

des »[r]iesengroße[n] [Schwarzen]« (Ralf Hund), der vor der Wohnungstür aufwartet, niederschlagen kann, erfährt so eine Beruhigung.

Auch wenn die große Mehrheit der zu Pflegenden in der Gegenwart von Mao Oumar verstummte, wie mich Tina Schulze wissen ließ, und den eingetretenen Mythos – »Bei mir war gestern ein Schwarzer« – am darauffolgenden Tag als Nachbarschaftssensation feierte, führten die gewaltförmigen Entmenschlichungspraktiken beim Pflegeschüler Mao Oumar dazu, in den Wohnungen der zu Pflegenden zurückhaltend aufzutreten. Trotz großem Engagement zu Beginn wollte er später doch lieber weniger auffallen, wie Tina Schulze interpretiert. Das Faulheitsphantasma wurde so zur selbsterfüllenden Prophezeiung. Kongruent dazu ließ mich die zu diesem Pflegedienst gehörende Leitungskraft Sabine Hoffmann bereits vor meinem Kennenlernen Tina Schulzes und Mao Oumars ungestattet und beinah flüsternd im Anschluss an unser Gespräch – als das Aufnahmegerät ausgeschaltet war – wissen: »Ich muss Ihnen dazu sagen, [Mao Oumar] war nicht besonders fleißig.«

Jene Faulheitszuschreibungen sowie auch die zuvor konturierten Praktiken einer Entmenschlichung, Dämonisierung und Hypersexualisierung, die ich als kolonialrassistische Kontinuitäten herausgearbeitet habe und die im Alltagsdiskurs, so ist nun deutlich geworden, noch immer Lebendigkeit aufweisen, adressieren nicht nur als Schwarz, sondern auch als muslimisch bzw. ›arabisch‹ gelesene Menschen. Einen tieferen Einblick in die ›sozialen Imaginationen‹ (Friese 2017: 18), die von den weißen, deutschen Sprecher*innen an letztere gebunden werden, gibt nun das nachfolgende Teilkapitel, mit dem die Konturierung des ›Fremden‹ abgeschlossen wird.

5.5 »Du weißt ja nie, was drunter ist«

Von ›unheimlichen Mumien‹ und der Angst vor Verunreinigung

Die von mir zuvor in den Aussagen der Sprecher*innen konturierte ›Unvereinbarkeit von Kulturen‹ arbeitet sich äußerst potent an Menschen ab, die als ›arabisch‹ und/oder muslimisch gelesen werden. Eine Differenzierung zwischen Gesellschaft und Religion findet dabei im Alltagsdiskurs kaum statt, sodass Menschen mit einer – oft nur angenommenen – Herkunft aus dem geografischen Raum Nordafrikas und/oder von der Arabischen Halbinsel per se als Muslim*innen gelten.

So lässt der Glaube an eine ›Unvereinbarkeit von Kulturen‹ – kontrastiert werden eine Kultur der muslimischen ›Anderen‹ und eine ›westliche‹, ›deutsche‹ Kultur – Schwester Vanessa Thamm bilanzieren, dass die Pflege in ›arabischen Ländern ja keine männliche Aufgabe ist‹, weswegen *uns* in Bezug auf den Pflegefachkräftemangel nicht geholfen werde – da der ›Großteil der Migranten nun männlich‹ sei. Und da ›muslimische Frauen‹ im hier wirksamen homogenisierenden und sexistisch-rassifizierenden Kulturverständnis als ›unselbständige Abhängige‹ (DeZIM/Menke/Wernerus 2022) »zu Hause [bleiben] und [...] die Kinder [hütten]«, kommen auch sie als diejenigen, ›die wir vielleicht brauchten‹, nicht infrage. Aus der Fluchtwanderung ergebe sich daher für die Pflege und deren Mangel an Fachkräften kaum ein ›Profit‹. Einschätzungen, die auch die Pflegedienstleiterin Sabine Hoffmann teilt: »Es gibt ja auch Religionen, wo der Mann solche Arbeiten gar nicht machen darf, ne? Wo nur so pflegerische, so niedere Arbeiten, darf er glaub ich ja gar nicht machen.«

Der muslimische, männliche ›Andere‹, auf den hier subtil im »es gibt ja auch Religionen« verwiesen wird, unterliegt so a priori manifesten Ausschlüssen aus der Pflegetätigkeit, könne er sich doch, religiös bedingt, »niedere[n]« Arbeiten nicht annehmen. Die – auch gesamtgesellschaftlich wirkende – unzufriedenheitsschürende Abwertung der eigenen beruflichen Pflegetätigkeit steht so kurzerhand in einem funktionalen, rassistisch strukturierten Dienst, den Ausschluss unliebsamer ›Anderer‹ abzusichern und verstanden zu wissen.

Die Pflegedienstleiterin Manuela Vierstück, die das Narrativ von *der Kultur oder der Religion* muslimisch gelesener Anderer fortpinnt, entwirft ein wirkmächtiges Bedrohungsszenario insbesondere für weiße Frauen, wobei sie kaum auf eine gemeinsame berufliche Erfahrung zurückgreifen kann: »Ähm, ja, also ich bin da, was muslimische Männer betrifft, absolut unerfahren und bin auch voller Vorbehalte, muss ich sagen. Weil das ja eine Kultur ist, die Männer, oder Männer und Frauen anders sieht als wir«. So attestiert sie dem muslimischen männlichen ›Anderen‹, »soweit das Klischee stimmt«, ein erhebliches Potenzial an Gewalt, Kriminalität und Arglistigkeit: »Man sagt ja auch in diesen Ländern, man gibt die Hand und das Messer ist hinter dem Rücken (lacht unsicher)«. Auch hier offenbart sich die Messer-Metaphorik als produktiv, indem sie die Ausschlussargumentation wirksam stützt:

Es ist ja kritisch, was jetzt so passiert ist in den letzten Zeiten und überall, wieso kommt so ein Moslem dazu und schippt einen die Treppe runter oder so? Wieso? Aus welchem Grund? [...] Das haben wir ja alles gehabt, die Bilder liefen ja im Fernsehen. Es ist ja nie so, dass ich was erfinde, sondern die bringen es ja Gott sei Dank [...]. Ja, die Ängste sind schon da, weil die etwas brutaler sind, die Menschen, als wir. Die sind, die nehmen eben gleich das Messer und machen irgendwie, obwohl sie gar keinen Grund haben [...]. Margarethe Peters

Dass als muslimisch gelesene Männer vermeintlich gleich zum Messer greifen, unterstreicht hier szenisch einen vermuteten Hang zu grundloser und von daher unberechenbarer Kriminalität, Brutalität (»weil die etwas brutaler sind«) und Heimtücke – »die angeborene Barbarei der Araber« (Fanon 2008: 166), wie Fanon aus postkolonialer Perspektive formuliert. Zudem offenbart sich in Margarethe Peters Ausführungen abermals die prominente Rolle medialer Berichterstattung für die Formierung ›sozialer Imaginationen‹ (Fries 2017: 18). In den entsprechenden Meldungen sowie auch alltäglichen Floskeln werden Angriffe geschickt, und dennoch zumeist nicht bewusst, *von hinten* und so als heimtückisch inszeniert.

In umgangssprachlichen deutschsprachigen Wendungen kann ein Mensch mit einem Messer laut Duden als ein sehr zorniger/wütender Mensch beschrieben werden (»jemandem geht das Messer in der Tasche/im Sack auf [salopp: jemand gerät über etwas in großen Zorn]«, Duden.de. o.J.), als jemand, der eine andere Person bedrängt bzw. ihr etwas aufzwingt (»jemandem das Messer an die Kehle setzen [umgangssprachlich: jemanden zu etwas zwingen]«, ebd.). Diese Bedeutungskonstruktionen finden sich in Margarethe Peters Nebensatz »obwohl sie gar keinen Grund haben« wieder. Insofern werden Vorstellungen von Listigkeit, Intrige und Lüge über das wiederkehrende Bild des Messers auf als muslimisch gelesene Andere übertragen. Die Grundlage der Zuschreibung bildet auch in diesem Fall weder der Zufall noch die leibliche Erfahrung, stattdessen kann hier ein Wirken persistenter, tradierter kolonialhistorischer bzw. orientalisierter Topoi

(Said 2003: 38, 286–287) festgestellt werden. Denn die »diskursive Barbarisierung und Dämonisierung« der ›arabisch‹ und/oder muslimisch gelesenen Anderen steht »in einer Kontinuität zu den orientalistischen Bildern der Kolonialzeit« (Castro Varela/Mecheril 2016: 10). Eine »der zentralen Legitimierungsthesen der kolonialen Zivilisierungsmission war die Repräsentation der Anderen als barbarisch, unberechenbar und mithin gefährlich« (ebd.). Bereits Fanon identifizierte in den pseudowissenschaftlichen Theorien der Kolonialzeit eine vermeintlich nordafrikanische Kriminalität (Fanon 2008: 226–227). Seinen Ausführungen folgend galt der ›Nordafrikaner‹ als »geborener Krimineller« (ebd.: 228–229), der nicht nur häufig töte, sondern dies vor allem grausam und aus nichtigem Anlass unternehme, was den Anschein erwecke, dass er die eigentlichen Motive zu verborgen versuche (ebd.). Diese ›charakteristische‹ Devianz werde durch eine besondere Vorliebe für das *Messer* erkennbar, da der ›Kriminelle‹ »die Wärme des Blutes spüren« (ebd.: 228) müsse. Dem ›Nordafrikaner‹ (ebd.: 230) könne man nicht trauen, er sei »Aggressivität in reinster Form« (ebd.: 231).

Dass den Zuschreibungen solch vorgeblich ›kultureller‹ und/oder religiöser Eigenarten noch immer biologische Rassifizierungstendenzen innewohnen können, die ein vermeintliches ›Wesen‹ naturalisieren und so den Grat zwischen ›Kultur‹ oder Religion und Natur (›Infektion‹) schmälern, kann wiederkehrend anhand der Ausführungen von Manuela Vierstück nachvollzogen werden. So stellt sie in ihrer Argumentation über die verwendete Metaphorik Assoziationen zwischen ›dem Islam‹ und Krankheit bzw. Viren her und kommt so subtil auf eine vermeintlich generelle Kontagiosität des Islams zu sprechen, die eine Veränderung dieser Menschen und damit gesellschaftliche Machtverhältnisse einmal mehr perpetuiert: »[M]an denkt, die sind derart versunken in ihrem Glauben und derart festgezurrt in ihren Regeln, dass ja, es ist wie eine Infektion«. Die 24-jährige muslimische Pflegeschülerin Hiba Shakra kennt derlei Zuschreibungen einer infektiösen Neigung des Islams auch aus der eigenen Erfahrung. So berichtet sie von den Worten ihrer Kolleg*innen (weit vor dem Ausbruch der Covid-19-Pandemie) wie folgt: »[D]ass ich der Grund bin, warum die krank sind, weil ich komme aus einem arabischen Land und da habe ich einen Virus in meinem Körper und deswegen verteile ich den jetzt für die ganzen Leute«.

Beim Islam und der in hiesigen Gefilden historisch gewachsenen Religionslosigkeit (70 % der Bevölkerung ›[a]fter 40 years of life under a socialist regime‹; Peperkamp/Rajtar 2010: 1) oder dem etwas verbreitereten Christentum⁴⁰ »treffen«, so die überindividuelle Einordnung, ›Welten aufeinander‹ (Silvia Meyer). Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch Doris Jung: ›[U]nsere Leute können [mit dem Islam] nichts anfangen‹. Es handele sich ohnehin lediglich um ›muslimischen Kirmskrams‹, womit Manuela Vierstück gleichsam eine Weltreligion zu einer unbedeutenden, wert- und nutzlosen Kleinigkeit herabsetzt.⁴¹

40 Im Jahr 2020 zählten die evangelisch-lutherische und die katholische Kirche in Dresden zusammen 100 364 Mitglieder (dresden.de 2022b); die Gesamtbevölkerung umfasste 561 942 Menschen/›Einwohner [...] mit Hauptwohnsitz‹ (dresden.de 2021: 8).

