

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

4.4 Widerständige Aneignungen

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

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

4.4.1 Kritik am Rassismus als Verhältnis

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

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

tragende ›Musliminnen‹, indem er von persönlichen Erfahrungen mit Kopftuchträgerinnen in seiner Schulklasse berichtet. Seine nachfolgenden Ausführungen sind für eine *widerständige Aneignung antimuslimischer Ideologeme* beispielhaft, da er seine inhaltliche Kritik durch selbstkritische und rassismuskritische Reflexionen untermauert – und so die machtstabilisierenden Eigenschaften antimuslimischer Rassifizierungen in den Blick nimmt.

I: When did you move to the U.S.? I mean for good, when did you move?

DM: Like for like to live? it was in 2008, like, like for living. before I come-, but yeah, it's ahm (3) another thing that I, that is like so interesting and people don't talk about it, like even in my class, you see like Muslim girls wearing the ahm, the veil which, I forget how you call it, the- // hijab? // ja.

I: In you class here, you mean?

DM: Ja, in my class here, here in the United States, in many of my classes. and, and we see them, me and probably other people, we see those girls as weird, like »oh, you're supposed to get married, you are supposed to-,« and I have talked to one of my classmates, which he is American // ja // and ahm, he said »oh, you see that girl, she is Arabic.« () and I'm like »yes, and I'm a Mexican. you, and you are white. what, what's wrong? she is going to school and now you are mean« // ja // »oh, no. but it's just the way how she looks.« he was talking about the veil. I'm like »so?« it's, it's funny like girls, we, like West, with Western side, I don't know about Europe but I know like in Mexico and in the United States, Canada, cause I have friends over there // ja // we think about Muslims of a- the girls have to wear veil, the don't go to school, they have to get married, the get beaten my mens [!] // ja //, they are suppressed, they have many, they have to share the husband with many other wives. but it's funny like, you go to like, like countries like where, like Turkey that are Muslim, like womens [!], they are the ones that go to school, they are more educated and ahm, obviously they have position like political positions, like here. but here as in the United States is the ahm, the amount of women compared to the men, is, is a huge gap. men go more to school, so like, yes is, is, the Muslim, Islam is a religion of supposedly suppress women but you see countries like Turkey, like women go more to school than, than the men. and in the United States, we are talking, we are like judging (), but yes, they put like political positions or like pick ahm, positions they are filled with men not women. so I'm like »yeah, you are judging over this religions but look at yourself.« [...] (Z 602-639)

Das widerständige Moment wird hier zunächst darin deutlich, dass Martinez sich selbst zum Kreis derjenigen zählt, deren Wahrnehmung ›muslimischer‹ Frauen von antimuslimischen Deutungen geprägt ist. Anders als andere Interviewpartner*innen spricht er sich nicht von diesen frei. So demonstriert er sein persönliches Involviertsein etwa durch die explizite Selbstidentifikation mit ›dem Westen‹ (»we, like West, with Western side«), durch die wiederholte Einnahme der ›Wir‹-Perspektive sowie die binäre Darstellung von Eigen- und ›Fremdgruppe‹ (»we see them«, »we see those girls«). Martinez reklamiert hier eine Gruppenidentität, die ihn eindeutig aufseiten der Personen verortet, die jene antimuslimischen Deutungen artikuliert. Zudem zeigt sich seine inhaltliche Vertrautheit in der detaillierten Darstellung jenes intersektionalen Narratives, das muslimische Frauen als unterdrückt präsentiert: »the girls have to wear veil, the don't go to

school, they have to get married, the get beaten my mens [!], they are suppressed, they have many, they have to share the husband with many other wives.« Wenn Martinez am Ende die fehlende empirische Haltbarkeit jener rassifizierenden Zuschreibungen und den selektiven Problemfokus der verurteilenden Eigengruppe offenlegt, ist es nicht nur eine distanzierte Entlarvung entfernter Bekannter. Seine Kritik betrifft auch ihn ganz persönlich. Der Interviewpartner thematisiert seine eigene Verstricktheit, womit er nicht nur auf die Popularität und Verbreitung jener Interpretationsmuster, sondern auch auf deren Funktionalität und Produktivität als Muster »sozialer Erkenntnis« hinweist.

