiskurs nicht bestimmten Personen oder Gruppierungen zugeordnet werden können: Beides wird gleichzeitig und in Relation zueinander konkret und kontrovers diskutiert, und häufig kommt es nicht zu rigorosen Positionen und eindeutigen Entscheidungen, sondern der Austausch über die verschiedenen Dimensionen und das Abwägen möglicher Folgen steht

---

13 Darauf wird im Abschnitt *Ver\_Antworten* näher eingegangen.

im Mittelpunkt. In den Diskussionen zeigt sich auch, wie ermüdend und letztlich unbefriedigend die Verhandlung von Ent\_Solidarisierung angesichts drohender Disziplinarmaßnahmen ist und welche Auswege daraus gesucht werden.

**»Verhaltens- (.) äh ra- Verfassungs- ä:h schutzbericht  
ist sozusagen unsere Verhaltensgrundlage oder  
unsere Aktionsgrundlage«**

Abdul I. ist Vertreter eines muslimischen Verbandes und nimmt an der zweiten Gruppendiskussion mit zwei weiteren Vertreter:innen anderer muslimischer Verbände teil, die ebenfalls in der Vergangenheit direkt von Praktiken der Sicherheitsbehörden betroffen waren. Er gibt zu bedenken, dass die Zusammenarbeit unter Muslim:innen angesichts zunehmender Verdächtigungen erschwert wird:

»Es gibt die Tendenz (.) ä:hm durch diesen Druck, der entsteht das machen dann Organisationen auch, ne, also indem sie dann einfach sagen ok Verhaltens- (.) äh ra- Verfassungs- ä:h schutzbericht ist sozusagen unsere Verhaltensgrundlage oder unsere Aktionsgrundlage, was ja klar ist wegen den Förderungsrichtlinien und so weiter.«

Der Verfassungsschutzbericht wirkt aus dieser Perspektive in mehrere Richtungen. Er ist ein Instrument des Staates, um unter Verdacht gestellte Gruppierungen zu beobachten. Diese werden nicht erst bei erwiesenem Fehlverhalten sanktioniert, sondern bereits die Erwähnung im Verfassungsschutzbericht zieht Sanktionen nach sich, die von der Beobachtung, über das Versagen öffentlicher Gelder bis hin zum Verlust der bürgerlichen Reputation reichen. Der Verfassungsschutzbericht wirkt jedoch auch nach innen hin. Zum einen in Gestalt des Unter-Beobachtung-Stehens der dort aufgeführten Gruppierungen, zum anderen wirkt das (Noch-)Nicht-unter-Beobachtung-Stehen bereits im Vorfeld: Mit einer der im Verfassungsschutzbericht genannten Personen oder Gruppierungen in Verbindung gebracht zu werden, kann dazu führen, selbst im nächsten Verfassungsschutzbericht aufgeführt zu werden, also der ›Kontaktschuld‹ bezichtigt zu werden. Das

bedeutet, dass staatliche Sanktionen drohen, sobald die Selbstführung versagt. Die Disziplinarmacht kann auch in der Gouvernementalität greifen, Zwangsmaßnahmen und Selbstführung bleiben in enger Verbindung bestehen.

Das hat zur Folge, dass es muslimische Gruppierungen gibt, die im Verfassungsschutzbericht nicht erwähnt sind und nicht beobachtet werden, und die dennoch aus Angst, der ›Kontaktschuld‹ verdächtigt und sanktioniert zu werden, andere Gruppierungen und Personen kritisch überprüfen, Kooperationen ablehnen und sich von Muslim:innen, die der Gefahr verdächtigt werden könnten, distanzieren. Die Praxis der gegenseitigen Überprüfung wird von Abdul I. nicht kritisiert; im Gegenteil, er kann sie gut nachvollziehen und hält sie für angemessen, »was ja klar ist«. Aus Angst, für die (vermuteten) Taten Anderer zur Rechenschaft gezogen zu werden, greift die Selbstführung und führt dazu, dass der Verfassungsschutzbericht als Maßstab für das eigene Verhalten innerhalb der Communities dient. Gouvernementalität wirkt, jedenfalls in diesem Kontext, nur in ihrer Interrelation zur Disziplinarmacht. Ohne Androhung von Sanktionen würde die gegenseitige Überprüfung und die Ausrichtung des eigenen Verhaltens an der drohenden Gefährdung der eigenen Gruppe nicht wirken. Abdul I.s Versprecher »Verhaltens- (...) äh ra- Verfassungs- äh schutzbericht« und die Beendigung seines Satzes »ist sozusagen unsere Verhaltensgrundlage oder unsere Aktionsgrundlage« reflektiert diesen Zusammenhang: Für muslimische Verbände und andere Zusammenschlüsse, aber auch für Einzelpersonen, ist der Verfassungsschutzbericht nicht lediglich ein Instrument staatlicher Führung, sondern auch ein Instrument der Selbstführung – eine Selbstführung, die zu Entsolidarisierung auch dann führen kann, wenn sie selbst anhand der Kriterien des Verfassungsschutzes nicht gerechtfertigt ist.

Die sicherheitspolitische Unterscheidung zwischen ›guten‹ und ›bösen‹ Muslim:innen im Zusammenhang mit der gubernementalen Strategie der Selbstführung hat den Effekt, dass Muslim:innen analog dazu vorgehen und muslimische Verbände nach dem gleichen Kriterium zu unterscheiden suchen. Fatouma K. aus der dritten Gruppendiskussion sagt, dass »mit bestimmten Gruppen nicht assoziiert [zu] werden«

die Chance bietet, zu den ›guten‹ Muslim:innen zu gehören und nicht in Ungnade zu fallen. Diese Einschätzung wird kontrovers diskutiert. Asmah N. beobachtet, dass viele versuchen, möglichen Anschuldigungen dadurch zu entgehen, dass bestimmte Muslim:innen nicht mehr als Referent:innen zu Veranstaltungen eingeladen werden. Es gehört mittlerweile zur gängigen Praxis, muslimische Referent:innen über Online-Suchmaschinen auszuleuchten, mit Blick auf Details, die als problematisch gewertet werden könnten. Die Diskussionsteilnehmer:innen wissen um diese Details und führen sie im Gespräch nicht näher aus, es handelt sich um eine kollektiv geteilte Erfahrung. Sie können sich also aufeinander beziehen und an das Gesagte anknüpfen, ohne zu explizieren, worum es geht. Von diesem Generalverdacht, auf dessen Grundlage muslimische Gruppierungen andere beobachten, bleiben Nicht-Muslim:innen verschont.<sup>14</sup> Dass auch Asmah N. den Auswirkungen des Sicherheitsdiskurses nicht gänzlich entkommen kann, zeigt sich darin, wie auch sie angesichts medialer Berichterstattung über bestimmte Moscheegemeinden und Muslim:innen, die als ›Gefährder‹ eingestuft werden, sofort zur Suchmaschine greift und recherchiert: »Ich muss das jetzt wissen.« Trotz ihrer Unterwerfung übt sie Selbstkritik an ihrem eigenen Verhalten. Sie beklagt die Angst vor Kontaktshuldvorwürfen auch innerhalb ihrer eigenen Familie, in der vor dem Besuch von Moscheen gewarnt wird, um sich vor staatlichen und in der Folge auch vor öffentlichen und zivilgesellschaftlichen Verdächtigungen und Sanktionen zu schützen. Asmah N. kritisiert das Ausmaß der Verdächtigungen, sodass muslimische Religionspraxis und das Community-Leben auch intern unter Verdacht stehen, Zeichen einer Radikalisierung zu sein oder als solches missverstanden zu werden. Dass etwa ihre Kinder den Islam- und Arabisch-Unterricht in Moscheen besuchen, wird von anderen misstrauisch kommentiert oder gar davor gewarnt. Die fehlende Abgrenzung kann dazu führen, selbst Entsolidarisierung zu erfahren. Trotz Wissens um den Sicherheitsdiskurs, seiner entsolidarisierenden und grenzüberschreitenden Effekte auf das eigene, das familiä-

---

14 Obwohl die extreme Rechte sich etwa auf ihr Deutschsein bezieht, geraten nicht alle ›Deutschen‹ unter Generalverdacht.

re und das Community-Leben und der kritischen Auseinandersetzung damit können sich ihm die Diskussionsteilnehmer:innen nicht entziehen.

### »es gibt wirklich manchmal (2) ä Chaos von unserer Seite«

Die Anrufung, sich von ›bösen‹ Muslim:innen abzugrenzen, ist auch in der ersten Gruppendiskussion Thema. Rahman F. ist Imam einer Moscheegemeinde und berichtet von nachbarschaftlichen Problemen, die er lösen will, um ein intaktes Gemeindeleben zu sichern und die Räumlichkeiten nicht zu verlieren.<sup>15</sup> Er tut dies, indem er den Sicherheitsdiskurs aufgreift, ihn im Zusammenhang mit einer bestimmten Gruppe Muslim:innen bestätigt, die eigene Organisation jedoch davon ausnimmt und so die Gültigkeit des Diskurses nicht grundsätzlich verwirft, aber in Bezug auf sich zu neutralisieren versucht. Der folgenden Sequenz liegt keine Beschreibung eines konkreten Konflikts zugrunde, auf den er sich bezieht; es handelt sich um einen beliebigen, alltäglichen Nachbarschaftskonflikt. Rahman F. räumt ein, dass es »Salafisten« gibt, die »missionieren«, sie »verteilen« Ausgaben des Qur'an in der Stadt. Er erklärt nicht, was problematisch daran ist, Qur'an-Exemplare zu verteilen und niemand fragt nach, was er meint. Die Markierung als muslimische Praxis knüpft am hegemonialen Wissen an, das allen Diskussionsteilnehmer:innen bekannt ist, unabhängig davon, ob sie es teilen oder nicht.

Das Verteilen von Qur'an-Exemplaren gilt im Rahmen des Sicherheitsdiskurses (und des antimuslimischen Rassismus im Allgemeinen) als problematisch, weil es als Werbung für eine Sache diskursiviert wird, die es nicht zu verbreiten, sondern vielmehr zu begrenzen und einzudämmen gilt. Das Verteilen von Qur'an-Exemplaren symbolisiert vor diesem Hintergrund die ›Islamisierung‹ des Westens und wird als aggressiver Akt des Eindringens und der feindlichen Übernahme interpretiert. Gar nicht in Betracht kommt dagegen eine andere

---

<sup>15</sup> Dieselbe Sequenz wird im Abschnitt *Inter\_Sektionen* unter anderem Fokus interpretiert.

Deutung, etwa dass es den Gläubigen um Aufklärung über ihre Religion, um Transparenz und Dialog zu offenem und kommunikativem Miteinander in einer pluralen Gesellschaft geht. Diese Deutung liegt auch deswegen in der Diskussion nicht nahe, weil diejenigen, die die Schriften verteilen, als »Salafisten« bezeichnet werden. Salafist:innen gelten als Vertreter:innen eines besonders rückschrittlichen, gewalttäglichen und bedrohlichen Islams, insofern ist jede Aktion, die von ihnen ausgeht, zu missbilligen. Salafiyya als pietistische Reformbewegung zu verstehen, die auf moderne Herausforderungen antwortet und globalhistorische Bezüge aufweist<sup>16</sup>, kommt als Deutung in dieser Sequenz nicht in Betracht. Rahman F. knüpft am hegemonialen Wissen an und die Diskussionsteilnehmer:innen wissen, was er damit zu verstehen geben will. Insofern muss nicht erwähnt werden, wovon genau sich Rahman F. abgrenzt, um seine Gemeinde als unverdächtig zu präsentieren: Die Symbole ›Salafisten‹ und ›Exemplare des Qur'an verteilen‹ reichen aus.

Das Bild, das Rahman F. aufruft, ist gesellschaftlich bekannt, wird medial in Szene gesetzt und kann auch unter den Diskussionsteilnehmer:innen als bekannt vorausgesetzt werden. Rahman F. aktualisiert das Bild von den missionierenden Salafist:innen (›Manche haben's getan‹), um sich tadelnd von ihnen zu distanzieren: »Das ist ä=ä (1) nicht die Art«. Salafist:innen werden auch im weiteren Verlauf der Diskussion nicht weiter definiert oder ihre Thematisierung wird problematisiert. Die Unterwerfung unter den Sicherheitsdiskurs bestätigt dessen Berechtigung und nimmt die eigene Gemeinde aus. So kann Rahman F. die Fehler der Muslim:innen seiner Gemeinde anders rahmen. Er ruft »Chaos« als Grund für Nachbarschaftskonflikte auf und diskur- siviert den Konflikt damit als etwas ganz Normales: »[E]s gibt wirklich manchmal (2) ä Chaos von unserer Seite.« Sich paternalistisch entschuldigend (›wirklich‹, ›unserer Seite‹) steht er zu ›seinen‹ Leuten und gesteht Konflikte ein. In der Abgrenzung zu ›Salafisten‹ verschiebt er die Grenzziehung, die im antimuslimischen Rassismus gezogen wird, (›die Muslime‹ versus ›die Deutschen‹) und bestätigt die Grenzziehung des

---

16 Lohlker 2014.

Sicherheitsdiskurses (die ›guten‹ versus die ›bösen‹ Muslim:innen). Die Unterwerfung unter den Sicherheitsdiskurs geht mit der Entsolidarisierung mit einer anderen muslimischen Gruppe einher.