41 Der Herabsetzung religiöser Praktiken des Islams kann eine habitualisierte Skepsis gegenüber Religionen an sich eingeschrieben sein, die 40 Jahre lang von der SED-Herrschaft proklamiert und in der ›sozialistischen Lehre‹ protegiert wurde: »Na, ich will mal sagen, diese realistischen Umstände, so wie soll ich sagen, es wurde nie so viel rumgesponnen, auf Deutsch gesagt, [...] der Glaube an übernatürliche Sachen [Religionen], das war eigentlich zu DDR-Zeiten nicht so, das war alles ziemlich nüch-

Einmal mehr zeigt sich, wie eine ›Unvereinbarkeit von Kulturen‹ eben auch eine ›Unvereinbarkeit von Religionen‹ einschließen kann. Weiterhin wird deutlich, dass sich der Signifikant Religion als ein ähnliches Sprachversteck für ›Rasse‹ wie der der Kultur etabliert hat (Friese 2021: 126; 2019). Dabei ist die Betonung einer Inkommensurabilität der Werte des muslimischen Glaubens nicht nur für die in Ostdeutschland vorherrschenden wesentlich religionsloseren Konventionen konstitutiv – Esther Peperkamp und Małgorzata Rajtar sprechen von ›Ostdeutschland‹ als »vanguard society of secularism« (Peperkamp/Rajtar 2010: 1) –, sondern auch für den christlich geprägten gesamtdeutschen und ›westlichen‹ Problemdiskurs um Zuwanderung von Muslim*innen. Der Islam gilt als zivilisierungsbedürftiger Gegenpol und Widersacher zum vermeintlich aufgeklärten reformierten Christentum (Amir-Moazami 2016: 30) und seine ›Gläubigen‹ werden als ›erziehungsbedürftig‹ (Messerschmidt 2018: 84) betrachtet. Dieser antiislamische Rassismus wurzelt in einem ›jahrhundertealten politischen und kulturellen Kampf zwischen Orient und Okzident‹ (Rommelspacher 2011: 27), der spezifische Bilder über ›den‹ Orient und den Orientalismus des Westens – der kolonialen Eroberer – hervorbrachte. ›Der Islam ist ›zum eigentlichen Gegenspieler ›des‹ Westens geworden und bildet in der manichäischen Sicht des Rassismus seinen unvereinbaren Gegensatz‹ (ebd.).

In einer gewissen Kongruenz zu den zuvor konturierten Messer-Assoziationen empfindet sich die zu Pflegende Margarethe Peters gegenüber als muslimisch gelesenen Anderen einer Bedrängung ausgesetzt. In diesem Sinne bebildert sie die Zuwanderung von Muslim*innen immer wieder als ein besonders ›schwer[es]‹ Thema, das ihr förmlich die Luft zum Atmen nehme: »Ja, der [Islam] ist nie bloß für mich, der ist für alle Menschen schwer (spricht erschöpft und atmet tief durch), wenn du damit kein Problem hast, ich hab schon eins damit [...], dass die uns ihren Glauben aufdrängen wollen, indem sie sich nicht einfügen in unser Leben«, klagt sie, obschon – und das ist hier hervorzuheben – im ›Aufdrängen‹ und ›Nichteinfügen‹ keine religiösen Bekehrungsversuche angesprochen sind, sondern (in DDR-ausländerpolitischer Manier) vielmehr oder lediglich eine gleichberechtigtere soziale Teilhabe und Anwesenheit im eigenen Wohnraum und Arbeitskontext. Eine Parallele lässt sich zu den bereits thematisierten ›Kochgerüchen Alis‹ ziehen, von denen sich Margarethe Peters ebenso bedrängt fühlte. Hiba Shakra sind jene Islamisierungsängste und Dämonisierungspraktiken aus dem beruflichen Alltag bekannt; sie erzählt von der Reaktion

tern. Da hat man eben vieles hinterfragt«, erklärt Isolde Kahlbach. Der DDR-Staat forcierte eine, wie sie beschreibt, »nüchtern[e]«, »realistische« Weltsicht, die nicht zuletzt als diametraler Gegensatz zum ehern religiös entworfenen ›Westen‹ als Klassenfeind inszeniert wurde. Das Religiöse gilt und galt, wie sie hervorhebt, als *Rumspinnerei* und wird so als nicht ernst zu nehmender Hokuspokus abgewertet. So kann interpretiert werden, dass der vermeintlich vernunftorientierte und realistische Materialismus, der als philosophischer Grundsatz des DDR-Staates die Welt ohne Gott zu erklären versuchte, habituelle Schemata ehemaliger DDR-Sozialisierter bis heute prägt (vgl. Kapitel 4.4). Hierzu konstatieren Peperkamp und Rajtar, dass sich bereits kurz nach der Wende 70 % der Ostdeutschen als religionslos verstanden, obschon noch am 07. Oktober 1949 (Gründungstag der DDR) sich 81 % der ›Ostdeutschen‹ zur protestantischen Kirche und 11 % zur katholischen Kirche bekannten (ebd.: 5). Vor diesem Hintergrund kann eine (islamische) Religiosität als ›nonkonform‹ gelten: »[W]hereas in West Germany to quit church membership is still a decision that requires explanation, in the East a culture of nonmembership and religious indifference has been established that actually makes the decision for church membership an act of nonconformity« (Schmidt/Wohlrab-Sahr 2003: 90, Hervh. im Orig.).

ihrer Kolleg*innen nach einem nachdenklichen Rückzug ihrerseits in eine ruhige Ecke des Personalraumes als Folge des Ablebens einer zu Pflegenden: »Ja, jetzt fängt der Islam bei uns im Raum zu spielen an. Also die Luft vom Islam ist jetzt in dem Büro bei uns, weil ich jetzt anfange mit Beten, obwohl ich gar nicht gebetet habe, wollte einfach nur allein ganz kurz sein«.