Martinez nimmt zudem eine diskursive Gegenpositionierung ein, wo er die Pauschalkritik an mangelnder Geschlechtergerechtigkeit im Islam als paternalistisch und scheinheilig entlarvt. So entfalte sich die Problematisierung sexistischer Strukturen zu meist auf einseitige und selbstentlastende Weise. Dabei verweist er auf eigene Primärerfahrungen, um das Narrativ der unterdrückten Muslima zu dekonstruieren.³² Zudem argumentiert er alltagssoziologisch: So sei die Geschlechterverteilung in türkischen Bildungseinrichtungen von einem Übergewicht weiblicher Studierender geprägt. Dass Martinez auf seine eigenen Erlebnisse rekurriert, lässt sich als rhetorische Technik zur faktischen Untermauerung seines Arguments verstehen: Da er persönlich vor Ort gewesen sei, habe er sich einen unmittelbaren Eindruck machen können. Gleichzeitig legt Martinez die Bigotterie der USA offen, indem er auf die Dethematisierung fehlender Geschlechtergerechtigkeit hinweist (»people don't talk about it«). Laut Rommelspacher gehört zum Wesen von Rassismus, die eigenen gesellschaftlichen Missstände auszublenken bzw. diese als typische Eigenschaft des ›Anderen‹ zu klassifizieren, um sich selbst moralisch aufzuwerten (vgl. 1995). Eben diesen Mechanismus scheint Martinez hier aufzudecken: »you are judging over this religions but look at yourself.« Anstatt lediglich auf verbreitete Narrative hinzuweisen, nimmt Martinez deren machtabstabilisierende Funktion in den Blick, die sich in orientalistischen Überlegenheitsnarrativen und ›westlichen‹ Emanzipationsmythen entfaltet.

Auffallend an Martinez' kommunikativem Umgang mit diesen Narrativen sind die wechselnden *Selbstbilder*, die ihn mal als Teil der verurteilenden Gruppe (»we see those girls as weird«) und gleich darauf als reflektierten, engagierten Kritiker erscheinen lassen (»she is going to school and now you are mean«). Dabei nimmt er in der rekonstruierten Unterhaltung mit der Klassenkameradin Bezug auf die ethnischen Identitäten der beteiligten Personen, die sich für ihn als relevante Bedeutungsgrößen darstellen: »my classmate which is [...] American«; »she is Arabic«; »I am Mexican«; »you are white«. In der Nacherzählung dokumentiert sich eine rassismussensible Perspektive, die auch durch Martinez' eigene Herkunftsbezüge bedingt zu sein scheint. Martinez, der selbst vor 15 Jahren aus Mexico in die USA migrierte, legt nicht nur das hinter der Unterhaltung operierende Machtverhältnis zwischen weißer US-Mehrheit und ethnischen Minderheiten frei. Er solidarisiert sich auch mit den ›muslimischen‹ Mädchen, die er in anderen Situationen noch als »merkwürdig« bezeichnete. Hierin lässt sich

32 Martinez berichtet an einer früheren Stelle im Interview von einer Rucksackreise durch die Türkei, die seine Sicht auf die islamische Religion durch eine Reihe positiver Erlebnisse mit ›Muslim*innen‹ vor Ort prägte.

neben dem verbalen Solidarisierungsakt auch der Versuch eines Perspektivwechsels erkennen, in dem die bislang reproduzierten Narrative plötzlich Irritationen auslösen.

Dabei zeigt das vorliegende Beispiel, dass die eigenen Identitätsbezüge und autobiographischen Erfahrungsressourcen in der Realisierung alltagskommunikativer Diskurspraxen durchaus bedeutsam sind. So ist es vermutlich kein Zufall, dass Martinez eben dann den Alltagsrassismus der*s Klassenkamerad*in als fies (»mean«) enttarnt, als ihm die sozialen Positionen der Sprechenden und die in sie eingeflochtenen ungleichen Herrschaftsverhältnisse relevant erscheinen (»I'm a Mexican [...] and you are white«).

Ein ähnliches Muster widerständiger Aneignung zeigt sich auch bei der Interviewpartnerin Victoria Miller. Ähnlich wie Martinez verweist auch sie darauf, dass ihre Wahrnehmung einmal von antimuslimischen Deutungsmustern geprägt war (anders als er rekonstruiert sie diese jedoch deutlich distanzierter und weniger selbstkritisch, was sie rhetorisch sowohl durch die Verwendung des Imperfekts als auch durch die andernorts bereits analysierte Transformationserzählung realisiert, vgl. Kap. 4.3.1). Miller argumentiert, dass diese Muster zudem eine systemische, *herrschaftsstabilisierende Komponente* haben, da sie Bestandteil unkritischer Geschichtsvermittlung und politischer Gegenwartsanalyse an US-amerikanischen Schulen sind. Auch sie nimmt damit die zentrale Eigenschaft diskursiver Rassismen in den Blick, innergesellschaftliche und zwischenstaatliche Machtasymmetrien zu legitimieren, indem eigene nationale Machtinteressen und Verfehlungen öffentlich dethematisiert werden. In der untenstehenden Textpassage prognostiziert die Interviewpartnerin unter Verweis auf Howard Zinns kritischer Analyse US-amerikanischer Geschichtsschreibung (*People's History of the United States*), dass das öffentliche Bild ›des Islams‹ zukünftig nur durch eine *selbstkritische Auseinandersetzung mit dem historisch verursachten Unrecht* im Kontext imperialistischer und militärischer Interventionen erfolgen könne.