Die Unterwerfung unter den Diskurs röhrt nicht daher, dass seine Gemeinde keine Exemplare des Qur'an verteilt. Vielmehr ist es die Art und Weise, in der er die Distanzierung performativ inszeniert, die auf eine Selbstführung hindeutet: Rahman F. unterwirft sich dem Sicherheitsdiskurs, indem er die Berechtigung der Ausgrenzung ›böser‹ Muslim:innen bestätigt, wenn auch mit dem Ziel, seine Gemeinde von der Kritik auszunehmen und diesseits der Grenzziehung anzusiedeln. Gleichwohl deuten seine Ausführungen auch auf Widerstand hin. Widerständig fällt seine Kritik an der negativen medialen Berichterstattung über den Islam im Allgemeinen und das Schüren von Ängsten im Besonderen aus: »[W]ir ä: (2) haben nur Sch- ä Stress mit den Medie-(.) ä mit den Medien.« Das inklusive »wir« vereint alle Muslim:innen. Die Differenzierung zwischen ›bösen‹ und ›guten‹ Muslim:innen ist angesichts des medialen Islamdiskurses ebensowenig nötig wie jene zwischen verschiedenen Medien. Um diese geht es ihm auch gar nicht, er nennt sie stellvertretend, wenn auch verantwortlich für die öffentliche Meinung und den hegemonialen Diskurs.

Vor diesem Hintergrund ist eine ›normale‹ Kontaktaufnahme mit Nachbar:innen nicht möglich: »Die Leute sind nicht genug aufgeklä:rt. Die sind beeinflusst.« Rahman F. kann eine derart vernichtende Kritik an »den Medien« üben und »die Leute« – diesmal sind »die Bürger« gemeint, wie er sie wiederholt bezeichnet – wiederum paternalistisch in Schutz nehmen, weil er die grundsätzliche Legitimität des Sicherheitsdiskurses akzeptiert. Die Unterwerfung durch Entsolidarisierung ermöglicht ihm also sowohl Kritik am hegemonialen Islamdiskurs zu üben als auch sich vor »seine Leute« und die »Bürger« zu stellen. Im Spannungsfeld von Unterwerfung und Widerstand und unter Berücksichtigung des hegemonialen Wissens kann er seine Kritik formulieren: Es gibt ›böse‹ Muslim:innen namens »Salafisten«, die Bedrohliches tun, und zwar Exemplare des Qur'an verteilen, sodass Kritik an einigen Muslim:innen berechtigt ist. Die Medien verallgemeinern unberechtigterweise und üben Kritik am Islam als Ganzem. Damit schüren

sie Ängste in der Bevölkerung, sodass normale Nachbarschaftskonflikte vor großen Herausforderungen stehen. Rahman F. unterscheidet nicht zwischen verschiedenen Medienhäusern, Publikationsorganen, Journalist:innen, Textsorten usw. Ihm geht es nicht um die Einschätzung medialer Berichterstattung, sondern um die Skizzierung des hegemonialen Kontextes, in dem Nachbarschaftskonflikte zwischen Muslim:innen und Nicht-Muslim:innen stattfinden. »Die Leute« lassen sich von »den Medien« »beeinflussen«, sodass ein ganz normaler Nachbarschaftskonflikt antimuslimisch oder gar sicherheitspolitisch aufgeladen wird. Die Anordnung von Konflikt und Kontext, die Rahman F. entwirft, ermöglicht es ihm, sein Ziel zu verfolgen, nämlich einen normalen nachbarschaftlichen Konflikt zu lösen bzw. gegebenenfalls dessen Scheitern zu erklären.

### **»Die reden erst von denen, aber eigentlich meinen die mich.«**

Aslı A. aus der ersten Gruppendiskussion beklagt die mangelnde Solidarität untereinander.<sup>17</sup> Dennoch kann sie die Befürchtungen anderer Diskussionsteilnehmer:innen nachvollziehen, dass es weitere Vorwürfe mit sich bringen kann, als Muslim:innen für andere Muslim:innen zu sprechen und sich offen für muslimische Themen einzusetzen. Aslı A., Vertreterin eines säkularen Verbandes, bestätigt, dass auch andere muslimische Verbände Herausforderungen zu bewältigen haben, da »man sie der Radikalität bezeichnet«. Der Versprecher (bezeichnet anstelle von bezichtigt) steht für eine symbolische Gleichsetzung von Bezeichnung und Beziehung, wonach mit der Bezeichnung als muslimisch bereits der Vorwurf der Radikalität impliziert ist. Im Machtgefälle zwischen Anrufenden und Angerufenen ist die Beziehung zwischen fraglos ›Normalen‹ auf der einen Seite und unter Verdacht und Beobachtung Stehenden auf der anderen Seite inhärent. Als radikal ›bezeichnet‹ zu werden, ist nicht nur einfach irgendeine Bezeichnung, sondern eine Beziehung, ein Vorwurf. Der Versprecher weist auf das

---

17 Der Konflikt wurde im Abschnitt *Inter\_Sektionen* rekonstruiert.

gesellschaftliche Stigma der ›Radikalität‹ hin: Die Bezeichnung markiert und wertet im Zuge dessen.

In der dritten Gruppendiskussion provoziert Asmah N., indem sie sich den Begriff »Gefährder« aneignet.<sup>18</sup> Zu Beginn zögert sie, schließlich ist ihr die Bedeutung ihrer Aussage bewusst, es sind Personen im Raum, die sie nicht kennt und zwei Aufnahmegeräte zeichnen zuverlässig alles auf, was gesagt wird, auch wenn sie die Stimme senkt. Es entsteht eine subversive Atmosphäre, als sie den Schimpfnamen ins Positive umkehrt und sich implizit solidarisch mit den Beschuldigten zeigt. Die Konstruktion des »Gefährders« überbrückt die Lücke zwischen der Allgemeinheit der Muslim:innen und Personen, die strafrechtlich in Erscheinung treten. Zwischen gouvernemantal er und disziplinierender Macht angesiedelt regelt diese Konstruktion nicht nur das Verhältnis zwischen Muslim:innen und dem Sicherheitsapparat, sondern auch unter den Muslim:innen selbst. Die Unbestimmtheit des Gefährder-Begriffs ragt in muslimische Communities hinein, verunsichert sie und gefährdet Kooperationen. Asmah N. erklärt den anwesenden Diskussionsteilnehmer:innen, dass alle im Raum und auch andere, die sich aktivistisch betätigen, jederzeit als ›Gefährder:in‹ klassifiziert werden können und viele gar nicht wissen, dass ihr Kooperationspartner oder gar sie selbst als solche unter Beobachtung stehen: »Vielleicht arbeiten sie aktivistisch zusammen, weil die Leute das selbst nicht wissen.« Asmah N. beschreibt das Problem, dass Menschen, die als ›Gefährder‹ gelten, ohne es zu wissen, auch andere gefährden, die fortan mit ihnen assoziiert werden. Sich zivilgesellschaftlich zu engagieren, kann also auch jene gefährden, die vom Engagement profitieren, weil sie mit ›Gefährder:innen‹ in Verbindung gebracht werden könnten. Das Thema beschäftigt alle im Raum, Asmah N.s Ausführungen werden nur durch gemurmelte (»((zustimmend))«) oder deutliche (»@Voll!@ @()@«) Zustimmung, Nachfragen und Zwischenrufe (» ((wirre und lebhafte Gespräche durcheinander))«) und nachdenkliche Laute (»ja, hm:, ((aktiv zuhörend))«) unterbrochen.

---

<sup>18</sup> Diese Sequenz wird im Abschnitt *Ver\_Antworten* unter anderem Fokus diskutiert.

Auch Fatouma K. stimmt mehrfach zu (»Und man meint uns, ja.«) und will Genaueres wissen: »Ich versteh das grade nicht.° Wer=wer soll- oder wer hat diesen Begriff überhaupt gesetzt, Gefährder?« Entsetzen, Sorge und Verunsicherung einen die Gruppe. Alle sprechen leise, sodass der Eindruck entsteht, als fühlten sie sich beobachtet und abgehört, als sprächen sie über etwas Verbotenes, das ihnen Schaden zufügen könnte. Auf Fatouma K.s Nachfrage antwortet Asmah N. direkt mit »Polizei«; auch sie flüstert zurück, es sei eine »Polizeifachdefinition« und bestätigt damit die Atmosphäre. Während einige im Raum eine Antwort auf die Frage suchen, wer den Begriff etabliert hat – Tasnim J. bringt das Innenministerium fragend ins Gespräch und Asmah N. führt Landeskriminalämter und das Bundesverwaltungsgericht als Institutionen auf, die den Begriff übernahmen – beschäftigt Leyla L. das Wort selbst; sie empfindet es als »hart beleidigend«. Der Begriff als solches, die Zuschreibung und Bezeichnung als Gefahr, stellt eine Beleidigung dar, die zudem »hart« ist, sie verletzt und erniedrigt. Sie ist keine Gefahr und will auch nicht als solche tituliert werden. Leyla L. spricht aber nicht nur für sich selbst, sondern »find[et] das Wort schon hart beleidigend« und bezieht ihre Kritik daran auf die Bezeichnung von Muslim:innen im Allgemeinen (oder gar aller Menschen) als »Gefährder«. Im Verlauf der gesamten Sequenz verteidigt sich niemand, alle teilen das situierte Wissen, dass die Anschuldigung hältlos ist. Eine Unterwerfung kommt nicht in Frage, auch nicht in der Form, sich selbst von der Anschuldigung auszunehmen. Obwohl Leyla L.s Resümee gegen diejenigen gerichtet scheint, die den Begriff prägen und nutzen, weist er in die Community hinein und stellt eine widerständige Solidaritätsbekundung dar: Die grundsätzliche und unspezifische Zurückweisung der pejorativen Bezeichnung »Gefährder« als »hart beleidigend« unterscheidet nicht zwischen Muslim:innen, die ihn verdienen und anderen, die fälschlicherweise erniedrigt werden. Die selbstverständliche und übereinstimmende Ablehnung vereint die Gruppe, sie solidarisieren sich nicht nur untereinander, sondern auch mit anderen (potentiell allen) Muslim:innen, da diese ebenfalls von der Beleidigung betroffen sind. Die Funktion des Gefährder-Konzepts, auch unbescholtene Muslim:innen als potentielle Straftäter:innen auszuspä-

hen, sie zu verunsichern und Misstrauen zu sähen, greift jedenfalls in diesem Moment nicht: »Die reden erst von denen, aber eigentlich meinen die mich.«

Asmah N. spricht das diskursive Verbot aus: Sie identifiziert sich mit den ›Gefährder:innen‹. Die Identifikation mit ihnen gibt eine ambivalente Verortung im Diskurs wieder, in der sich Asmah N. (und mit ihr die anderen) angesichts des Bedrohungsszenarios als ›Gefährder:innen‹ wiederfinden bzw. befürchten, aufgrund undurchsichtiger Kriterien als solche beobachtet, kontrolliert und reglementiert zu werden. Asmah N. nimmt den Namen an, aber nicht um sich selbstführend als ›gute‹ Muslimin von den ›bösen‹ ›Gefährder:innen‹ abzugrenzen, sondern sie nimmt ihn für sich selbst an und fordert die Deutungshoheit über die Begrifflichkeiten heraus. Sie tritt in den Diskurs ein, will aber die Spielregeln mitbestimmen, den Diskurs durch kritische Analyse und Aufklärungsarbeit mitgestalten und beginnt gleich in der Gruppendiskussion damit. Sie nimmt die Beleidigung nicht an, auch nicht indem sie dagegen rebelliert oder sie zurückgibt. Vielmehr akzeptiert sie den Namen und nutzt ihn zur solidarischen Selbstermächtigung: Wenn alle Muslim:innen Gefährder:innen sind, verliert das Konzept seine Macht. Obwohl sich diese Strategie von der Zurechweisung (›hart beleidigend‹) unterscheidet, deuten beide auf die Solidarisierung mit jenen hin, die als ›Gefährder:in‹ bezeichnet und bezichtigt werden, und auf das widerständige Potential, das in der Solidarisierung liegt.