Die Pflegedienstleiterin Manuela Vierstück verortet das ›Schwere‹ und ›Bedrohliche‹ weniger in der Nichtenpassung, sondern im muslimisch/arabischen ›männlichen› Andere, dessen imaginiertes Verhältnis zu Frauen ihr bereits Unbehagen bereitete und den sie nun mit »dunklen Augen« und »Bartstoppeln« inszeniert:

Es macht natürlich Angst, denke ich mal, die sehen schon anders aus, angefangen bei, ein Farbiger sowieso, aber auch die syrischen Migranten, oder woher sie halt kommen. Die haben ja auch so ein Gesicht, diese Bartstoppeln, das klingt jetzt ein bisschen banal, aber diese Bartstoppeln, auch diese Augen, die sind ja anders, die haben ja dunkle Augen in der Regel, ne? Also es wirkt schon befremdlich, sagen wir mal so. Manuela Vierstück

Dieses ›Befremdliche‹ oder Angstmachende, das auch hier erneut an der Optik festgemacht wird, kann sich sodann wiederkehrend an sexualisierte Vorstellungen knüpfen. »[U]nd die [weiblichen zu Pflegenden,] die [...] haben diese Idee, dass du dich freust, dass du mit einer Frau sprichst«, formuliert der Pflegende Mohammed Al-Abadi vorsichtig das von ihm erfahrene Wirken solcher Wissensbestände. Auch die zu Pflegende Margarethe Peters glaubt Derartiges zu wissen: »Ich meine, dasselbe [rekurriert auf die zuvor antizipierte sexuelle Übergriffigkeit des Schwarzen Mannes] kann dir eben auch passieren, wenn ein Syrer kommt, der kommt rein und zieht dir die Strümpfe an und denkt ‚Oh, hier greifst du mal an die Brust oder machst du mal irgendwas, da weißt du nie, was du dann als Frau machen sollst. Wenn so was mal passiert, weißt du nie, wie du dich verhalten sollst«. »[D]as Achtungsgefühl, wie wir das gewohnt sind als Europäer, haben die nie einer Frau gegenüber«. Isolde Kahlbach schließt sich diesem Unbehagen an:

Also ich könnte mir zum Beispiel sehr schwierig vorstellen, wenn Männer kämen aus diesem Kreis [in die eigene Häuslichkeit], die so, die die Frauen wenig achten, also ich will das nicht durchgängig sagen, also ich hab auch gute Erfahrungen gemacht in der Straßenbahn, dass die aufgestanden sind, aber sonst hab ich den Eindruck, dass sie also, so sag ich mal, Frauen gegenüber etwas geringschätzig sind. Also, da hätte ich, glaub ich, Probleme [...]. Isolde Kahlbach

Und so können es Einbildungen weißer Deutscher von (Hyper-)Sexualität sein, die die Gemengelage auch für männliche als muslimisch/arabisch gelesene Andere in der ambulanten Pflege verkomplizieren und die sich mit kollektiven Phantasmen frauverachtender und -erniedrigender wie patriarchaler Topoi ausschlussbegünstigend verbinden können.

Obschon weder Margarethe Peters noch Isolde Kahlbach persönliche Kontakte zu Männern »aus diesem Kreis«, wie es despektierlich heißt, unterhalten und sporadische Alltagssituationen eine andere Sprache sprechen können, zeigt sich also im (pflegerischen) Alltag der Problemdiskurs um den Islam als potent. Dabei ist es der als muslimisch gelesene Mann, der vermeintlich danach trachtet, die weibliche ›Selbstbestimmung‹ im Keim zu ersticken, der einen Affront gegen die westliche Fortschritts- und Emanzipa-

tionserzählung personifiziert und der den Islam ein weiteres Mal als unvereinbar mit den antizipierten Werten ›moderner‹ westlicher Gemeinschaften und als rückschrittlich und reformbedürftig erscheinen lässt (vgl. Said 2003: 206; El-Tayeb 2016: 224; Attia 2011: 158). Hier offenbart sich eindrücklich, was Said in »Orientalism« mit dem Konzept des Othering (Said 2003: 7, 332) zum Ausdruck bringt: Durch Prozesse des Fremdmachens und durch die Schaffung und Herabsetzung eines »gefährlichen, unterbemittelten Nicht-Wir« (Mecheril/van der Haagen-Wulff 2016: 126) entstehen eine westliche Selbstherrlichkeit und Selbstbezogenheit, was die Sicherung von materiellen und symbolischen Privilegien einschließt. Dabei dient die »Manipulation der Geschlechterfragen zu rassistischen Zwecken auf dem Umweg über den Hinweis auf die männliche Vorherrschaft beim Anderen [...] meist dem Ziel, die Realität der Phalokratie in der eigenen Gesellschaft zu verschleiern« (Mbembe 2020: 113). »Du sollst mal deine Männer anrufen, die sollen mit dem Krieg aufhören«, erklärte Yasmin Boaums Arbeitskollege dementsprechend in patriarchalischer Manier in den einführenden Worten (siehe »Tragweite«) dieser Arbeit.