I: Do think that Islam plays a special role in US history, do you think that it has a special importance or relevance for US history, and do you think it will have a special part, it will play a special role in its future?

VM: Ahm, I don't really think in the history it did, at least just for me, ahm, and for my understanding, except in recent years, so I think in the future it will be very important. ahm, I think it'll be important to, like American history classes at schools, like there is this book called, ahm ›Peoples history of the United States‹ – have you read? – by Howard Zinn. so pretty much what you learn in history class in school is not the real history and so it is very biased, like what we've learned growing up. ahm, we don't learn a lot about, like, we pre- I mean, yes, we learn about something happened in the US but like we don't learn about how big of an asshole the US was to other @countries@, ahm (.) so I think It'll have a very important influence like in future generations for them to learn about history but I just hope that it will be in a respectful way instead of making, like cause that's what I was kind of let to believe is just that Mus-, like all Muslims were, at least like around 9/11 () I just, I didn't know and I didn't really ask me questions, just that Muslims were suicide bombers or terrorists, ahm, and so it wasn't really until I grew older I just kind of start to ask questions and start to, like when I met Yasemin*, I'm like »oh, this is the first like true Muslim person I've ever met« and I'm

like »she is not a terrorist«, you know. ahm, it didn't () any different like when I first met her, like I didn't have like I wasn't like a racist or like, you know, but I just, just had never heard anything else, I guess. like that much, so I think in the future it'll be more relevant in history, ahm, like what's happening right now. like I said I hope that it'll just be conveyed, ahm, it'll be made aware to students that there is a difference between Muslims and then the terrorists. and like why this war was started [...]. (Z 1177-1209)

Auch in Millers Ausführungen lassen sich dabei verschiedene *Selbstbilder* erkennen, die eine dynamische Wechselbeziehung mit ihrer Rassismuskritik eingehen. So zeigt sich, dass die Interviewpartnerin die systemische Dimension von Rassismus nur dann explizit thematisiert, wenn sie eine soziale Gruppenidentität aufruft und dabei persönlich in den Hintergrund tritt: »what we've learned growing up«, »like we don't learn about how big of an asshole the US was to other @countries@«. Sie problematisiert Rassismus hier als strukturelles Phänomen der US-amerikanischen Geschichtsvermittlung, nimmt sich selbst jedoch aus dem Kreis der Verantwortlichen heraus (»I was kind of let to believe is just that Mus-, like all Muslims were, at least like around 9/11 [...] were suicide bombers or terrorists«). An anderer Stelle negiert sie die Existenz einer gemeinsamen islamisch-amerikanischen Geschichte, ohne dies zu hinterfragen (»I don't really think in the history it did, at least just for me, ahm, and for my understanding«) oder wählt das Selbstbekenntnis, keine Rassistin zu sein (»I wasn't like a racist«). Miller präsentiert sich damit als eher passiven, empfangenden Part innerhalb eines Bildungssystems, das problematische Inhalte vermittelt. Trotzdem sie mit ihrer Kritik eine widerständige Aneignungsperspektive einnimmt, lässt sich ihr gleichzeitig ein positives Interessensmanagement attestieren, das die Implikation einer persönlichen Verstricktheit abwehrt. Eben hierin zeigen sich die *dynamischen und paradoxen Momente des Rassismus*,

Auch unter den deutschen Interviewten finden sich Beispiele für eine kritische Sicht auf institutionell verankerte Asymmetrien zwischen »Muslim*innen« und Nichtmuslim*innen, wie sie sich etwa in paternalistischen Hilfsbeziehungen zeigen können. So wurde im Zusammenhang mit der 2015 vielerorts angebotenen Unterstützung für Geflüchtete³³ immer wieder auch deren Potential zur Fixierung von Abhängigkeitsverhältnissen zwischen autochthonen Deutschen und Neuzugewanderten thematisiert (vgl. Kalpaka & Rätzzel 2017). Auf dieses Thema nimmt auch die Interviewpartnerin Maria Zartmann Bezug, die nach eigenen Angaben selbst in der Geflüchtetenhilfe aktiv war. In der untenstehenden Textpassage berichtet sie von einer Freundin, in deren Unterstützungsangeboten sie fehlende Gleichwertigkeit und Bevormundung erkennt. Für Zartmann dokumentiert sich in deren Hilfsaktion ein rassismustypisches Machtgefälle, das jene Freundin jedoch nicht mitreflektiert. Sie plädiert dafür, Geflüchtete in ihrem Recht auf Selbstbestimmung stärker anzuerkennen und präsentiert damit einen kritisch-widerständigen Blick auf das – hier nur implizit thematisierte – Ideologem vom defizitären, hilfsbedürftigen Migranten.