### **»ich bin hier groß geworden. Ich bin hier geboren.«**

Auch bei guter Führung, also Unterwerfung unter den Sicherheitsdiskurs und kritikloser Annahme der zugewiesenen Position, bleibt die gleichberechtigte Anerkennung aus, so Gülcin D. aus der ersten Gruppendiskussion. Die Gleichstellung mit anderen Deutschen ist prekär und kann jederzeit einseitig aufgelöst werden. Dazu reichen Kleinigkeiten aus, die dazu dienen, das Gegenüber zu muslimisieren und zur Gefahr zu erklären. Gülcin D. kritisiert, dass man ›bei einer kleinen Sache [...] trotzdem der Muslim‹ ist, so sehr man sich auch anstrengt, den zugewiesenen Platz zu akzeptieren und dabei ›nett‹ und ›freundlich‹

bleibt.<sup>19</sup> In einer späteren Sequenz bezieht sich Gürçin D. erneut auf das Othering von Muslim:innen. Ihrem Erfahrungshorizont entsprechend spielt die Arbeit eines türkischen Verbandes eine zentrale Rolle. »Gute« Muslim:innen, die zuvor allseits als Kooperationspartner bevorzugt wurden (»hätte man mit keinem anderen Muslim zusammen gearbeitet«), wurden plötzlich fallengelassen und unter Beobachtung gestellt: Sie stehen jetzt »auch auf dieser ä:hm auf diesem Bedrohungs- (2) auf der Bedrohungsliste. Ne, es sind auch die bösen Muslime geworden.« Die Homogenisierung und das Fremdmachen von »Muslim:innen« geht so weit, »deutsch-türkische Muslime«, zu denen sie sich selbst zählt, für türkische Regierungspolitik in die Verantwortung zu ziehen. Jahrzehnte lange gute Kooperation kann »mit einer Türkeipolitik [...] auch das schon wieder zu ä-nichtewerden«. Gürçin D. lässt hier offen, wen sie für schuldig hält an der Transformation von »guten« Muslim:innen in »böse« und für die sicherheitspolitische Überwachung (»Bedrohungsliste«). Sie führt auch nicht weiter aus, was vorgefallen ist und es bleibt unklar, ob sie die deutsche »Türkeipolitik«, jene des Verbandes oder die türkische Politik meint. Ihre Solidarität ist indes eindeutig und gilt ihrer Bezugsgruppe: »Das sind ja Leute, die hier groß geworden sind, deren Eltern mit diese Moscheen aufgebaut haben, die in den Projekten arbeiten, das sind ja wir hier, die deutsch-türkischen Muslime.«

Die Solidarisierung mit den nun »bösen« Muslim:innen hält Gürçin D. nicht davon ab, ihnen »Fehler« zu attestieren: Sie haben, so meint sie, »sich ja auch viele Fehler erlaubt«. Ihre Solidarität ist nicht unkritisch, aber angesichts der Sanktion eine notwendige Folge. Sie grenzt sich von anderen Muslim:innen ab, die nicht in ihrem »wir« mitgemeint sind. Sie selbst betont mehrfach: »Ich bin hier groß geworden. Ich bin hier geboren.« Ihr verzweifelter Ausruf ist in Richtung Dominanzgesellschaft gerichtet und zielt darauf, die gleichen Rechte wie alle anderen auch, und zwar »als Muslimin in dieser Gesellschaft« zu haben. Das geschieht in Abgrenzung zu nicht-türkischen Muslim:innen und

---

<sup>19</sup> Diese Sequenz wurde unter anderem Fokus im Abschnitt *Inter\_Sektionen* diskutiert.

zu nicht hier geborenen und nicht hier aufgewachsenen deutschtürkischen Muslim:innen. Im Zusammenhang mit der »Türkeipolitik« steht ihre Zugehörigkeit jenen gegenüber, die sie als »Imame, Attachés, Bürokraten« bezeichnet und von denen sie sich vehement abgrenzt. Gülçin D. unterwirft sich damit dem Sicherheitsdiskurs und folgt der nationalen Einteilung: ›Gute‹ Muslim:innen sind hier geboren, ›böse‹ dringen von außen ins Land ein und gehören einem anderen Staat an, sind gar dessen Vertreter. Sie bedient sich des Diskurses über einen domestizierten ›Euro-Islam‹ in Abwehr eines anderen, fremden, ›bösen‹ Islams. Dieser trägt nicht nur seine Interessen von außen in die deutsche Gesellschaft hinein, sondern bedroht ihren Platz darin. Gülçin D. betont, dass sie ›hier‹ in Deutschland geboren ist und das Recht hat, als ›Teil in dieser Gesellschaft‹ anerkannt zu werden. Über die Türkei verliert sie bis auf die genannten Kontexte, in denen es um Schuldige (›Türkeipolitik‹) und Eindringlinge (›Imame, Attachés, Bürokraten‹) geht, kein Wort. Ihre Solidarität ist eindeutig, sie gilt nicht allen Muslim:innen, im Gegenteil: Einige gefährden ihr Deutsch(türkisch)sein und werden aus der Solidarisierung implizit oder explizit ausgenommen. Die hegemone Gleichsetzung von Religionszugehörigkeit und nationaler Zugehörigkeit wird bestätigend verschoben: »Deutsch-türkische Muslime« gehören dazu, andere Muslim:innen gefährden dieses Arrangement. Das Changieren zwischen Solidarisierung und Entsolidarisierung geht einher mit der punktuellen Unterwerfung unter den Sicherheitsdiskurs, die es ihr erlaubt, Kritik zu üben und die Grenzen, wenn auch nur zu Gunsten ihrer eigenen Gruppe, zu verschieben.

### »der war ja nicht religiös«

In der ersten Gruppendiskussion unterscheiden Gülçin D. und Rahman F. (auf unterschiedliche Weisen) zwischen ›guten‹ und ›bösen‹ Muslim:innen. Sie normalisieren die ›guten‹ Muslim:innen, indem sie ihr Muslimischsein unmarkiert lassen und implizit als ›normal‹ mitführen: Gülçin D. spricht von »ga:nz norma:le[n] Jugendliche[n]« mit Bedarf nach »Jugendarbeit« und »religiöser Unterweisung«. Von ihnen grenzt sie die »radikalisierten jungen Leute[n]« ab, die sie auch als ›ra-

dikalisierte Muslime« bezeichnet. Rahman F. unterscheidet zwischen »Salafisten« und »unseren Leuten«: Während erstere eindeutig aus dem Rahmen fallen, werden letztere durch ihre fehlende muslimische Rahmung normalisiert. Die fehlende Bezeichnung des Selbstverständlichen und Normal(isiert)en ist im Kontext hegemonialer Benennungspraktiken bekannt, die explizite Bezeichnung von Menschen als weiß, bürgerlich oder heterosexuell stößt bei diesen auf Irritation; sie bleiben üblicherweise unmarkiert. Gülçin D. und Rahman F. bedienen sich dieser Strategie, um sich und ihre Leute als ›normale‹ Menschen zu empfehlen und quasi leise hinzuzufügen, dass es sich um Muslim:innen handelt.

Die Entsolidarisierung gegenüber den ›bösen‹ ›Muslim:innen‹ geht nun paradoixerweise mit ihrer Hypervisibilisierung als (›böse‹) Muslim:innen bei gleichzeitiger Entmuslimisierung einher. Das funktioniert am Beispiel von Gülçin D. folgendermaßen: Sie bezieht sich auf den berechtigten Bedarf »ganz normaler Jugendlicher« nach »religiöser Unterweisung«. Sprachlich stellt sie muslimische Jugendliche mit christlichen, jüdischen, buddhistischen und anderen Jugendlichen gleich. Trotzdem besteht kein Zweifel, dass es ihr um Muslim:innen geht. Die Begriffsverschiebung, die das Muslimische in den Hintergrund rückt und dafür das Religiöse und das Jugendliche aufruft, greift anerkannte Aspekte auf und nutzt sie für das Ziel, muslimische Religionszugehörigkeit als eine mögliche von ›ganz normalen‹ Deutschen zu normalisieren. Die performative Wiederholung erlaubt ihr, ihre Interessen als Bürger:in zu artikulieren (»Ich bin ein Teil in dieser Gesellschaft. Ich möchte mich nicht andauernd erklären«)<sup>20</sup> und im Zuge dessen, ihre Religion zu inkludieren (»Ich möchte, dass es selbstverständlich ist, dass ich als Muslim in dieser Gesellschaft (i) ((atmet tief ein)) genauso viel Rechte habe«).

Gleichzeitig geschieht dies auf Kosten der Exklusion anderer Muslim:innen, und zwar aus der Gemeinschaft der Muslim:innen: Zunächst spricht Gülçin D. von »radikalisierte[n] Muslime[n]«, dann von »radikalisierten jungen Leuten«, anschließend argumentiert sie bezüglich

---

<sup>20</sup> Die Sequenz wird im Abschnitt *Ver\_Antworten* rekonstruiert.

eines konkreten Falls, den sie verallgemeinert: »[D]er war ja nicht religiös, ja, es geht ja, also (2) wenn er religiös gewesen wäre, und, hm (2), wie sagt man (1) aufgeklärt, dann würde er ja wissen, dass er so-was nicht machen darf oder nicht machen kann.« Sie bezieht sich auf den Fall eines Jugendlichen, der einen Mann wegen seiner Kippa mit einem Gürtel schlug. Der im öffentlichen Diskurs als muslimisch markierte Täter wird von ihr als nicht-religiös jenen »ganz normalen Jugendlichen« entgegengehalten, deren religiöse Unterweisung zum Ziel hat, sich das Verhalten des Propheten zum Vorbild zu nehmen. Der Gewalt des entmuslimisierten Jugendlichen stellt sie das angestrebte Verhalten normalisiert-muslimischer Jugendlicher gegenüber: »[E]in vorbildlicher, ein liebevoller, ein respektvoller Umgang mit anderen Menschen« ist für sie das Ziel der »religiösen Unterweisung«. Die Unterwerfung unter den Sicherheitsdiskurs erlaubt es ihr, eine Verschiebung vorzunehmen: Das gewalttätige Verhalten, das im antimuslimischen Diskurs als muslimisch markiert wird, wird von ihr als nicht-muslimisch, weil nicht religiös gedeutet. Sie lehnt die Gewalt ab, weil sie Muslimin ist (und nicht obwohl sie Muslimin ist) und erwartet, »als Muslimin« anderen Deutschen gleichgestellt zu werden. Die Unterwerfung erlaubt den Widerstand gegen antimuslimische Stereotype und überlässt die entmuslimisierten Jugendlichen dem Sicherheitsdiskurs, sodass die Durchführung von Deradikalisierungs- und Präventionsmaßnahmen als gerechtfertigt erscheint, wenn auch nicht für normale (also muslimische) Jugendliche indiziert.

### »Ok, dann machen wir halt äh unser Ding«

In der zweiten Gruppendiskussion wird die Frage der Ent\_Solidarierung mit Blick auf Konflikte zwischen etablierten Muslim:innen thematisiert, die in Deutschland »Strukturen« aufgebaut haben und sich darin engagieren, und jüngeren, »in Deutschland sozialisiert[en]« Muslim:innen, die neue Strukturen aufbauen – teils neben, teils gegen die alten Strukturen. Abdul I. kritisiert dies scharf und bevorzugt es, auch konfliktreiche Diskussionen zu führen und »Widerstände« als »interne« anzugehen und zu »überwinden«, um muslimische

Strukturen zwar divers, aber gemeinsam zu gestalten. »Ich glaube schon, dass wir neue Initiativen und so brauchen, aber sie müssen nicht diesen (.) diese Richtung einschlagen.« Er kritisiert, dass junge, hier sozialisierte Muslim:innen es sich durch den Austritt aus den etablierten Verbänden zu leicht machen, wenn sie den Konflikten ausweichen. Abdul I. spricht aus der Position der alten Strukturen, die er repräsentiert und denen als Strukturen eine gewisse Starrheit, aber auch Stärke anhaftet. Etwas daran ändern zu wollen, bedeutet für ihn, gegen »Widerstände« ankämpfen zu müssen, von denen er aber glaubt, dass sie »zu überwinden« sind. Er führt verschiedene Gründe an, warum aus seiner Perspektive die Auseinandersetzung zu suchen ist. Zum einen gebietet das laut Abdul I. der Respekt gegenüber jenen, die die Strukturen aufgebaut haben. Er wünscht sich, dass neue Vereine »sagen ›Okay, wir sind im Dialog, wir respektieren die Arbeit der Verbände usw.«« Er kritisiert also nicht grundsätzlich die Gründung neuer Organisationen, sondern seine Kritik richtet sich dagegen, dass neue Vereine in Opposition zu den alten Strukturen gegründet werden und den internen Konflikten ausweichen, mehr noch, sie in der Öffentlichkeit austragen, die also »sagen ›Ja wir sind gegen Verbände und wir kritisieren sie jetzt von A bis Z und sonst was ähm und wir arbeiten sogar äh im Zweifelsfall gegen sie.««

Aus Abdul I.s Sicht ist das respektlos. Das Vorgehen ist nicht nur aus moralischen Gründen, sondern seines Erachtens auch deswegen verwerflich, weil die neuen Vereine aus den alten Strukturen hervorgingen. Ohne die Stärke, den Rückhalt und die Unterstützung durch die etablierten Strukturen wären die neuen Akteur:innen nicht in der Lage gewesen, sich zu »akademisieren« und Neues aufzubauen, so seine Argumentation. »Die sind aus den Strukturen heraus entstanden, aus den Strukturen heraus.« Samir H. stimmt Abdul I. zu, sie reden durcheinander und bestätigen sich gegenseitig: »Ja, genau, [...] das ge worden, was sie sind und propagieren jetzt etwas VÖLLIG NEUES, NIE DAGEWESENES.« Er führt seinerseits aus: »Es DARF äh außerhalb der ähm (3) der Moscheen oder der Strukturen das geben, aber diese Leute, die sich strukturiert haben, müssen eben selber sich fragen ›Welchen Mehrwert gebe ich der muslimischen Community insgesamt zu-

rück.« Samir H. ist ebenfalls nicht grundsätzlich gegen Neugründungen und eine Pluralität von Vereinen und Verbänden. Er erwartet allerdings nicht nur Respekt, sondern auch Dankbarkeit sowie eine gewisse Bescheidenheit in der Einschätzung der eigenen Arbeit.