So kann die (Hyper-)Sexualisierung muslimischer Männer und deren Bedrohungsinszenierung für »unsere Frauen« (Mecheril/van der Haagen-Wulff 2016: 121, Hervh. im Orig.) als eine gesellschaftlich etablierte und »unverhüllt rassistisch[e]« Praxis verstanden werden (ebd.). Das Narrativ von einer Bereitschaft zur Vergewaltigung oder Erniedrigung ist zu einer gängigen essenzialistischen Definition des Orients avanciert, sodass sich Saids Konklusion aus dem Jahr 1978 (Erstausgabe von »Orientalism«) über die Repräsentation des Orients in westlichen Medien als ununterbrochen aktuell erweist: »[T]he Arab is associated either with lechery or bloodthirsty dishonesty. He appears as an over-sexed degenerate, capable, it is true, of cleverly devious intrigues, but essentially sadistic, treacherous, low« (Said 2003: 287). »Deswegen wäre vielleicht ein männlicher Migrant aus Syrien nicht so gut für die Pflege«, schließt Manuela Vierstück letztendlich ihre Argumentation ab und dabei an das etablierte Othering an. Eine ›westliche‹ Skepsis gegenüber der Annahme einer wirklichen »emanzipatorischen Emanzipation« (Messerschmidt 2016: 165) kommt dabei jedoch kaum auf, im Gegenteil,

die Annahme wird andauernd zu einer Sicherheit erhoben, wenn das Selbstbild einer geschlechtergerechten und sexuell emanzipierten Gesellschaft gezeichnet wird. Ein Selbstbild, das dazu dient, in Stellung gebracht zu werden gegenüber einem kulturalisierten und rassifizierten Gegenbilde frauenverachtender und patriarchal erzogener Fremder. (ebd.)

Im Anschluss an diese Phantasmen, die primär den als mulimisch gelesenen Mann adressieren, lohnt nun abschließend ein Blick auf die ›sozialen Imaginationen‹ (Fries 2017: 18), die aus den Erzählungen über als muslimisch gelesene Pflegerinnen und von ihren Körperpraktiken abgeleitet werden können; wurden sie doch bereits zuvor von Schwester Vanessa Thamm – gemäß dem Bild ›patriarchal erzogener Fremder‹ (Messerschmidt 2016: 165) – ›an den Herd gestellt‹ und damit in die Privatsphäre gedrängt.

So fällt in den Aussagen der Sprecher*innen zunächst auf, dass – analog zu den imaginierten patriarchalen Praktiken muslimischer Männer – auch das Tragen einer muslimisch konnotierten Kopfbedeckung als Erniedrigungen interpretiert wird: »[A]lso was ich furchtbar finde, wenn man bloß noch die Augen sieht, ich finde das so erniedrigend«, versucht

Isolde Kahlbach ein vermeintliches Leid einer Muslima zu erläutern. Obschon das Tragen von Kopfbedeckungen (etwa Burka und Hijab) nicht grundsätzlich eine autonome Entscheidung abbildet und es durchaus auch von muslimischen Frauen als Diskriminierung empfunden werden kann, macht es einen Unterschied, wer sich das Thema aneignet und »ob dies aus rassistischen Motiven heraus geschieht, denen Sexismus kein Ärgernis, sondern nur ein Mittel zum (rassistischen) Zweck ist« (Arndt 2020: 228).⁴² Die als muslimisch gelesene Frau, die eine Form des Kopftuchs trägt, kann in der westlichen Islam-Debatte zum »Prototyp« (Messerschmidt 2016: 163) des rückständigen, unemanzipierten ›Fremden‹ avancieren, denn »[a]ls orientalisierte *Andere* symbolisiert sie das, was westliche Frauen und die westliche Gesellschaft hinter sich gelassen zu haben glauben« (ebd., Hervh. im Orig.).

Zudem kann eine Imagination von ›Schrecken‹ und ›Gefahr‹ den Diskurs um die muslimisch konnotierte Kleidung bestimmen, die wesentlich als von medialer Repräsentation – sogenannter ›Selbstmordattentäter*innen‹ – geformt verstanden werden kann: »Na ja, du weißt ja nie, was drunter ist, kann ja sonst was verstecken unter ihrer Burka, die kann einen Munitionsgürtel umhaben, die kann eine Pistole darunter haben, das weißt du ja nicht, heutzutage, wo die alle sterben für ihr Land. Du weißt ja nie, ob das eine fanatische Frau ist und dann kommt die in die Altmarktgalerie und dann drückt die ihr Knöppel« (Margarethe Peters). Muslimisch konnotierte Kleidung wird hier von Margarethe Peters kriminalisiert und mit einer intransparenten Verhüllung gleichgesetzt, womit sie zugleich zu einer Chiffre für ein bedrohliches Versteck avanciert. Die Sichtfenster der Burkas werden in diesem Sinne zu »Verbrecherschlitz[e]n« (ebd.). »Du hast einen schwarzen Rucksack, da ist bestimmt eine Bombe drin«, bildet dann – auch unter Kolleg*innen – einen absurden, kriminalisierenden und diskreditierenden Alltagsmythos, von dem die 20-jährige Pflegeschülerin Yasmin Bouam bereits einleitend berichtete. »Nee, das sind für mich keine Menschen mehr. Weil du ja nicht weißt, was die drunter haben«, fantasiert auch der zu Pflegende Horst Seiferth, der darüber hinaus wiederkehrend eine Entmenschlichung fortschreibt.

So fordert Horst Seiferth, von DDR-Praktiken geprägt und als Bestandteil westlich moderner Klassifikations- und Ordnungsprinzipien (vgl. Bauman 1992), absolute Assimilation und das Ende der Ambivalenz ein. Ambivalente Entitäten, »die quer über einer umkämpften Barrikade sitz[en]« (ebd.: 83), Grenzverwischung und Unordnung gilt es zu verabschieden: »Ich kann doch, ich muss doch, wenn ich in ein Land gehe, muss ich mich doch an das Land [...] mitziehen. Und da kann ich nie die Dinger [Kopftücher] drum machen. Das geht nie. Das geht doch nie.«, »[W]enn die jetzt hier schon bei uns sind, dann möchten sie sich auch ein bisschen an unsere Sitten hier gewöhnen [...]. [D]as passt nicht zu uns, das gehört nicht hierher (leidend)«, stimmt Christa Dallmann ein. Sie erinnern an Baumans ›Unkraut jätende Gärtner der Moderne‹ (Bauman 1992: 29–30, 43–45), die dem Versuch unterliegen, alles Normabweichende und Unbändige zu ordnen und zu zähmen, »damit uns die Flut der Wilden nicht fortschwemmt« (Mbembe 2020: 114), wie es mit Mbembe aus postkolonialer

42 Zudem ist hervorzuheben, dass das muslimische Kopftuch »insgesamt in einer gemeinsamen religiösen Tradition mit dem Brautschleier, dem Kopftuch, das die heilige Maria trug oder das katholische Nonnen, die mit Gott verheiratet sind, als Bekenntnis zu ihrem Zölibat anlegen« (Arndt 2020: 227), steht.