33 Die Bundesregierung unter Angela Merkel entschied sich im September 2015 dafür, die Grenzen für Geflüchtete und Migrant*innen nicht zu verschließen, was in Deutschland, neben einem Anstieg rechtsextremer Gewalttaten, auch eine Welle ehrenamtlicher Hilfsaktionen auslöste.

MZ: [...] Also, dieses auf Augenhöhe miteinander umgehen, das ist offenbar auch sehr schwer. Also weil, solche Sachen habe ich auch erlebt. Ne Freundin, die äh, wohlhabend, relativ wohlhabend ist, n Haus haben und die aber auch ne syrische (.) noch dazu irgendwie Bekannte eigentlich aufgenommen haben und bei anderen auch geholfen haben, die aus nem Heim raus in ne eigene Wohnung gegangen sind, und (.) also da, da war so ne Haltung da von »wie toll sind wir, wie geben euch Sachen« und, und da gab's dann die Situation, dass äh, der junge Mann dies und das nicht wollte. Das gefiel ihm nicht und er wollte es neu haben und nicht gebraucht und. Also solche, solche Differenzen und (2) ja, ich glaube, dass das gehört auch dazu, dass wir lernen müssen, zu fragen. Also wenn jemand etwas braucht, wenn er den Mut hat oder ich ihm die, die Möglichkeit gebe, mir das zu sagen, dann kann ich wirklich was geben und helfen. Und, ähm, dass wir alles weggeben, was wir nicht mehr wollen und brauchen und dann uns wundern, dass die, manche Sachen gar nicht so geschätzt werden. Es muss deren Recht ja auch sein. (Z 595-611)

Auch hier geben die Einlassungen der Interviewpartnerin Aufschluss über das Verhältnis zwischen formulierter Rassismuskritik und artikuliertem *Selbstbild*. Während Zartmann zu Beginn der Passage lediglich die Verhaltensweisen ihrer Freundin beschreibt, zieht sie im zweiten Teil Schlüsse für ein kollektives »Wir«, in das sie sich explizit einbezieht: »dass wir lernen müssen, zu fragen«. In diesem »Wir« kommt sowohl die systemische Dimension von Rassismus als gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis zum Tragen, als auch der Hinweis auf die persönliche Verstricktheit Zartmanns mit diesem System.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Widerstände gegenüber antimuslimischen Deutungsressourcen im Interviewmaterial in der expliziten Thematisierung historischen Unrechts, verdeckter »weißer« Privilegien, unausgesprochener Erwartungshaltungen gegenüber »Muslim*innen« und kollektiven Selbstglorifizierungen zum Ausdruck kommen. Die Interviewpartner*innen richten dabei den Blick auf den eigenen – persönlichen und kollektiven – Beitrag zu symbolischen und strukturellen Ausgrenzungen. Diese zeigen sich konkret in schulischen Alltagsrassismen, fehlender Selbstkritik im Umgang mit der eigenen Nationalgeschichte und Paternalisierungen in der Arbeit mit Geflüchteten. Mittels dieser Diskurspraxis verweigern sich die Interviewten symbolischer Rassismen insofern, als sie deren selbstentlastende und dominanzsichernde Funktion argumentativ aufdecken.

4.4.2 Perspektivwechsel & Inklusive Gruppenidentitäten

Neben der Kritik am Rassismus als Verhältnis, bei der es um eine kritische Auseinandersetzung mit der machtstabilisierenden Funktion antimuslimischer Wissensbestände geht, stellen der *Perspektivwechsel* und die Konstruktion *inklusive Gruppenidentitäten* weitere kommunikative Widerstandspraxen dar, mit denen die Interviewpartner*innen sowohl auf deutscher als auch auf US-amerikanischer Seite antimuslimischen Ideologemen begegnen. Anders als bei der *Verhältnis*-Kritik wird hier jedoch weniger die systemische Dimension von Rassismus problematisiert. Vielmehr kontern und umgehen

die Interviewten jene kollektiven Diskurspositionen, die für sie als Nichtmuslim*innen innerhalb rassistischer Wissensordnungen präskriptiv vorgesehen sind.