In der Argumentation der beiden Vertreter etablierter Verbände scheinen die klassischen Konflikte zwischen etabliert und innovativ, Eltern und Kindern und ähnlichen Konstellationen durch. Im Unterschied zu den üblichen Konflikten dieser Art finden die hier genannten jedoch in einem gesellschaftlichen Kontext statt, der muslimische Verbände beobachtet, kommentiert und reglementiert. Abdul I. meint: »Ja, das das ist ja (...) offensichtlich ne Tendenz ähm, die die mehr als gefährlich ist aus meiner Sicht.« und Samir H. bestätigt: »Das sehe ich auch.« Die eindringliche Aufforderung, die Konflikte als »interne« zu behandeln und die »Community-Anbindung« nicht aufzugeben, reflektiert den gesellschaftlichen und sicherheitspolitischen Kontext. Auch die Erinnerung daran, dass die hier sozialisierte Generation durch die Stärke, den Rückhalt und die Unterstützung der Communities wachsen konnte, reflektiert den Umstand, dass die Marginalisierung von Eingewanderten aufgefangen wurde und die Verbände durch eigene Angebote der Diskriminierung entgegen getreten sind. Vor diesem Hintergrund stellt die öffentliche Opposition, also das Hineinragen interner Konflikte in jene Bereiche der Gesellschaft, die die Entfaltung von Muslim:innen behindern, eine besonders empfindliche Verletzung dar und hat Verständnislosigkeit und Kränkung zur Folge. Die hier sozialisierte Generation, so Abdul I., reflektiert diesen Umstand nicht. Sie bricht das Gespräch mit der Community ab und wendet sich der Dominanzgesellschaft zu.

Die Kommentierung der oppositionellen Neugründungen erfährt aber auch aus einem weiteren Grund Kritik. Abdul I. unterscheidet verschiedene Positionierungen innerhalb der muslimischen Community und führt Alter, Sozialisation, »liberale Muslime« und »Mainstream-Muslime« an. Er hält der – aus seiner Sicht – »fragwürdige[n] Entwicklung« den Vorschlag entgegen, »interne Widerstände zu überwinden« und »neue Initiativen« respektvoll und im Dialog mit den alten Strukturen zu gründen. Diesen Umgang miteinander und mit Konflikten ver-

misst er: Er bedauert, dass »das immer mehr verloren geht« und fragt sich, »wo das am Ende hinführen wird«. Seine Kritik richtet sich auch gegen die Beliebigkeit und Unverbindlichkeit jener Gruppierungen, die er – analog zu deren Selbstbezeichnung – unter einem »liberalen Label« zusammenfasst. Aber auch »Mainstream-Muslim:innen« wirft Abdul I. Kompliz:innenschaft vor. Es handelt sich bei einer der Gruppen, über die in der Diskussion exemplarisch geredet wird, laut Abdul I. um »20 Männekens«, die aber große öffentliche Aufmerksamkeit erhalten, ohne seiner Meinung nach repräsentativ sein zu können. Aus der Perspektive der etablierten Strukturen ist das seiner Meinung nach »gefährlich«, und zwar »gesellschaftlich« und »intern muslimisch«. Samir H. verknüpft den Vorwurf der Beliebigkeit mit dem Argument der Gefährlichkeit und meint, dass »eine selbst gewählte Optimierung höchst gefährlich« ist. Gegen Neugründungen hat auch er nichts einzuwenden, erwartet von den Akteur:innen aber eine Orientierung an muslimischen Interessen: »Es DARF äh außerhalb der ähm (3) der Moscheen oder der Strukturen das geben, aber diese Leute, die sich strukturiert haben, müssen eben selber sich fragen: Welchen Mehrwert gebe ich der muslimischen Community insgesamt zurück.« Er wird dabei mehrfach von Abdul I. bestätigt: »Genau!« An Abdul I.s einleitenden Ausführungen anknüpfend beklagt Samir H., dass die kritisierten Vereine sich an persönlichen, individuellen Interessen und an der Optimierung der eigenen Person und Position orientieren. Im Zuge der »selbstgewählten Optimierung« verlieren seiner Ansicht nach diese Neugründungen die Community aus dem Blick, da ihre Aktivitäten keinen »Mehrwert« für Muslim:innen haben. Samir H. hält die dominanzgesellschaftliche Anerkennung dieser Gruppen für »gefährlich«, weil »20 Männekens« ohne »Community-Anbindung« als repräsentativ missgedeutet werden. In dem diese nicht nur neben, sondern auch gegen die etablierten Strukturen arbeiten, sind sie auch »intern muslimisch« »gefährlich« und schädigen die Community: »[G]egen die Strukturen, ähm äh und auch ähm ZU DEM PREIS, DASS WIR DIE STRUKTUREN SCHWÄCHEN. Und ich glaub das ist ne=ne fr- ne sehr fragwürdige Entwicklung.«

Obwohl einige Kritikpunkte gegen das attestierte neoliberalen Verhalten gerichtet sind, meinen die Diskussionsteilnehmer:innen hier

nicht jene, die sich unter dem »liberalen Label« formieren. Im Unterschied zu »liberalen« Muslim:innen, über die es sich – so die einhellige Meinung – nicht lohnt weiter zu sprechen, stellt Samir H. heraus, dass der Verein, über den diskutiert wird, aus den Strukturen heraus entstanden ist. Er wiederholt diese Tatsache mehrfach. Die Kränkung liegt darin, dass die Akteur:innen des Vereins auf eine gemeinsame Geschichte mit jenen Muslim:innen und ihren Strukturen zurückblicken, von denen sie sich nun absetzen. Der genannte neue Verein greift, so die Kritik der Diskussionsteilnehmer:innen, auf geteiltes Wissen zurück, stellt dieses aber als neu dar, grenzt sich von den etablierten Strukturen ab und setzt sich medienwirksam in Szene. Für Unverständnis unter den Diskussionsteilnehmer:innen sorgt auch, dass diese Gruppe im Unterschied zu den »liberalen« Muslim:innen weiß, wovon sie spricht. Während mit den »liberalen« Muslim:innen keinerlei Verbindung und demnach auch keine Solidarität, noch nicht einmal eine aktive Entsolidarisierung stattfindet, scheint das Band zwischen den etablierten Verbänden und den neuen Vereinen zumindest in Form einer aktiven gegenseitigen Abgrenzung noch zu bestehen. Aufgrund ihrer historischen und religiösen Nähe kann aus Sicht der alten »Strukturen« ein solidarisches Mit- oder auch Nebeneinander nur aufrechterhalten werden, wenn ein Mindestmaß an Respekt, Vernetzung und Community-Orientierung gegeben ist. Dazu gehört auch, dass die Arbeit der jeweils anderen anerkannt wird und nicht »propagiert« wird, dass die neuen Vereine etwas »völlig Neues«, »nie Dagewesenes« anbieten. Anstatt konkrete, niedrigschwellige Vereinsarbeit zu leisten, die an den Bedürfnissen der Community ansetzt, organisieren die Akteur:innen der neuen Vereine aber zum Beispiel eine Konferenz, die an eine nicht-muslimische Zielgruppe gerichtet ist. Das wertet Samir H. als »Versuch der Akademisierung«. Anstatt der Gemeinde zu dienen und ihr etwas zurückzugeben – schließlich haben auch sie von den Gemeindediensten profitiert –, bemühen sie sich um Nicht-Muslim:innen, und zwar auf Kosten jener Community, die sie aufgezogen hat, so Samir H. Die Aufkündigung der Solidarität seitens der neuen Vereine wird ihrerseits mit Entsolidarisierung beantwortet. In der Argumentation deuten sich mehr als nur eine Konkurrenzsitua-

tion sowie gegenseitige Verletzungen und Kränkungen an, vielmehr scheint hier ein klassischer Eltern-Kind-Konflikt durch. Der Kontext ist jedoch gesellschaftlich strukturiert, der Vorwurf des fehlenden »Mehrwerts« und mehr noch, der Arbeit »gegen die Strukturen«, um den Preis, diese zu »schwächen«, erhält angesichts dessen eine gesellschaftliche Dimension von großer Reichweite.

Die sicherheitspolitische Dimension des Konflikts liegt darin, dass das Ausrichten von öffentlichkeitswirksamen Angeboten, die sich an den Interessen der Dominanzgesellschaft orientieren, politisch und finanziell gefördert wird, während die alltägliche Basisarbeit als Ehrenamt geleistet wird und unsichtbar bleibt. Während geförderte Vereine öffentlichkeitswirksame Konferenzen für Nicht-Muslim:innen planen, muss sich der Moscheevorstand nach Feierabend »um Klopapier kümmern [...], um den Wasserrohrbruch und dann soll er noch ein Konzept für Jugendarbeit entwerfen?«, so Samir H. Mit Blick auf die Privilegien und Ressourcen der anderen verteidigt er sich und entschuldigt die wenig aufregenden Angebote: »Was bieten wir denen an?« Hier scheint der Konflikt zwischen produktiver und reproduktiver Arbeit durch. Samir H. ist verärgert, weil die ausscherenden Akteur:innen der neuen Vereine all das wissen, schließlich sind sie in diesen Strukturen großgeworden. Umso unverständlicher ist ihm ihre Kritik an den »Leute[n] in der Moschee«. Samir H. kritisiert, dass sie Moscheeverbände öffentlich diskreditieren, anstatt der Community etwas zurückzugeben.

Rania G., der Jüngsten in der Runde, gelingt es nach wiederholten Versuchen, in das Gespräch einzusteigen. Als Vertreterin eines muslimischen Jugendverbandes macht sie auf die Erfahrungen von muslimischen Jugendlichen aufmerksam, um sowohl die Achse zwischen Jung und Alt aufzubrechen als auch der Deutung des Konflikts eine andere Sichtweise hinzuzufügen. Sie fordert von den älteren Anwesenden als Vertreter der etablierten Strukturen Unterstützung ein und kritisiert ihrerseits deren fehlende Würdigung des Engagements der Jungen, die innerhalb der Community aktiv sind: »[G]anz ehrlich, also bei uns im Verband, wer sind denn die Aktiven? Studenten. Und warum? @Weil die flexibel sind. @.« Sie durchkreuzt damit gleich mehrere Differenzlinien, die Samir H. und Abdul I. in ihrer Kritik angeführt hatten: Zu-

nächst ist ihr Verband ein Beispiel dafür, dass jüngere, hier sozialisierte Muslim:innen innerhalb der Strukturen aktiv werden. Der Markierung der Neugründungen als »Versuch der Akademisierung« hält sie entgegen, dass in ihrem Verband angehende Akademiker:innen (»Studenten«) die Hauptlast tragen. Argumentativ setzt sie der Identifizierung von Gründen für die reproduktive Arbeit eine andere Komponente als jener von Samir H. angeführten entgegen: Personen, die über Zeit verfügen, können sich um die Basisarbeit kümmern. Insbesondere aber steht die Gruppendiskussion selbst paradigmatisch für den Umgang mit jüngeren Mitgliedern der Community: Rania G. wird nicht gehört. Selbst als sie in dieser Sequenz endlich sprechen kann, wird ihr Beitrag von Abdul I. kurz kommentiert (»Sicherlich. Gar keine Frage.«) und das Gespräch in eine andere Richtung weitergeführt. Rania G. leitet ihren Redebeitrag damit ein, dass sie das Gespräch zum Thema der Diskussion zurückführen und daran erinnern will:

»Ja, aber einfach nochmal um zu-zu dem Thema Sicherheitsdiskurse zurückzukommen. Man muss aber auch sagen, dass eben, also ich mach Sicherheitsdiskurse auch mit dafür verantwortlich, dass ähm Jugendarbeit oder islamische Verbandsarbeit whatever, ähm (.) ein Privileg bleibt.«

Sie führt also ebenfalls den gesellschaftlichen Kontext in die Reflexion ein, gibt diesem aber eine andere Wendung. Während Samir H. und Abdul I. die fehlende Berücksichtigung des Kontextes im Zusammenhang mit dem öffentlichen Austragen interner Konflikte bemängeln, argumentiert Rania G. diesbezüglich mit Blick auf muslimische Verbände insgesamt. Fehlende Ressourcen für die Basis- und Verbandsarbeit erweitert sie um fehlende Ressourcen für Jugendarbeit und lenkt damit die Kritik um: Anstatt gegeneinander zu argumentieren und sich um die viel zu knapp bemessenen Ressourcen zu streiten, richtet sie ihre Kritik an diejenigen, die die Verteilung von Ressourcen verantworten. Die Entsolidarisierung, die im Gespräch zwischen Samir H. und Abdul I. tragend ist, wird von Rania G. aufgefangen und damit implizit

Solidarität eingefordert, um gemeinsame Interessen verfolgen zu können.<sup>21</sup>

Rania G. ruft in ihrer Argumentation in Erinnerung, dass die Sicherheitsdiskurse maßgeblich für die Handlungsfähigkeit von muslimischen Verbänden und Organisationen verantwortlich sind, etwa wenn Gemeinnützigkeit aberkannt und der Zugang zu finanziellen Ressourcen eingeschränkt oder gar nicht erst gewährt wird. Ehrenamt kann dann häufig nur von flexiblen und aktiven Studierenden getragen werden. Rania G.s Argument beleuchtet Samir H.s Kritik aus einer anderen Perspektive: Sie reagiert (ähnlich zur ersten Interviewsituation zwischen Gülcin D. und Rahman F.) auf die Erwartungshaltung der älteren Generation ihrerseits mit der Aufforderung, das Engagement der jungen Generation zu würdigen und ihre Lebenssituation sowie ihre Interessen im Kontext des Sicherheitsdiskurses anzuerkennen. Sie lenkt den Blick auf die Erfahrung anderer junger muslimischer Studierender und Ehrenamtlicher, die Lücken schließen, aber unsichtbar gemacht und nicht gehört werden. Der Entsolidarisierung setzt sie einen Appell zur Solidarisierung entgegen und fordert gemeinsames Handeln ein, um der gesellschaftlichen Diskriminierung begegnen zu können. Auch in den anderen Gruppendiskussionen wird anhand konkreter Beispiele und allgemeiner Diskussionen darüber gesprochen, wie der gesellschaftliche Islam- und Sicherheitsdiskurs in das Verhältnis zwischen Muslim:innen hineinragt und dabei Fragen nach Ent\_Solidarisierung zentral sind. Denn die Sichtbarkeit von Muslim:innen als Muslim:innen in der Öffentlichkeit ist auf wenige ihnen zugestandene Rollen begrenzt, die zudem eher dazu geeignet sind, sich von anderen (als) Muslim:innen (Markierten) abzugrenzen als muslimische Bedürfnisse aufzugreifen. Zusammengenommen verdeutlichen die Argumentationen, wie komplex und vielschichtig die Fragen sind, mit denen sich die Verbände auseinandersetzen müssen, und dass dabei sowohl intersektionale Machtverhältnisse als auch die Rahmung durch den Islam- und Sicherheitsdiskurs stets mitverhandelt werden.

---

<sup>21</sup> Über Jugendarbeit ist im Abschnitt *Ver\_Antworten* mehr zu lesen.

## **Ver\_Antworten**

In allen Gruppendiskussionen antworten die Diskussionsteilnehmer:innen auf den Sicherheitsdiskurs, indem sie den Staat zur Verantwortung ziehen und ihn mehr oder weniger explizit auffordern, demokratischen Prinzipien gerecht zu werden. Dazu gehört aus ihrer Sicht selbstverständlich auch, muslimische Interessen und Bedürfnisse als bürgerliche in einem säkularen Staat zu akzeptieren. Sie diskutieren verschiedene Konstellationen, in denen sie ihre Anerkennung und ihre Sicherheit gefährdet oder missachtet sehen. Die Funktionsweise des ›Bedrohungsszenarios‹ wird evaluiert hinsichtlich seiner Auswirkungen auf ihr persönliches und soziales Leben, ihr zivilgesellschaftliches Engagement und ihre Gemeindearbeit sowie ihren beruflichen Alltag. Sie kehren also die Blickrichtung um: Die geteilte Erfahrung, beobachtet, kommentiert und reglementiert zu werden, wird selbst zum Gegenstand von Beobachtung und Kommentierung. Unsere Diskussionsteilnehmer:innen reflektieren die Adressierung von ›Muslim:innen‹ als Bedrohung unter Berücksichtigung intersektionaler Konstellationen<sup>22</sup> und ambiguer Bedeutungen für jeweils konkrete Kontexte. Sie werden gleichzeitig als Teil des Problems und seiner Lösung adressiert und durch wiederholte Ansprachen dazu angehalten, sich zum Sicherheitsdiskurs zu positionieren. Sie werden zur Distanzierung von ›Islamismus‹ und ›islamisch‹ legitimierter Gewalt aufgefordert, ansonsten droht die Disziplinarmacht in Form von Verdächtigung, Beobachtung und Reglementierung zu greifen sowie damit, Restriktionen und Sanktionen zu ergreifen. Ihr aktiver Beitrag, den sie als Muslim:innen zur Gesellschaft leisten, wird auf die Mitwirkung in Maßnahmen zu Deradikalisierung und Prävention reduziert. Die Bereitschaft zur Selbstführung durch Bekenntnis und Verantwortungsübernahme wird mit (vorläufiger und begrenzter) Zugehörigkeit belohnt. Diese reicht jedoch nicht aus und führt letztlich zu der Frage, wie (als) Muslim:innen (Markierte) angesichts ihrer prekären

---

22 Das wurde bereits im Abschnitt *Inter\_Sektionen* rekonstruiert.

Anerkennung und des ihnen verweigerten Schutzes ihre Bedürfnisse nach Bildung, Sicherheit und Würde selbst organisieren können.

Die Diskussionsteilnehmer:innen sind sich der Anrufung bewusst, mit der sie dazu angehalten werden, ihren Beitrag zu Deradikalisierung und Prävention zu leisten. Sie wissen aus eigener Erfahrung, dass die Förderlandschaft auf ‚islamistischen Extremismus‘ fokussiert und finanzielle Anreize schafft mit dem Ziel, dass muslimische Gemeinden und Vereine die sicherheitspolitische Führung und Disziplinierung mittragen und sich selbst entsprechend führen. Sie kritisieren einerseits, auf die Rolle als ›Sicherheitspartner‹ im Kampf gegen Islamismus reduziert zu werden<sup>23</sup>, andererseits kann selbst in diesem Arbeitsfeld von einer Zusammenarbeit auf Augenhöhe keine Rede sein. Letztendlich interessiert ihr allgemeiner und gleichberechtigter Beitrag zur Gesellschaft, den sie als muslimische Mitbürger:innen leisten, nicht. Stattdessen steht ihre Loyalität als Deutsche zur Disposition und sie stehen als ›Muslim:innen‹ unter Generalverdacht, sodass sie sich häufig damit konfrontiert sehen, mehr mit ihrer Verteidigung und Außenwahrnehmung zu beschäftigen als mit ihren community-internen Interessen und ihrem allgemeinen, gesellschaftlichen Engagement. Die ›Partnerschaft‹, die im Sicherheitsdiskurs zwischen Staat und muslimischen Communitys von ersterem eingefordert wird, ist unausgeglichen. Muslimische Communities machen die Erfahrung, dass Grundgesetz, Rechtsstaat, Demokratie, Sicherheit, Meinungs- und Religionsfreiheit zu ihren Ungunsten missgedeutet werden, also universalistische Werte partikular ausgelegt und Muslim:innen benachteiligt werden. Die Diskussionsteilnehmer:innen bemängeln die Intransparenz sicherheitspolitischer Apparate und Begriffsinstrumente. Das Konzept des ›Gefährders‹ verunsichert und verletzt sie. Die Aufforderung, eigene Angebote nach sicherheitspolitischen Interessen auszurichten, um ihre erfolgreiche Integration und Demokratiefähigkeit zu beweisen, blendet aus, dass (als) Muslim:innen (Markierte) vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt sind, nicht zuletzt, indem ihre Integrations- und Demokratiefähigkeit kollektiv in Frage gestellt wird, ihre Anerkennung prekar

---

23 Amir-Moazami 2018.

bleibt und ihre Bedürfnisse – zum Beispiel nach Sicherheit und Gleichstellung – missachtet werden. In der Reflexion dessen stellt sich die Frage, wer eigentlich *sie* beschützt und *ihre* Sicherheit im Blick hat, die nicht zuletzt infolge des Sicherheitsdiskurses notwendig wird.

Im Zusammenspiel von Gouvernementalität und Bedrohungsszenario bringen sich (als) Muslim:innen (Markierte) als Subjekte hervor, die ihre Loyalität immer wieder neu unter Beweis stellen und ihre ›Deradikalisierung‹ als Lebens- und Community-Aufgabe zu erfüllen haben. Da die Selbstführung ›Freiheit‹ voraussetzt<sup>24</sup>, kann im Zuge der Unterwerfung Handlungsmacht erlangt werden, sodass eigene muslimische Bedürfnisse in den politischen Diskurs eingeführt und die Anerkennung und Bekämpfung von antimuslimischem Rassismus als demokratisches Bürger:innenrecht eingefordert werden kann. Indem sie sich der Anrufung unterwerfen<sup>25</sup> und Deradikalisierungs- und Präventionsarbeit leisten, gestalten sie den Diskursraum mit: Sie können Position beziehen und neben Erfolgen auch von der unangemessenen Diskursivierung sowie von politischen Fehlentscheidungen und Förderlücken berichten. Das Antworten ermöglicht eine Deutungsposition, von der aus der Staat selbst in die Verantwortung genommen wird.

Die Diskussionsteilnehmer:innen kritisieren, dass im Unterschied zu Präventions- und Deradikalisierungsprogrammen, die ›Muslim:innen‹ als (potentielle) Täter:innen in den Blick nehmen, Förderprogramme für Muslim:innen fehlen, und zwar solche, die antimuslimischen Rassismus thematisieren, Muslim:innen empowern oder, wie Gülçin D. es fordert, ›ganz normale‹ Jugendarbeit anbieten. Sie rücken eigene Bedarfe ins Licht, die im Rahmen von Präventions- und Deradikalisierungsarbeit nicht zufriedenstellend bedient werden können. Sie fordern gleichberechtigte Teilhabe, auch bezüglich ihrer spezifischen Interessen, sodass ›Freiheit‹ und ›Demokratie‹ ihren universalistischen Ansprüchen gerecht werden. Die Relevanz und Bedeutung der Arbeit muslimischer Communities wird von ihnen selbst als Beitrag zur Ge-

---

24 Foucault 2017b; Sarasin 2005.

25 Butler 2006.

samtgesellschaft betont und mit Hinweis darauf ihre uneingeschränkte Anerkennung und Gleichstellung eingefordert.

Die Argumentation gründet unter anderem auf allgemein gesellschaftlich geteilten und anerkannten Interessen (etwa Jugend- und Bildungsarbeit zu betreiben oder sich um die religiösen Bedarfe ihrer Gemeinde zu kümmern), auf ihrer faktischen Zugehörigkeit (hier geboren, aufgewachsen und lebend) und auf ihrem Anspruch, durch die deutsche Verfassung geschützt und gleichgestellt zu werden. In der Kritik, die in der Unterwerfung möglich wird, präsentieren sich unsere Gesprächspartner:innen als Bürger:innen, artikulieren ihre Interessen aus dieser Position und streben nach Handlungsmacht. Sie fordern ein, dass das Versprechen nach Teilhabe tatsächlich eingelöst wird und sie als gleichgestellte Bürger:innen anerkannt werden. Das setzt voraus, dass ihre Sorgen und Ängste ernst genommen, ihre Sicherheitsbedürfnisse nicht übergangen und ihre Forderungen nach Partizipation, Zugang zu Ressourcen und Investition in muslimische Strukturen stärker ins gesellschaftliche Blickfeld rücken. Muslimische Interessen treten im Sinne der gouvernementalen Vernunft<sup>26</sup> als bürgerliche Interessen in Erscheinung, auf die der Staat reagieren muss, wenn er die (Selbst-)Führung nicht gefährden will. Gleichwohl vertrauen nicht alle Diskussionsteilnehmer:innen darauf, dass der Staat sie schützen wird. Es werden Möglichkeiten diskutiert, sich gegenseitig Schutz zu bieten. In gemeinsamen Visionen über eine community-nahe Solidarität und Zusammenarbeit mit anderen Muslim:innen tritt die Vorstellung eines gegen-hegemonialen Raumes in Erscheinung. Die Diskussionsteilnehmer:innen konzipieren einen heterotopen Raum<sup>27</sup>, in dem nicht Misstrauen und Ent\_Solidarisierung, sondern Gemeinschaft in Verschiedenheit gelebt wird.