Perspektive heißen könnte. »[D]as ist nun einmal so, das ist nie anders gewesen«, heiligt Christa Dallmann sodann die Struktur- und Ordnungsprinzipien vergangener Tage. Um mit der ›unangenehmen Fremdheit‹ umzugehen, wird also absolute kulturelle Assimilation an die Praktiken der Etablierten verlangt. So fand Hiba Shakra eines morgens im Pausenraum des Pflegedienstes ein für sie geschmiertes Brot mit der Botschaft »Schwein schmeckt lecker, das gehört zu unserer Küche, lass es dir schmecken«. Eine Geste, die bezweckt, ihr das Fremde regelrecht auszutreiben, jegliche Differenz abzustreifen bzw. etwas ›Eigenes‹ in den ›fremden‹ Körper einzuvorleben.

Im Pflegealltag können die in den Aussagen der Sprecher*innen zuvor konturierten »theses of Oriental backwardness, degeneracy, and inequality with the west« (Said 2003: 206) a priori zu der Annahme führen, von einer muslimischen Frau als Pflegerin und Hauswirtschafterin ›der alten Zeit‹, wie sogleich zu erkennen sein wird, nicht die aktuellen Haushaltstipps zu erhalten, was sie für die Pflege in der Häuslichkeit disqualifiziere:

[M]an hat so auch an Haushaltsreinigungsmitteln, hat man so seinen alten Trott, ne? Aber die [weißen, deutschen Pflegekräfte] sagen gleich: »Nee, passen Sie mal auf, da gibt es so ein, was Ordentliches, das müssten Sie jetzt mal kaufen oder so. Und das ist besser«. Und das find ich auch so gut, also man wird ein bisschen mit in die neue Zeit reingeschubst und das kann ich natürlich jetzt von einer muslimischen Frau sicher nicht erwarten, ne? Also die können da nichts dafür, so etwas gibt es bei denen eben nicht, aber das würde ich jetzt für mich persönlich ein bisschen als Nachteil sehen. Isolde Kahlbach

Wer noch immer ›mittelalterlich‹ (Arndt 2020: 228) oder gar vom ›Abfall des Westens‹ (Bauman 2016: 44–48) lebe und zu den »überflüssigen Menschen« (ebd.: 48) gezählt werden kann, von dem sei kein Novum für den eigenen Haushalt zu erwarten. Dass eigener Fortschritt und Wohlstand ganz wesentlich über Jahrhunderte aus der asymmetrischen Beziehung zwischen ›Globalem Norden‹ und ›Globalem Süden‹ wachsen konnten, wird hierbei großzügig ausgeblendet; könnte es doch auch in Erinnerung rufen, dass die westlichen Privilegien »auf einer moralischen Ebene in Frage stehen« (Mecheril/van der Haagen-Wulff 2016: 128). »Vor solchen Leuten [...] hab ich ein ungutes Gefühl. Weil ich finde, man kann versuchen, sich ein bisschen anzupassen. Warum muss denn das Kopftuch sein und die Burka? Das ist doch so unheimlich«, betont die zu Pflegende Gretel Müller ihr Gefühl der Beklemmung und mystifiziert zugleich die muslimisch konnotierte Kopfbedeckung zu einer Form des ›Unheimlichen‹. Die »ungute[n]« Empfindungen, die – worauf sogleich zurückzukommen sein wird – auch Margarethe Peters teilt, stehen also nicht ausschließlich mit einer so wahrgenommenen ausbleibenden ›Anpassung‹ muslimischer ›Anderer‹ an geltende Ordnungsimperative oder deren zugeschriebener Erniedrigung in Verbindung.

Das Unheimliche kann hier auch als eine »Art des Schreckhaften« gelesen werden, das »auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht« (Freud 1919: 298). Tritt hier also etwas hervor, »was ein Geheimnis«, was »im Verborgenen« (ebd.: 302) hätte bleiben sollen? Stehen hier ›Geister‹ wieder auf, die an Menschen erinnern, die der Westen über Jahrhunderte ausbeutete, derer Körper und Ressourcen er sich bemächtigte und von denen er bis heute profitiert? Dementsprechend porträtiert Margarethe

Peters Musliminnen als dämonenhafte »Mumien«; eine Metapher, die einerseits als offene Abwertung muslimischer Kleidungspraktiken verstanden werden kann. Eine Fantasie, die ›die‹ Muslima andererseits auch als Angst und Schrecken verbreitende Wiedergängerin, Untote positioniert, deren verunsichernde Existenzmöglichkeit sich durch die Menschheitsgeschichte zieht (vgl. Schwerdt 2011) und die sich nicht zuletzt auch in medialen Inszenierungen großer Prominenz erfreut. Das hier also benannte ›Unheimliche‹ der Muslima und die »Mumie« schließen auch an das Phantasma eines gefährdenden ›Anderen‹ und so an den westlichen Dämonisierungsdiskurs (vgl. Castro Varela/Mecheril 2016) an.⁴³ Der in ihm symbolisierte vermeintlich reformbedürftige, devante und heimtückische Islam, droht – um erneut in der unheimlichen »Mumien«-Metaphorik zu verbleiben – den sich als fortschrittlich und demokratisch entwerfenden ›Westen‹ zu bandagieren und zu ersticken.