Am Beispiel des Interviewpartners Leopold Ernst (38), wohnhaft in Köln und in der IT-Branche tätig, lässt sich dies empirisch nachvollziehen. Ernst, selbst katholisch und mit einer muslimischen Mutter, berichtet im Verlauf des Interviews immer wieder von angeregten theologischen Debatten innerhalb der Familie, die stets auf die Erkenntnis über die Nähe und Verwandtschaft der beiden Religionen hinausliefen (Z 23ff., 286ff., 645ff.). In der untenstehenden Passage konfrontiert ihn die Autorin mit dem konfliktorientierten Medienbild des Islams (vgl. Kap. 1.2.3). Ernsts Einlassungen zeigen, wie er nicht nur die Gemeinsamkeiten zwischen sich und seiner Mutter, seiner und ihrer Religion, betont. Auch entzieht er sich der antimuslimisch-hegemonialen Perspektive auf das islamische Kopftuch, indem er dem Unterdrückungsnarrativ entsagt – es schlicht nicht aufruft – und zudem die überkonfessionelle Bedeutung des Kopftuches betont.

In Ernst Äußerungen wird durch das Aktivieren widerständiger Deutungen ein diskursiver Perspektivwechsel angeregt, indem Tragemotive jenseits der dominanten Bedeutungsmatrix *freiwillig vs. unfreiwillig* thematisiert werden. Zudem reklamiert der Interviewpartner eine inklusive Gruppenidentität, die sich in der Betonung der Gemeinsamkeiten christlicher und islamischer Religionspraxis zeigt.

I: Ähm, jetzt sind ja die Medienberichte über den Islam meistens nicht so wohlwollend und sicherlich auch nicht besonders differenziert, ähm, wie nimmst du das wahr und wie nimmt deine Mutter das wahr? Gibt's da irgendwie ne bestimmten Umgang damit?

LE: ^LWir ärgern uns tierisch. Wir ärgern uns einfach tierisch, also weil ja (2) der Islam ist ja, ist einfach ne Religion, ist ne Ausdrucksform wie das Christentum, das Judentum oder der Buddhismus auch. Ähm, und den per se schlecht zu machen oder Schlechtes zu finden, zu suchen und zu finden, das ist unfair dem Islam gegenüber, ähm, genauso wär's wenn ich jetzt anfangen, dem Christentum, oder anfangen würde zu suchen, da würde ich in der Bibel genauso viele schlimme Stellen finden, wie im Koran wahrscheinlich, wahrscheinlich mehr. Aber da stürzt sich keiner mehr drauf, weil wir sind ja (.) ja, wir sind (wir) ja, wir können ja nur aus unserer Perspektive gucken. Von daher sehen wir ja nur gute Sachen am Christentum. Ähm, das stört schon sehr. Ich fand's jetzt zum Beispiel ganz witzig, ähm, ich habe im Internet ein Foto gesehen, das fand ich wahrsinnig lustig, ähm, zu dem Burkiniverbot in Frankreich, dass man am Strand nicht tragen darf, da hat ein Imam ein Foto hinterher gepostet, einmal Frauen im Burkini am Strand und dadrunter ein Foto von Nonnen, lachende Nonnen am Strand, ähm, und das war schön zu sehen. Einfach so untereinander dieser Vergleich, die Burkinis werden so verdammt, die Nonnen werden so geliebt. Das ist nicht fair. Es ist beides aus nem religiösen Grund vielleicht oder aus einer Einstellungssache, ich find, das ist etwas sehr Privates, ähm, da hat von außen eigentlich gar keiner reinzureden und trotzdem werten die Leute das eine so hoch und das andere so ab. Und das ist, wie gesagt, das fand ich nicht fair. Ich fand's im ersten Moment sehr lustig, im zweiten Moment dachte ich mir, der Vergleich hinkt, das eine sind normale Frauen, die ziehen das halt so an, das andere sind halt Nonnen, die bleiben so ein Leben lang. Aber der Ursprung

ist eigentlich derselbe, man schützt sich vor Männerblicken, man will nicht unnötig Reize präsentieren. Und ähm (.) jup. Ich fand da ist eigentlich kein großer Unterschied dazwischen. Und das mit den Kopftüchern, das wird zu hoch aufgehängt, finde ich, ähm, es steht in der Bibel drin auch, dass weißt heute kaum noch einer, die Frau soll ihr Haupt bedecken, wenn sie in die Kirche geht, der Mann nicht. Das heißt halt, wenn ein Ehepaar in die Kirche geht, der Mann zieht seinen Hut aus, die Frau zieht ihr Kopftuch an, das ist in der Moschee genau dasselbe. Also bzw., der Mann da zieht sich halt noch eine kleine Kippa an, aber eigentlich, ähm, dieses, dass die Frau ihr Haupt bedeckt, das ist in allen Religionen so. das ist nicht gefordert, aber ähm, gern gesehen. Und ich find, eigentlich seh ich immer mehr statt Unterschiede Gemeinsamkeiten und deswegen ärgert mich das auch so, weil ich, ich seh das nicht so, ähm, nicht so fern, also auch nicht so-

I:

L:Als

zwei getrennte Sachen, die sich gegenüberstehen.