---

<sup>26</sup> Nach Foucault folgt die gouvernementale Vernunft nicht starr den Staatsinteressen, sondern erwächst aus dem »komplexen Spiel zwischen individuellen und kollektiven Interessen« (2017b: 73).

<sup>27</sup> Foucault 2005.

### **»Dicka, habt doch die Transparenz so!«**

Unsere Diskussionsteilnehmer:innen teilen die kollektive Erfahrung, dass ihre Loyalität als Deutsche zur Disposition steht. Sie stehen unter Generalverdacht und müssen auf Vorwürfe und Anschuldigungen reagieren. Sie unterwerfen sich dem Sicherheitsdiskurs, indem sie seine Sprache und Argumentation aufgreifen auf der Suche nach einem adäquaten Umgang damit. Eine Strategie besteht darin, Staat und Gesellschaft an ihre eigenen Maximen zu erinnern und ihnen zu spiegeln, dass sie es sind, deren Verhalten undemokatisch, unredlich und sozial unverträglich ist. Die Diskussionsteilnehmer:innen kehren also sowohl die Blickrichtung als auch den Vorwurf um.

In der dritten Gruppendiskussion diskutieren die Teilnehmer:innen über den ›Gefährder-‹Begriff. Leyla L. bemängelt, dass sie sich vom Sicherheitsdiskurs »verarscht« fühlt und fordert Transparenz: »Dicka, habt doch die Transparenz so!« Die kumpelhafte Anrede unterstreicht, dass sie sich auf derselben Seite wähnt. Sie spricht den Staat direkt an und durchbricht einerseits die Grenzziehung zwischen Muslim:innen und Deutschen und andererseits die im Sicherheitsdiskurs gegen Muslim:innen gerichtete einseitige Kontrollfunktion des Staates. Sie ruft ein Verhältnis zwischen Staat und Bürger:innen auf, das zwar arbeitsteilig, aber gleichberechtigt operiert: »So wenn wir, weißt du (.), wenn wir n gemeinsames Ziel haben, dann können wir doch zusammenarbeiten.« Obwohl auch in dieser Gruppendiskussion die Solidarität zwischen Muslim:innen angesichts ihrer Diskriminierung verhandelt wird, werden in dieser Sequenz Muslim:innen, Staat und Dominanzgesellschaft in ein »wir« zusammengeführt, das ein »gemeinsames Ziel« verfolgt. Indem Leyla L. das »wir« so selbstverständlich formuliert, setzt sie die Gegenüberstellung eines Staates der Deutschen auf der einen Seite und Muslim:innen, deren Integration verhandelt wird und deren Zugehörigkeit zur Disposition steht, auf der anderen Seite, außer Kraft.<sup>28</sup> In

---

28 Vgl. etwa die erste Deutsche Islamkonferenz, in der diese Konstellation sich bereits in der Sitzordnung spiegelte, aber auch in Sprache, Programm und Zielen ausgedrückt wurde.

der Einladung zur Zusammenarbeit präsentiert Leyla L. Muslim:innen nicht nur als Bürger:innen, sondern lädt sie zu einer Kooperation auf Augenhöhe ein, um die parallel laufenden Bemühungen zusammen zu führen. Die derzeitige Situation ironisierend, formuliert sie ihre Aufruforderung so, als hätte bislang einfach niemand daran gedacht, zu kooperieren (»dann können wir doch«). Gleich darauf übt sie offen Kritik am Staat, weil er Muslim:innen gegenüber nicht offen ist und ihnen nicht vertraut, so ihr Vorwurf: »Warum versteckst du was vor mir? Warum?« Sie lacht kurz auf und ergänzt »Weißt du so? Weil es ist halt so, is direkt so: Wen willst du hier verarschen..« Sie fühlt sich hintergangen. Ihr Redebeitrag wird von den anderen Diskussionsteilnehmer:innen rege und zustimmend kommentiert. Hassan M. sagt: Das »Problem« ist »nicht nur man=etwas versteckt, sondern man versteckt was, aber behauptet man dann, man sei transparent«. Intransparenz und Heuchelei sind klassische antimuslimische Topoi<sup>29</sup>, die insbesondere im Sicherheitsdiskurs ihre Wirkung zeigen. Sie werden hier nun aufgegriffen und zurückgespiegelt. »Man« ist nicht nur intransparent, sondern gibt auch noch vor, transparent zu sein, mehr noch: »Man« wirft Muslim:innen vor, intransparent und heuchlerisch zu sein. Der Staat als wichtiger Akteur im Sicherheitsdiskurs wird demokratischen Ansprüchen offenbar nicht gerecht, wirft aber die eigenen Versäumnisse Muslim:innen vor, so die Argumentation. Die Diskussionsteilnehmer:innen hinterfragen die Machtstruktur und die doppelten Standards: Von Muslim:innen wird etwas erwartet, das ihnen gegenüber nicht eingehalten wird, dessen Missachtung ihnen aber wiederum vorgeworfen wird.

### **»die Frage der Priorität und [die] Frage der Augenhöhe«**

Gülçin D. spricht aus der Perspektive eines Vereins, der Präventions- und Deradikalisierungsarbeit anbietet. Vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen in der konkreten Arbeit zweifelt sie an der Berechtigung des Bedrohungsszenarios: »Ich sehe das ja aus dem äh aus der Arbeit, die

---

29 Shooman 2014.

ich bei meinem Träger mache, dass eigentlich die Gefahr nicht so groß ist, dass wir andauernd radikalierte Jugendliche haben.« Demgegenüber mangelt es an regulären Angeboten:

»[I]m Vorfeld braucht es mehr Aufklärungsarbeit unter Muslime:men oder braucht es mehr politische Bildung, um die Menschen, (1) die Mu=Muslime, in dem stark zu machen, was sie gerade tun. Also seien sie Schüler sind sie stä- zu stärken in ihrem Schülersein, wenn sie Student sind, sie zu stärken in ihrem Studium.«

Zwischen den politischen Interessen, die sich in Förderrichtlinien niederschlagen, und jenen muslimischer Communities besteht eine Diskrepanz: »[W]ir würden gerne da eigentlich andocken, ähm aber (1) das wird schwie::rig, weil die Töpfe, aus denen man Projekte beantragen kann (1), eben in diesem großen Topf untergebracht sind Sicherheit und Extremismusprävention.«

Darin drückt sich eine doppelte Diskriminierung aus. Die gewünschten Arbeitsschwerpunkte gehören zu den regulären Leistungen und Aufgaben der Kinder- und Jugendhilfe. Sie liegen in staatlicher Verantwortung und werden dem Subsidiaritätsprinzip zufolge von freien Trägern ausgeführt. Zusätzlich existieren Projektförderungen, die zeitlich befristet sind und auf spezifische, kurzfristige Problemlagen reagieren. Während Jugendarbeit und politische Bildung regelfinanziert sind, woran aber muslimische Träger erst zögerlich partizipieren können, fällt die Deradikalisierungsarbeit unter die Projektförderung. Gülçin D. schließt sich nun weder der verbreiteten Kritik an der Einschätzung an, dass politischer Radikalismus und Rassismus als kurzfristige Probleme behandelt werden, noch kritisiert sie die mangelnde Unterstützung an der Etablierung eines muslimischen Wohlfahrtsverbands. Sie begnügt sich vielmehr damit, Projektmittel (also eine zeitlich und thematisch begrenzte Förderung) für muslimische Jugend- und Bildungsarbeit zu fordern. Gülçin D.s Wunsch »Projekte [zu] beantragen« knüpft an ihrer Erfahrung an, als muslimischer Träger lediglich Gelder aus »diesem großen Topf [...] Sicherheit und Extremismusprävention« zu erhalten. Angesichts der

anvisierten gesellschaftlichen Aufgaben, die sie übernehmen will, ist ihre Forderung bescheiden.

Sowohl die Bescheidenheit als auch die Unterwerfung stoßen auf Mohamed B.s Kritik. Muslim:innen wird nur zugestanden, im Rahmen von Projekten für die Lösung konkreter Probleme in die Verantwortung genommen zu werden: »Es gibt ein Problem. Diese Muslime können das irgendwie auch ändern [...] aber sollen nur das bitte ändern und so wie es uns passt und nicht so, wie sie denken, dass es richtig wäre.« Aus dieser Sicht ist diese Praxis aus verschiedenen Gründen problematisch: Muslim:innen haben keinen Anteil daran, das Problem zu definieren oder ein Handlungskonzept zu entwerfen. Sie sind lediglich als Ausführende vorgesehen. Die sicherheitspolitische Rahmung des Handlungsbedarfs hält Muslim:innen auch perspektivisch aus der Verantwortung heraus, reguläre Jugendarbeit ist nicht vorgesehen. Insofern argumentiert Mohamed B. sowohl mit als auch gegen Gülçin D.s Strategie. Auch er hält reguläre Angebote für sinnvoll, zweifelt aber daran, dass Muslim:innen mehr gewährt wird als »ein Problem [...] irgendwie [zu] ändern«. Ihm stellt sich »die Frage der Priorität und [die] Frage der Augenhöhe«. Muslimischen Verbänden wird im Rahmen des Sicherheitsdiskurses lediglich eine nachgeordnete Akteursposition zugestanden: »Man betrachtet die muslimischen Gemeinden nicht als ebenbürtig«, sie sollen so arbeiten, »wie es uns passt und nicht so, wie sie denken, dass es richtig wäre«. Die Perspektiven, Erfahrungen und Wissensbestände von Muslim:innen finden keine Berücksichtigung, vielmehr werden Aspekte davon für sicherheitspolitische Interessen instrumentalisiert.

Gülçin D. ist um einen pragmatischen Ansatz bemüht. Sie stimmt Mohamed B.s Analyse und Kritik zu (»Das stimmt, da hast du Recht, aber nur das-<) und widerspricht gleichzeitig seiner Strategie. Sie teilt seine Kritik an der Übertragung sicherheitspolitischer Aufgaben an muslimische Verbände, da ihre Kompetenzen nicht in diesem Bereich liegen: »Plötzlich müssen sie irgendwelche Projekte stemmen, mit denen sie vielleicht gar nichts zu tu:n haben.« Gleichzeitig wird ihnen verwehrt, sich in einer Weise gesellschaftlich einzubringen, die ihren Fähigkeiten entspricht: »[U]nd sie hätten vielleicht andre

Sachen, die sie bisher gut gemacht haben. Wenn man das fördert, vielleicht viel bessere Arbeit auf die Beine bringen können». Sie schwächt ihre Kritik ab, indem sie gleich dreimal ihre eigene Aussage in Frage stellt (»vielleicht«). Weder sind muslimische Akteur:innen eindeutig nicht in der Lage, sicherheitspolitische Verantwortung zu übernehmen, noch kann sie eindeutig bestätigen, dass sie anderes besser können und dass dieses andere auch fruchtet. Die größtenteils ehrenamtliche Arbeit der Verbände bedarf der Professionalisierung. Deren Förderung wird weitgehend erfolglos eingefordert. Stattdessen werden von außen andere Aufgaben an die Verbände herangetragen und gefördert. Die ihnen zugesetzte Rolle anzunehmen, beruht nicht nur auf strategischen Überlegungen, sondern ist auch der materiellen Situation der Verbände geschuldet. Über Deradikalisierungsprojekte können Verbandsstrukturen professionalisiert werden, allerdings nur einen Projektzeitraum lang. Die Grenze zwischen Selbstführung und Disziplinierung verschwimmt.