Mahnen hier also auch die bereits benannte Moral, ein historisches Vergessen – die »Colonial Aphasia« (Stoler 2011) – und die von Fanon ausgesprochene Erinnerung, dass »Europa [...] buchstäblich das Werk der Dritten Welt« (Fanon 2008: 80) ist? Regt sich hier ein Impuls, dass zu den Fluchtursachen post 2015 nicht nur Bürgerkriege oder politische Unruhen gehören, sondern ganz wesentlich auch die westlich induzierten »Ausbeutungswirklichkeiten« (Messerschmidt 2016: 161), die im ›Globalen Süden‹ über Jahrhunderte perspektivlose und nicht lebenswerte Verhältnisse geschaffen haben?

In diesem Sinne können sich die (noch) nicht ganz ›toten Dämonen der Kolonisation‹ in der postkolonialen Ära – »die Dschinn von heute, die denen von gestern zum Verwechseln ähnlich sehen« (Mbembe 2020: 111, Hervh. im Orig.) – als auferstanden präsentieren, die den Zusammenhalt der ›westlichen Gemeinschaft‹ zu gefährden drohen. »[W]ir verzeihen den Geflüchteten nicht, dass sie leiden und uns mit ihrem Leid in den gut eingerichteten Vierteln unseres Wohlstands im wahrsten Sinne zu Leibe rücken. Deshalb müssen sie dämonisiert, herabgewürdigt und letztendlich entmenschlicht werden« (Mecheril/van der Haagen-Wulff 2016: 127), legen Mecheril und von der Haagen-Wulff kritisch dar. Die Begegnung mit dem Fremden im eigenen Heim kann desorientieren; sie konfrontiert die ›westlichen‹ oder hier ›ostdeutschen‹ Menschen nicht nur mit ihrem potenziell verdrängten, eigenen Begehrten, ›Wirtschaftsflüchtling‹ zu werden, sondern auch

mit dem Kriegslärm und dem Gestank von ausgebrannten Häusern und geplünderten Dörfern an fernen Orten, und das muss die Ansässigen zwangsläufig daran erinnern, wie leicht etwas in den Kokon ihrer sicheren und vertrauten [...] Routine eindringen oder ihn zerstören kann und wie trügerisch die Sicherheit ist, die ihre eigenen Häuser bieten. (Bauman 2016: 75)

43 Castro Varela und Mecheril unterstreichen vor dem Hintergrund der diskursiv etablierten Dämonisierung des Islams, dass im christlichen und damit im westlich-europäischen Denken und Alltagsbewusstsein der Dämon ausschließlich negativ entworfen wird (Castro Varela/Mecheril 2016: 9). Durch seine Gleichsetzung mit dem Teufel wird er mit Angst, Schrecken und Unheil assoziiert; als eine Art Schwellenwesen kann er als zwischen Leben und Tod angesiedelt verstanden werden (ebd.).

So verstanden, trachtet der hier in der gesprochenen Sprache (re-)produzierte Dämonisierungsdiskurs danach, eine Weltordnung zu bewahren, die der ›Globale Norden‹ auf Kosten des ›Globalen Südens‹ errichtet hat. Er unterstützt die Legitimation von Ausgrenzung und Marginalisierung, während die Dämonen im eigenen Inneren unangestastet bleiben können. Um den in diesem Sinne auf Sand gebauten Wohlstand, das imperiale Leben, nicht zu verraten, *bedarf* es dann der Dämonisierung derer, die durch ihre plötzliche körperliche Präsenz ihr Schweigen brechen und die dann Unerträgliches über die Weltordnung vor Augen führen könnten, von dem man – als Minderheit – profitiert (Mecheril/van der Haagen-Wulff 2016: 127). Der westliche Kapitalismus läuft Gefahr, die Scheinharmonie und das Außen, die für seine fortwährende Reproduktion notwendig sind, zu verlieren und an seinen »eigenen Abfallprodukten [zu] ersticken« (Bauman 2016: 46, Hervh. im Orig.). Auch Castro Varela betont:

[D]ie Tränen, die jetzt vergossen werden, weil angeblich eine Gewalt nach Europa kommt, die es so noch nicht gegeben hat und die Ängste aktualisiert, die uns den Schlaf rauben, ist [sic!] lediglich ein Symptom einer fatalen Geschichtsvergessenheit, die sich nur Wenige leisten können. (Castro Varela 2016: 69)

Und so verkehrt sich in der Gegenwart die ehemals koloniale Situation in ihrer Bewegungsrichtung. Das »Elend der Welt« (Bourdieu et al. 1997) holt Europa doch ein. Die Kolonisierten kehren, wie Friese scharf porträtiert, als »unheimliche« und »untote[...] Wiedergänger« (Friese 2017: 44) über das Meer zurück, »sie stehen an unseren Grenzen, bereit, ›schleichend‹ verglimmende kulturelle Glut zu zertreten und nichts als kulturelle Asche zu hinterlassen« (ebd.: 83).

Jene problematisierenden Dämonisierungs- und Entmenschlichungspraxen können sich – und dies habe ich in den vorausgegangenen Ausführungen noch nicht eingehender betrachtet – durch *Verunreinigungsphantasmen* verdichten. Die biologisch bzw. ›kulturell‹ konnotierten Reinheitsvorstellungen, die sich schon zuvor im Ekel vor Schwarzer Haut oder in der Ansteckungsmetaphorik bezüglich der Religion des Islams offenbarten, treten auch und gerade gegenüber muslimisch konnotierten Körperpraktiken hervor. Werfen wir dahingehend einen Blick auf eine von mir angefertigte Feldnotiz, die zum Ausdruck bringt, wie muslimisch konnotierte Körperpraktiken äußerst diffizil in Verunreinigungsphantasmen eingeschrieben werden können:

Zu weiblichen muslimischen Pflegeschülerinnen, die ein Kopftuch tragen, erklärt [...] mir [die Alltagsbegleiterin Franziska Lorenz (45 Jahre)], dass es viele Beschwerden im Team gegeben habe, weil [die Pflegeschülerinnen] das Kopftuch bei der Arbeit tragen durften. [Franziska Lorenz] erklärt mir, dass dies als ungerecht empfunden wurde, da alle anderen auch den Schmuck aus hygienischen Gründen ablegen müssen. Unter ihm könnten sich schließlich Bakterien sammeln. Ich bin sogleich erstaunt, dass das ›Kopftuch‹ als Schmuck bezeichnet wird, weil es mit dieser Bezeichnung eine gewisse Wertigkeit erhält, die dem hegemonialen Diskurs und seiner Problematisierung zu widersprechen scheint. Ich frage mich, ob es bei dem Kopftuch vordergründig um die Hygiene geht. Oder ob die Hygiene ein gesellschaftlich akzeptiertes Argument bietet, dass für die Ablehnung des befremdenden Kopftuches instrumentalisiert werden kann.