LE: Ja, nee, ich find das sind eher Geschwister, eine Familie, aber eigentlich vom Kern her dasselbe. Das Alte Testament ist dasselbe und damit ist eigentlich der Grundstock dasselbe. Ähm, da stehen alle Sachen drin, die die Religion prägen und dann sind es eigentlich nur Feinheiten dahinter. (Z 738-797)

Die hier als antihegemonial und widerständig verstandene *Deutung des Gemeinsamen* zieht sich durch Ernsts Ausführungen wie ein roter Faden. So nimmt er eine »Wir«-Perspektive ein, aus der heraus er den geteilten Ärger von Mutter und Sohn über die negative Medienberichterstattung beschreibt. Zudem vergleicht er gewaltbejahende Textstellen in Bibel und Koran, zitiert eine Gegenüberstellung von Burkiniträgerinnen und Nonnen am Strand und erörtert die geteilten kulturellen Ursprünge des Kopftuchtragens. Das Alte Testament beschreibt er als von Christentum und Islam gleichermaßen geheiligten Text. Ernsts »Geschwister«-Metapher bringt das verwandtschaftliche Verhältnis, das er den Religionen attestiert, symbolisch auf den Punkt. *Selbst- und Fremdkategorisierungen* stehen hier nicht in einem antagonistischen Verhältnis zueinander, wie es bei der hegemonialen Aneignung antimuslimischer Ideologeme der Fall ist, sondern verschmelzen zu einem inklusiven »Wir«.

Dass es dem Interviewten um die Betonung von Gemeinsamkeiten geht, lässt sich auch daran erkennen, dass er Vertreter*innen konfliktzentrierter Denk- und Redeweisen kaum Aufmerksamkeit schenkt. Weder Medienorgane noch populäre Islamkritiker*innen oder gesellschaftliche Wahrnehmungsmuster werden vom Interviewpartner ins Visier genommen, lediglich an einer Stelle spricht er vage von »[den] Leute[n]«. Es geht ihm mithin nicht darum, eine bestimmte Akteursgruppe als schuldig zu benennen, sondern um die Artikulation einer Gegendeutung, die den Konstruktionscharakter antimuslimischer Narrative enttarnt.

In dieselbe Richtung gehen auch die Annahmen Ernsts zu den möglichen *Ursachen* antimuslimischer Wahrnehmungsmuster. So seien diese abhängig vom lebensweltlichen Standort, der eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Religion erschwere: »wir können ja nur aus unserer Perspektive gucken. Von daher sehen wir ja nur gute Sachen am Christentum«. Bemerkenswert an dieser Aussage ist zweierlei: Zum einen aktiviert Ernst hier eine zweite »Wir«-Perspektive, mit der er zwischen sich

und anderen nichtmuslimischen Personen eine geteilte Gruppenidentität aufruft. Neben dem eingangs verwendeten »Wir«, das ihn und seine Mutter umschließt, gibt es damit eine zweite und gleichzeitige Zugehörigkeit. Diese zweite Perspektive lässt sich als Hinweis auf den transindividuellen Charakter antimuslimischer Ideologeme deuten, die Tatsache also, dass die*r Einzelne in eine bestimmte Weltsicht, eine bestimmte »Perspektive«, hineinsozialisiert ist. Rassismen sind mithin keine Frage individueller Verfehlungen, was letztlich auch für den Interviewpartner selbst gilt. Indem er den institutionellen Charakter rassistischer Weltdeutungen zur Sprache bringt, widersetzt sich Ernst erneut der Übernahme antimuslimischer Interpretationen.

An Ernsts Einlassung lassen sich noch verschiedene andere Aspekte erörtern, etwa dessen lebensweltliche Eindeutung des Burkini-Nonnen-Posts oder die Auslassung der in vielen anderen Interviews aktualisierten Bedeutungsmatrix *freiwillig vs. unfreiwillig*. Unsere Aufmerksamkeit soll nachfolgend jedoch der symbolischen Demarkationslinie zwischen Öffentlichem und Privatem gelten, mit der Ernst ein weiteres Mal Widerstand gegenüber hegemonialen rassistischen Deutungsmustern zeigt.