Gülçin D. argumentiert, dass muslimische Jugendarbeit den Effekt hat, gesellschaftlich unerwünschtes Verhalten zu reduzieren: »Also es gibt so viele Sachen, die man machen müsste, damit es gar nicht erst zur Radikalisierung kommt oder zu dem Gedanken einer Radikalisierung. So viel Ju::gendarbeit aus muslimischer Perspektive.« Sie wirbt in der Gruppendifiskussion mit muslimischen Teilnehmer:innen für eine sicherheitspolitische Begründung von Jugendarbeit und versucht, ihr pragmatisches Vorgehen gegenüber der Politik zu normalisieren. Mohamed B. deutet Gülçin D.s Ziel, muslimische Jugendarbeit zu professionalisieren, als gemeinsames Anliegen von Muslim:innen. Im Unterschied dazu geht es »der Politik« seiner Ansicht nach um etwas anderes: »Anschläge zu verhindern, einzuschränken oder geringer zu haben«, also restriktive Maßnahmen durchzusetzen. Demgegenüber wollen muslimische Verbände junge Leute stärken, so Mohamed B. Der nicht näher spezifizierte Begriff im Plural »Anschläge« deutet auf die Gewalt hin, die von »Muslim:innen« ausgeübt wird. Nicht gemeint sind hier Anschläge, die gegen Muslim:innen gerichtet sind. Insofern ziehen die von »der Politik« eingeführten Maßnahmen im Zusammenhang mit »Anschlägen« nicht auf die Stärkung von Muslim:innen. Vielmehr

steht ihre Thematisierung als Täter:innen im Zentrum. Mohamed B. bescheinigt »der Politik« zudem Hilflosigkeit in der Konzeption sinnvoller Maßnahmen: »[M]ach mal irgendwas, aber bewegt euch nicht zu viel.« Aus seiner Perspektive mangelt es der Politik an klaren Konzepten, lediglich das Ausmaß an Handlungsfähigkeit wird begrenzt. Die Anrufung von muslimischen Verbänden als Akteure nimmt sie einerseits in die Verantwortung, gesteht ihnen aber nicht zu viel davon zu: »»[S]o wie ihr noch in der Ecke seid, ist es ganz gut«, sagt Mohamed B. sarkastisch; Muslim:innen sollen »nicht zu sehr in Erscheinung treten«.

Die Diskussionsteilnehmer:innen sind sich nicht einig, ob ihnen eine unterwerfende Antwort auf die Anrufung muslimischer Verbände als ›Sicherheitspartner‹ perspektivisch ermöglicht, als reguläre Partner Verantwortung übernehmen zu können oder aber sie instrumentalisiert und »in der Ecke« hält. Einig sind sie sich dagegen darin, dass sie Verantwortung übernehmen wollen, und zwar als muslimischer Teil der Gesellschaft. Hierzu muss die Politik muslimischen Akteuren auf Augenhöhe begegnen, sodass andere Prioritäten möglich werden.

**»eigentlich brauchen wir was ganz anderes, wir brauchen eigentlich eine Stärkung der Community«**

Viola E. antwortet ebenfalls auf den antimuslimischen Sicherheitsdiskurs und hält muslimische Jugendarbeit für eine gute Möglichkeit zur Prävention. Sie kehrt allerdings die Argumentation des Sicherheitsdiskurses um. Nicht »zu viel Islam« führt aus ihrer Sicht zu »Extremismus« und »Terrorismus«, sondern »zu wenig«: »In der Realität ist es ja tatsächlich so:, dass nicht ä:h zu viel Isla:m äh dieses Problem erzeugt hat, sondern ä zu wenig oder zu wenig Wissen über den Islam.« »Extremisten« haben »skurrile Vorstellungen« und das röhrt daher, »dass man eben überhaupt nicht mehr verwurzelt ist und dass (i) ganz grundlegende Dinge, die die Religion ja auch ausmachen [...], dass das überhaupt nicht mehr klar ist«. Viola E. diskutiert im Unterschied zu Gülcin D. nicht die Frage, wie groß das Radikalisierungsproblem ist. Einig sind sie und die anderen Diskussionsteilnehmer:innen sich jedoch in der Theoretisierung des Problems und der Konzipierung von Handlungs-

konzepten. Viola E. knüpft an den Sicherheitsdiskurs in einer Weise an, die den Staat darin bestätigt, dass etwas geschehen muss. Sie sieht sowohl den Staat als auch muslimische Verbände in der Verantwortung zu handeln. Sie führt aber andere Gründe für das Problem an, insofern weicht auch ihr Vorschlag ab: »[E]igentlich brauchen wir was ganz anderes, wir brauchen eigentlich eine Stärkung der Community. Wenn wir äh, wenn Moscheegemeinden äh sich äh Räume leisten könnten (1) und ganz normal ihre Arbeit machen (1) könnten«. Gülçin D. und Mohamed B. stimmen Viola E. zu, sie unterbrechen sie bestätigend und führen ihre Sätze analog zu Ende.

Das hier in Anschlag gebrachte Wissen widerspricht dem sicherheitspolitischen: Die muslimische Deutung des Problems und seiner Lösung weist das hegemoniale Wissen zurück. Die muslimische Sicht auf ihre Religion und die Einschätzung der Akteur:innen bezüglich ihres Potentials zur Extremismusprävention steht der Außenwahrnehmung gegenüber. Dass sie dennoch auf ihre Anrufung als »Sicherheitspartner:innen« antworten und Verantwortung übernehmen, gründet auf ihrem Selbstverständnis, dass auch sie sich als geeignete Ansprechpartner:innen für das Thema erachten, wenn auch aus anderen Gründen. Indem sie in den Sicherheitsdiskurs eintreten, eröffnet sich ihnen die Möglichkeit, das hegemoniale Wissen über den Islam und über Radikalisierungsprozesse zu verschieben, zumindest aber zu pluralisieren. Das hegemoniale Wissen über Islam und Radikalisierung präsentiert sich als Wahrheit, ist aber partikular und situiert. Es bildet nicht die Erfahrungen und das Wissen der muslimischen Diskussionsteilnehmer:innen ab. Auch ihr Wissen ist situiert. Im Unterschied zum hegemonialen Wissen kennen Marginalisierte aber sowohl die eigenen als auch die hegemonialen Wissensbestände und reflektieren die Begrenztheit und Standortgebundenheit des jeweiligen kommunikativen Wissens. Den Diskussionsteilnehmer:innen ist die Kontingenz der kommunikativen Wissensbestände vertraut. Das Ver\_Antworten bietet ihnen die Gelegenheit, das Präventionsparadigma um eigene Bedürfnisse zu erweitern und für ihre Sichtweise auf den Islam sowie auf Radikalisierungsprozesse in der Dominanzgesellschaft Gehör zu finden. In der Präventions- und Deradikalisierungsarbeit Verant-

wortung zu übernehmen, bietet ihnen zudem die Möglichkeit, die konkrete Arbeit nach ihrem eigenen Verständnis und den Bedürfnissen der »ganz normalen Jugendlichen« zu gestalten.

Die Hoffnung auf Änderung des Diskurses ist jedoch brüchig. Schließlich bestätigen auch jene Diskussionsteilnehmer:innen, die sich auf die Sicherheitspartnerschaft einlassen, dass sie nicht »auf Augenhöhe« stattfindet und ihre »Prioritäten« andere sind. Die kurzfristige Projektfinanzierung erlaubt es nicht, grundständige Aufgaben zu übernehmen und sich zu professionalisieren, selbst Räume fehlen, um kontinuierlich und nachhaltig arbeiten zu können. In der zweiten Gruppendiskussion konfrontiert Samir H. die Aufforderung an Muslim:innen, sich an der »Deradikalisierung« zu beteiligen mit der fehlenden Bereitschaft des Staates, im Gegenzug die »Betroffene[n] des eigenen Sicherheitsdiskurs« zu unterstützen. Er betont die »krasse Diskrepanz [...], Sicherheitsdiskurs hat ne Auswirkung auf unsere Lebensrealität, eben antimuslimischer Rassismus, Ausschlussmechanismen. Sowohl individuell als Muslime, als auch als Organisation, hat ein=ein äh (.) ä:h realen Effekt auf unsere Lebensrealität«. In seinem Bundesland gibt es bis dahin »kein einziges Programm gegen antimuslimischen Rassismus.<sup>º</sup> (2)« Indem er den antimuslimischen Rassismus in einen Zusammenhang mit dem Sicherheitsdiskurs bringt, stellt er die Dringlichkeit von Projekten gegen antimuslimischen Rassismus heraus. Neben der üblichen Jugend- und Bildungsarbeit, die muslimische Träger als reguläre Aufgabe wie alle anderen »Teile der Gesellschaft« leisten wollen, sind Projekte gegen antimuslimischen Rassismus zumindest als Folge des Sicherheitsdiskurses wie Projekte zu Prävention und Deradikalisierung zu behandeln. Insofern nehmen die Diskussionsteilnehmer:innen ihrerseits den Staat in die Verantwortung, für ihre Bildung und Entwicklung sowie für ihre Sicherheit und ihr Empowerment zu sorgen. Sie kritisieren auf unterschiedliche Weise, dass Muslim:innen einseitig in die Verantwortung genommen werden, indem sie als (potentielle) Gefahr angerufen werden und von ihnen disziplinierende und gouvernementale Kooperation erwartet wird, ohne dass ihren eigenen Partizipationsansprüchen und

Sicherheitsbedürfnissen als gleichberechtigte Bürger:innen und damit demokratischen Prinzipien entsprochen wird.

### »irgendwie müssen wir füreinander Schutzhelfer sein«

Die Auswirkungen des Sicherheitsdiskurses auf (als) Muslim:innen (Markierte) sind gravierend. Der Sicherheitsdiskurs als Dimension des antimuslimischen Rassismus hat nicht nur Folgen auf die Förderung, die Disziplinierung und das gesellschaftliche Ansehen von Personen und Gruppierungen, sondern dringt in die Körper und in die Psyche von (als) Muslim:innen (Markierten) ein. Leyla L. berichtet in der dritten Gruppendiskussion, dass es einen Unterschied macht, mit wem sie sich im öffentlichen Raum bewegt: Wenn sie mit Personen unterwegs ist, die als asiatisch wahrgenommen werden, dann werden sie als Tourist:innen adressiert und auf Englisch angesprochen: »[W]ir sind keine Gefahr quasi, wir sind nur ne Kaufkraft quasi.« Das kann amüsant sein. Im Unterschied dazu belastet es sie sehr, wenn sie sich mit männlichen, insbesondere jüngeren, als muslimisch markierten Personen in der Öffentlichkeit bewegt:

»[W]enn ich aber mit meinem Vater (.) aber eigentlich hauptsächlich mit meinem Bruder unterwegs bin [...] uns beiden ist es bewusst [...] mir ist es sehr kla:r (.) ich bin s-(.) mir ist- (.) ich bin ä: (.) wie nennt man das (.) ä: (.) ich bin wach, ich bin wach, ich guck, jede Sekunde, könnte jetzt was kommen.«

Die ständige Angst und die Vorsicht vor möglichen verbalen oder körperlichen Verletzungen führt dazu, dass sie sich ihrer Markierung als Muslimin deutlicher bewusst ist und folglich ihre muslimischen Bezüge auch ihr selbst stärker ins Bewusstsein rücken. Die Alltäglichkeit solcher Situationen wirkt identitätsstiftend, sodass »dann meine Identität auch stärker muslimisch ist mit meinem Bruder zusammen, also wenn wir zusammen unterwegs sind und die Sache ist (.) mittlerweile hat sich das so normalisiert«. Identität beschreibt Leyla L. nicht als Wesenseigenschaft, sondern als Antwort, als Relation zwischen ihr und der Außenwelt. Sie führt ihre Haut als Medium zwischen Innen und Außen

an: Im Ausland, »wo ich nicht als (...) muslimisch rassifiziert werde [...] wo ich einfach nur als Touri oder so gesehen werde (...) es lö:st sich eine Haut von mir, es entsteht eine Leichtigkeit«. Hassan M. kennt diesen Unterschied auch, und zwar zwischen seinem früheren Leben und seiner aktuellen Situation.<sup>30</sup> Als Person, die muslimisch, männlich, jung wahrgenommen wird, kann er jedoch »nicht ausschalten, weil ich erlebe das tagtäglich, am eigenen Leib«. Er kennt »diesen Luxus« nicht mehr, sich »ohne nachzudenken (...) ähm was sagen die Leute jetzt« in der Öffentlichkeit zu bewegen. Auch Tasnim J. setzt der Sicherheitsdiskurs zu:

»[I]ch hab soviel (...) äh soviel Unrecht äh gese:hen und (...) ähm ich hab so n starkes Gefühl von Ungerechtigkeit, die immer und immer und immer wieder passiert ((hustet)) und ä:hm (1) wie ä:ja es treibt dich in so'ne Ecke [...] ich glaube wir tra:gen soviel von diesem psychischen (...) Fuck-up und dieser=dieser (...) also es ist für mich (...) wie (...) also es ist wie Vergewaltigung einfach (...) psychisch, die ga:nze Zeit.«

Die »Normalität, dass wi:r (...) ähm ä als gefährlich wahrgenommen werden«, wird »internalisiert« und wirkt sich darauf aus, »wie man seinen eigenen Körper sozusagen als gefährlich wahrnimmt«.