Zum besseren Verständnis lohnt sich ein Blick auf die Aussagen anderer Interviewpartner*innen, konkret jenen, die islamische Religionspraxen auf das Privatleben von Muslim*innen beschränken wollen. Till Feller bezieht diese Forderung auf das öffentliche Bekenntnis zu Religion, Paula Feldstein auf das Betreiben von Teestuben, die sie als religiöse Orte identifiziert (vgl. Kap. 4.1.1.1). Während jene Interviewpartner*innen in ihren Aussagen gesellschaftliche Normvorstellungen artikulieren, in denen die öffentliche Sichtbarkeit von »Muslim*innen« eingeschränkt und deren gesellschaftliche Anerkennung nur unter der Voraussetzung bestimmter Verhaltensregeln gewährt wird, dreht Ernst die Perspektive um. Für ihn ist das öffentliche Eingreifen in die individuelle Tragepraxis übergreifend und illegitim: »ich find, das ist etwas sehr Privates, ähm, da hat von außen eigentlich gar keiner reinzureden«.

Ähnliche Muster der *Perspektivumkehr* und *diskursiven Auslassung* finden sich bei Ernst auch an anderen Stellen im Interview, an denen es um Kleidungspraxen »muslimischer« Frauen geht. So liege die Entscheidung, sich voll zu verschleiern, ihmzufolge nicht bei den Betrachtenden, sondern allein bei der Trägerin: »das ist deren Sache, nicht meine Sache«. Zudem verweigert sich Ernst erneut typischer Problemdeutungen, indem er Kopftuchträgerinnen als selbstbestimmte, aktive und widerständige Protagonistinnen porträtiert (»nach außen hin zeigen, »hier, ich bin dagegen«).

LE: [...] ich find es spannend, wenn ne Frau vollverschleiert in der Stadt rumläuft. Einmal, es fällt auf und dann finde ich es auch spannend, wie ich drauf reagiere.

I: Ja? Wie reagierst du drauf?

LE: Ach, gemischt. Ich find's einerseits cool, andererseits find ich's halt äh, gemein. Und ich find's einerseits arrogant von denen, dass die sich so komplett so wider uns stellen wollen und auch nach auch nach außen hin zeigen, »hier, ich bin dagegen.« Andererseits find ich aber auch, dass ist deren Sache, nicht meine Sache, so halt. Die wollen für sich, sich selber schützen und das ist halt ihr Leben, und deswegen ist es auch ok. Ähm, ich find's aber auch interessant, wie so die Umwelt drum herum darauf reagiert. Das find ich immer sehr, sehr interessant [...]. (Z 1255-1269)

Insgesamt zeigt sich beim Interviewpartner Leopold Ernst, dass rassistische Diskurse keineswegs zwangsläufig subjektive Denk- und Redeweisen vorstrukturieren. Ein Sprechen außerhalb rassistischer Bedeutungssysteme ist möglich. So gelingt es Ernst, sich dem Zugzwang dominanter Interpretationsmuster (Kopftuch = *freiwillig* vs. *unfreiwillig*) zu entziehen, indem er Perspektivwechsel vollzieht und Gemeinsamkeiten statt Unterschiede betont. Sein widerständiger Umgang mit populären Streitthemen wie dem Kopftuch zeigt, dass sowohl theologische Grundkenntnisse (Koran-Bibel-Vergleiche) als auch das Wissen um antimuslimische Diskriminierungen (Mutter) rassistuskritische Aneignungen ermöglichen. Letztere fungieren als Deutungsressourcen, die der Interviewpartner gegen die Übernahme antimuslimischer Ideologeme zum Einsatz bringt.

4.4.3 Generalisierende Konzepte dekonstruieren

In den Interviewdaten lässt sich eine letzte widerständige Diskurspraxis finden. Diese zeichnet sich durch eine kritische Auseinandersetzung mit sprachlichen Konzepten aus, die rassistische bzw. rassistusaffine Zuschreibungen enthalten. Wie Bühl zeigt, gehören Nominalkonstruktionen wie »Die Muslime« oder »Der Islam« zu den populären diskursiven Rassifizierungstechniken (vgl. 2007: 134). Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Verwendung des großen »D« zu, das betreffenden Person und Personengruppe entpersonalisiert:

»Die Kollektivierungstechnik nimmt dem ›Anderen‹ seine Individualität, seinen Charakter, seine Eigenheit bzw. Besonderheit und reduziert ihn auf die Mitgliedschaft des sozial konstruierten Kollektivs oder ignoriert erforderliche Differenzierungen, heterogene Strömungen und diverse Richtungen (›Der Islam‹).« (Ebd., Herv.i.O.)

Der Interviewpartner Henry Neuner nimmt dieses sprachliche Konzept an verschiedenen Stellen kritisch in den Blick. So betont er schon nach wenigen Minuten, dass es »den Islam« als homogenes Glaubenssystem und einheitliche Lehre nicht gibt (Zitat 1: »Also, das ist...«) und verweist zudem auf die Heterogenität religiöser und religiös-politischer Überzeugungen unter Muslim*innen (Zitat 2: »es gibt nicht den Islam...). Im Vergleich zu anderen Interviewpartner*innen fällt auf, dass Neuner hier fundiertere Kenntnisse über die konfessionelle Diversität im Islam präsentiert. Er widersetzt sich dem generalisierenden Konzept ›des Islams‹, indem er sein enzyklopädisches Wissen als Deutungsressource gegen hegemoniale Einordnungen in Stellung bringt.

HN: Also, das ist ja ein ganz breites Feld. Also, das geht ja einmal los, das ist ja erstmal irgendwie ›den Islam‹ in dem Sinne je nicht gibt, weil sich die Muslime ja selber nicht ganz einig sind mit dieser Sunniten, Schiiten, Aleviten (.) was weiß ich, was es da noch für Strömungen gibt, die sich da alle gegenseitig nicht grün sind [...]. (Z 216-220)

HN: [...] es gibt nicht den Islam, weil diese, diese große Sache, wo irgendwie weltweit, weiß ich, 1 Milliarde Menschen irgendwie dran glaubt, äh, da gibt's ja immer ›von bis‹, das ist ja wie es von den Linksextremen bis zu den Rechtsextremen irgendwie alles

gibt, gibt es natürlich da dann eben auch deine (.), ich sag mal, normal liberalen Leute, es gibt deine, deine Fundamentalisten, es gibt irgendwie die ideologischen Spinner, aber das ist halt für mich irgendwie, ich sag mal, ne gewisse statistische Verteilung, die du in jeder, jeder, jeder Gruppe hast. Und ob du das nun mit Muslimen machst oder mit Linkshändern oder so, ich glaube, dass man da ähnliche Korrelationen finden würde. Deswegen, also es gibt für mich nicht den Islam, einfach, weil es für mich auch nicht den Kölner oder den Deutschen oder den- (gibt). (Z 1006-1018)

Auffällig an Neuners Sprache ist der Einsatz wissenschaftlicher Termini wie »statische Verteilung« und »Korrelation« sowie der differenzierenden Bezeichnungen »Sunniten«, »Schiiten« und »Aleviten«. Gleichzeitig verwendet Neuner umgangssprachliche Formulierungen wie »sich nicht grün sein« und eher saloppe Vokabeln wie »Spinner«, die sein Spezialwissen rhetorisch auflockern. Um zu zeigen, dass ›der Islam‹ eine weit- aus facettenreichere Religion ist, als es das generalisierende »D« nahelegt, bedarf es mithin nicht der Kenntnis theologischer Debatten. Es genügt ein Grundwissen über die Diversität der Religionsanhänger*innen.

Insgesamt lässt sich anhand von Neuners Einlassungen vermuten, dass eine sprachliche Sensibilisierung einer unbewussten Reproduktion antimuslimischen Wissens entgegenwirken kann. Neuner ist sich der pauschalisierenden Wirkung der Kollektivbezeichnung ›des Islams‹ bewusst und artikuliert mehrfach sein Unwohlsein über diese Formulierung. Die konsequente, inhaltlich begründete Ablehnung generalisierender Sprachkonzepte enthält mithin ein Transformationspotential, mit dem hegemoniale Deutungssysteme *bottom-up* modifiziert werden können.

4.4.4 Zusammenfassung

Ein abschließender Blick auf die widerständigen Diskurspraxen der Interviewpartner*innen zeigt verschiedene alltagskommunikative Möglichkeiten, sich einem gesellschaftlich dominanten antimuslimischen Wissen zu entziehen. Die Interviewten, die in ihren subjektiven Erfahrungsschilderungen eine – im Sinne Halls (2001) – oppositionelle Lesart entfalten, bringen sowohl enzyklopädische Hintergrundkenntnisse über die Heterogenität muslimischer Religiosität als auch unmittelbare Einblicke in die Diskriminierungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ zum Einsatz. In der Dekonstruktion essentialisierender Denk- und Redeweisen problematisieren sie Rassismus als gesellschaftsstrukturierendes Phänomen, von dem auch sie persönlich betroffen sind. Sie nehmen empathische Perspektivwechsel vor und betonen transreligiöse Gemeinsamkeiten. In einem stärker rationalen Zugang setzen sie sich zudem kritisch mit generalisierenden Sprachkonzepten und pauschalen Zuschreibungen auseinander.

Im Vergleich der vier Aneignungsmuster werden antimuslimische Denk- und Sprechweisen im Rahmen widerständiger Diskurspraxen am konsequentesten dekonstruiert. Die Interviewten begreifen Rassismus nicht als moralische Verfehlung oder kognitive Überforderung, sondern als gesamtgesellschaftliches Ungleichheitsverhältnis, von dem auch sie persönlich profitieren.