Die langen Ausführungen aller Diskussionsteilnehmer:innen werden von den anderen nicht unterbrochen, sie hören konzentriert zu. Bei der Suche nach dem richtigen Wort für die psychischen Folgen der Normalisierung von Rassismuserfahrungen helfen die Diskussionsteilnehmer:innen aus: »[D]u isolierst dich oder du vernichtest dich oder du findest Wege und Strategien, um irgendwie weiter zu machen«, man versucht, die »Gewalt [zu] sublimieren«, man wird »stumpf [...] gegenüber diesen ganzen Bildern und den ganzen Diskussionen«, »akzeptiert« sie, ist »gelangweilt«, »distanziert« sich, aber bei erneuten »Mikroaggressionen« »kommt es wieder hoch«. Die Diskussionsteilnehmer:innen fühlen sich ausgeliefert und ungeschützt. Besonders hilflos macht es sie, wenn ihre Kinder und andere jüngere Menschen von Rassismus getroffen werden. Asmah N. stimmt in die Diskussion ein:

---

<sup>30</sup> Die entsprechende Sequenz wurde im Abschnitt *Inter\_Sektionen* rekonstruiert.

»Ich hab schon Angst (.) ä::hm (1) ich ä: ich hab kleine Jungs [...] es gibt so Sachen, mit denen kann ich umgehen (.) oder ich hab die für mich schon einmal durch [...] es ist nicht für immer und ewig stabil und so ( ) ja, es nervt [...], aber jetzt hab ich- jetzt gibt's ne kleine Generation (.) von jung, männlich, arabisch, musli:misch, das ist jetzt da so (.), also meine=meine Angst richtet sich so'n bisschen auf die, deswegen ich bin sehr, sehr besorgt, ähm (.) und ich merk auf der einen Seite, wie ich mich auch gerade als Frau so'n bisschen als ä::h menschliches Schutzschild fühlle ((bestätigendes Gemurmel)), dass es wichtig ist, Frauen müssen da sein, wo Männer sind [...] ich mach da überhaupt keine Abstriche an feministischen Fragen, a:ber (.) ich mach mir richtig So:rgen um die Männer (.) um meinen Mann, um meine K- nicht nur meine Kinder, sondern um alle jungen Männer da draußen, also alle Braunen jungen Männer [...] irgendwie müssen wir füreinander Schutzschilder sein, ganz sta:rk.«

Als Verbandsvertreter:innen entwickeln die Diskussionsteilnehmer:innen Ideen zum professionellen Umgang mit dem Sicherheitsdiskurs, mit der Adressierung als ›Sicherheitspartner‹ und mit der Ausgestaltung muslimischer Jugend- und Bildungsarbeit. In dieser Sequenz aber wird der Austausch sehr persönlich und intim, Aktivismus und Engagement weichen der Exploration und Reflexion ihrer Gefühle.<sup>31</sup> Die Antworten auf den Sicherheitsdiskurs sind nicht länger an den Staat und die Gesamtgesellschaft gerichtet, sondern an sich selbst. Die Frage danach, wie besonders vulnerable Muslim:innen und als solche Markierte vor allzu großen Verletzungen beschützt werden können, nimmt die gegenseitige Verantwortung in den Blick. Es wird deutlich, dass intersektionale Aspekte nicht nur in der Einschätzung besonders gefährdeter Personengruppen, sondern auch in der Erwartung an Schutz eine zentrale Rolle spielen.

Auf Asmah N.s Plädoyer, »füreinander Schutzschild [zu] sein«, entsteht eine Diskussion zu der Frage, wie angesichts der intersektio-

---

<sup>31</sup> Die emotionale Ebene wird im Kapitel *Selbst\_Positionierungen* im Abschnitt *Schützende Distanzierungen* und in Kesinkılıç 2021 i.E. diskutiert.

nal-muslimischen Erfahrungen Verantwortung übernommen werden kann. Asmah N. hat das starke Gefühl, sich als Frau insbesondere schützend vor jüngere Männer stellen zu müssen. Sie selbst fühlt sich geschützt, wenn jüdische Personen ihr als Palästinenserin beistehen. Leyla L. wirft ein, dass sie als Hijabi regelmäßig von Trans\* of color in Schutz genommen wird. Sie vermisst dagegen, dass muslimische cis-Männer weibliche und queere Muslim:innen verteidigen, wenn sie diskriminiert werden. Hassan M. fühlt sich als einziger Mann im Raum angesprochen und gibt zu verstehen, dass er befürchtet, dass seine Fürsprache als muslimisch markierter Mann für muslimische Frauen und Queers instrumentalisiert wird und den antimuslimischen Rassismus affirmsiert. Er ruft das hegemoniale Wissen auf, dass die Markierung des muslimischen Mannes als aggressiver Täter mit der Markierung der muslimischen Frau als sein passives Opfer korrespondiert. Hassan M.s Zurückhaltung röhrt daher, dass er den hegemonialen Diskurs nicht bestätigen und auch nicht als Täter adressiert werden möchte. Asmah N.s Szenario, wonach sich Frauen schützend vor Männer stellen, ist insofern ambivalent auf den Islamdiskurs bezogen, als dass in ihrem Szenario Frauen als stark erscheinen, sodass sie in der Anordnung von Schutzbedürftigen und Schützenden den orientalistischen Opferdiskurs durchkreuzt. Gleichzeitig reflektiert Asmah N., dass die geschilderte Konstellation missgedeutet werden kann, nämlich als antifeministische Geste. Sie betont deswegen, dass sie diesbezüglich »keine Abstriche« macht. Sie bestätigt Hassan M. in seiner Zurückhaltung und kehrt das feministische Argument um: »Leute, die schwächer sind als ich, die können nicht mein Schutzschild sein.« Die Schwäche muslimisch markierter Männer resultiert aus ihrer Diskursivierung als Gefahr. Asmah N. weist die antimuslimische Diskursivierung des muslimischen Geschlechterverhältnisses durch eine Anordnung zurück, die sie entgegen der üblichen religiösen und kulturellen Rahmung gesellschaftlich akzentuiert. Auch Leyla L. bezieht in ihren Wunsch an Community-Mitglieder den gesamtgesellschaftlichen Kontext ein, sowohl in ihrer Aufforderung, in konkreten Diskriminierungssituationen beschützt zu werden, als auch in der Art und Weise des Antwortens. Sie wünscht sich Unterstützung von

anderen Muslim:innen, um denjenigen, die diskriminieren, deutlich zu zeigen: »[W]ir sehen euch.«

Die nach Innen gerichtete emotionale Öffnung kann angesichts des gesellschaftlichen Kontextes nicht lange aufrecht erhalten werden. Dieser rahmt und durchdringt die Schilderungen auch dann, wenn die Antworten und Aufforderungen einander gelten. Der hegemoniale Diskurs begründet den Wunsch nach »menschlichem Schutzschild« und muss in seiner Wirkung auf die Gesellschaft berücksichtigt werden, weil dieser wiederum auf Muslim:innen zurückwirkt. Die möglichen Effekte vorwegnehmend schließt die Aushandlung der gegenseitigen Verantwortungsübernahme die Kritik am antimuslimischen Rassismus ein. Mit Blick auf mögliche Konsequenzen stellt sich die Frage danach, wie Schutz gewährt werden kann und gleichzeitig Machtverhältnisse berücksichtigt, vielleicht sogar umgekehrt werden können. Leyla L. möchte nicht länger beobachtet, kommentiert, reglementiert und sanktioniert werden, vielmehr kehrt sie zumindest das Blickregime um: »Wir sehen euch«, in der Hoffnung, dass dies Wirkung zeigt.<sup>32</sup>

### »Wo sind die ganzen Princes?«

In der geschilderten Sequenz resigniert Fatouma K. und stellt fest, »dass es keine Schutzschilder für uns gibt, deswegen muss man auch fragen, Sicherheit für wen?« Hassan M. ist noch nicht bereit, aufzugeben. Er unterscheidet verschiedene Strategien des Umgangs mit dem Sicherheitsdiskurs und dem antimuslimischen Rassismus im Allgemeinen und ruft Umgangsformen in Erinnerung, die nach innen statt nach außen gerichtet sind. Jenseits der medialen und politischen Verwertungslogik zielen diese auf die Stärkung der Community im Innern. In allen Gruppendiskussionen wird dieser Gedanke im Wunsch nach eigenen, sicheren, stärkenden Räumen deutlich, in denen Themen bearbeitet werden können, die Muslim:innen selbst für relevant

---

<sup>32</sup> Fanon (2017 [1959]) beschreibt eindrücklich, wie der koloniale Blick verunsichert wird, wenn rassifizierte Frauen weiße Männer sehen, diesen aber der Blick auf sie verwehrt ist.

erachten und die im Zuge der Sicherheitslogik des Bedrohungsszenarios zurückgedrängt werden, wie etwa eine muslimisch akzentuierte Jugendarbeit oder Maßnahmen, die infolge von Rassismus notwendig werden, wie Schutz, Empowerment und Heilung.

Im Anschluss an die sehr intime und konzentrierte Sequenz »für-einander Schutzschilder sein« entsteht in der dritten Gruppendiskussion ein lebhafter Austausch über Visionen von Community-Zentren und geschützten Räumen. Im Vergleich zu ihren Erfahrungen in Großbritannien vermisst Tasnim J. in Deutschland eine Community-Infrastruktur. Andere ergänzen, dass es selbst in Kunst und Comedy in Deutschland nicht jene künstlerische Freiheit für Muslim:innen gibt, die, als Gegenmodell zu den bürokratisierten Strukturen der Zivilgesellschaft, Ausdrucksmöglichkeiten bieten könnten. Leyla L., die als Künstlerin tätig ist, widerspricht und berichtet, dass weiße Strukturen nicht vor künstlerischen Projekten halt machen. Aufgrund der finanziellen Abhängigkeit freiberuflicher Kunst- und Kulturschaffender wird auch hier an den Sicherheitsdiskurs angeknüpft. »Der deutsche Staat hat alles im Griff, was die Zivilgesellschaft betrifft«, resümiert Tasnim J. und lenkt damit das Thema zurück zur Führung durch die Kontrolle finanzieller Ressourcen. Angesichts des staatlich reglementierten Zugangs zu materiellen Ressourcen und der eingeschränkten Möglichkeiten, eigene Themensetzung zu finanzieren, fragt Tasnim J.: »[W]o sind unsere privaten Funders?«, woraufhin Leyla L. – den Orient- und IslAMDiskurs karikierend – sekundiert: »Wo sind die ganzen Princes?« Leyla L. greift implizit auf das Stereotyp des Öl-Scheichs zurück, das vom orientalistischen Märchenprinzen hin zur weltbeherrschenden Macht mutiert ist und nun, so der antimuslimische Verschwörungsmythos, die Medien-, Politik-, Justiz- und Bildungslandschaft steuert. Das Stereotyp ist allen bekannt, das Auflachen kommentiert die Absurdität der Vorstellung, dass saudiarabische Milliardäre rassifizierte und marginalisierte Minderheiten in Europa fördern könnten.

Asmah N. greift die Frage nach alternativen Handlungsmöglichkeiten auf und meint, dass Strategien sich manchmal ändern müssen. Sie unterscheidet zwischen solchen, die innerhalb des hegemonialen Diskurses dessen Verschiebung anstreben und anderen, die von außen In-

novationen anstoßen. Das erinnert an die zweite Gruppendiskussion, in der sich die Unterscheidung nach inneren Auseinandersetzungen und äußeren Neugründungen aber auf die muslimische Community bezog. Asmah N. hält es manchmal für angemessener, ihre Bedürfnisse nicht laut zu artikulieren und wird dabei von Leyla L. unterstützt, die bei sich bleiben, eigene Interessen und Ziele verfolgen und sich nicht von Rassismen und den Anliegen der Anderen ablenken lassen will. Sie kann auf diese Weise anderen Muslim:innen Vorbild sein, da es ihrer Wahrnehmung nach »viele kaputte Menschen in den Communities« gibt, denen sie ihre Aufmerksamkeit zukommen lassen möchte. Auch Asmah N. hat jene Muslim:innen im Blick, denen mangels Bildungsprivilegien weniger Ressourcen zum Umgang mit den Anschuldigungen und Ausschlüssen zur Verfügung stehen.

In allen Gruppendiskussionen zeigen sich Bereiche, in denen Muslim:innen als Muslim:innen bereit sind, Verantwortung zu übernehmen, mehr noch, diese Möglichkeit der Verantwortungsübernahme für einander und auch für die Gesamtgesellschaft einzufordern. Darunter fallen muslimische Jugendarbeit und religiöse Unterweisung, Auseinandersetzungen mit dem antimuslimischen Rassismus und muslimische Zentren als Orte der Begegnung und Stärkung untereinander. Um dies zu erreichen, appellieren sie an die Politik, demokratische Prinzipien einzuhalten, mit muslimischen Akteur:innen auf Augenhöhe zu kooperieren, sie als genuinen Teil der Gesellschaft mit gleichen Rechten und Ressourcen auszustatten und ihnen eigene Räume zuzugestehen. An sich selbst und aneinander richten die Diskussionsteilnehmer:innen die Erwartung, in Anerkennung ihrer Differenzen solidarisch miteinander im Gespräch zu bleiben und sich gegenseitig zu unterstützen.