Feldnotiz vom 01.04.2019

Die repräsentierte Beobachtung wirft die Frage auf, ob über die Schmuck-Metaphorik eine bedenkliche, nicht vergleichbare Form der Diskriminierung weißer, deutscher Pflegekräfte antizipiert wird, um das ›Fremde‹ öffentlich sagbar zu assimilieren oder auszuschließen. Zudem entsteht der Eindruck, als würden sich hier rassistische Praktiken ein gesellschaftsfähiges Mäntelchen über das Argument der Ungleichbehandlung, über einen umgekehrten ›Rassismus‹, stricken. Ein plötzlicher Neid weißer, deutscher Pflegekräfte auf das Tragen von Schmuck in Form einer muslimisch konnotierten Kopfbedeckung ist fragwürdig, gilt diese doch auch, wie bereits elaboriert, als *das Symbol für die emanzipatorische Rückschrittlichkeit des Islams*.

In der Argumentation von Franziska Lorenz kann die unerwartete positive Gewichtung und Aufwertung einer muslimisch konnotierten Kopfbedeckung zum »Schmuck« jedoch als äußerst effektiv verstanden werden, da Schmuck im Arbeitskontext nicht erlaubt ist. Über diesen Weg kann also ein Versuch unternommen werden, ein als Störung der eingerichteten Routinen empfundenes ›Fremdes‹ zu eliminieren. Beiläufig, aber wirkmächtig ergibt sich zudem die Gelegenheit, auf ein verunreinigendes Moment muslimischer ›Anderer‹ hinzuweisen. Und so wird einerseits explizit artikuliert, dass durch muslimisch konnotierte Körperpraktiken Keime und Bakterien übertragen werden können. Andererseits findet sich – mit Blick auf die strengen Hygiene-Richtlinien in der Pflege – ein gesellschaftlich legitimiertes, probates Argument, muslimische ›Anderer‹ oder das ›Fremde‹ an ihnen auszuschließen, zu problematisieren und Ordnung zu schaffen. »*Die Frau, die das Kopftuch trägt, die wird es bei der Arbeit nicht ablegen. PUNKT. Da ist ja kein Diskussionshintergrund. Und für mich ist das dann eben der Punkt, da kann ich die halt nicht einstellen*«, erklärt auch der Pflegedienstleiter Ralf Hund, der in seiner Argumentation ebenso auf Hygieneaspekte rekurriert. Obschon auch bei weißen, deutschen Pflegekräften Haare und Kleidungsstücke mit den zu Pflegenden in Berührung kommen können und, meiner Felderfahrung nach, kein Wechsel der Bekleidung mitten am Tag stattfindet, verlangt er von der Muslima »*ein Wechseltuch [...], was bei 60 Grad waschbar ist [...] und, dass sie es] immerfort wechselt*«.

Die unliebsamen ›Fremden‹, hier die als ›arabisch‹ oder muslimisch sowie als Schwarz gelesenen Anderen, werde also mit Verunreinigungsempfindungen und somit symbolischen Vorstellungen von Schmutz assoziiert; beschädigen sie doch durch ihre, von den weißen, deutschen Sprecher*innen als ungewollt empfundene Zuwanderung das Phantasma einer spezifischen sozialen Ordnung, eines ›reinen‹ deutschen Innenraums sowie die einstige Realität einer entpluralisierten DDR-Gesellschaftsordnung.

Um diese Aussage ein weiteres Mail zu stützen, ziehe ich eine Erzählung Margarethe Peters' heran, in der sie morgendlich am Feiertag »Himmelfahrt« ihren Hausmüll entsorgte. Ihre Perspektive eröffnet einen Blick auf weitere Situationen, die als ›verunreinigend‹ gelesen werden können: »[D]a [g]ehet ich [...] in den Keller und bekomme einen Riesenschreck. Sitzt dort ein Flüchtlings [als Schwarz oder muslimisch gelesene Person] und eine deutsche, blonde Frau und die frühstücken, da lag eine Matratze, ich hab sofort den Hausmeister angerufen, die liegt jetzt nicht mehr da, die Matratze«.

Über Margarethe Peters' räumliche Platzierung dieses Erlebens im »Keller« als dem »dunkle[n] Wesen des Hauses, [...] das an den unterirdischen Mächten teilhat« (Bachelard 2019: 43), wo die Wesen geheimnisvoller sind, die Dunkelheiten verharren (ebd.: 44), man Geheimnisse überdenkt und Pläne vorbereitet (ebd.: 47), wie der Philosoph Gaston

Bachelard eine Wesenhaftigkeit des Kellers phänomenologisch einfängt, werden erneut Unheimlichkeits- und Gefährdungsassoziationen geweckt und damit mögliche ›ungute‹ Absichten des ›Fremden‹ subtil in den Alltagsdiskurs eingeführt.

Eine archaische Angst vor dem Keller-›Wesen‹, eine mit dem Raum verbundene Irrationalität (Bachelard 2019: 43) – »vergrabener Wahnsinn, vermauertes Drama« (ebd.: 45) – und die daraus resultierende ›Bedrohlichkeit‹, der »[S]chreck«, erfahren sodann in der Erzählung von Margarethe Peters eine Verstärkung. So ist es auch die fantasierte ausgeprägte Sexualität geflüchteter Männer als vermeintliche Gefahr für die symbolträchtige »deutsche, blonde Frau«, die hier zusätzliches Entsetzen entfachen und zu einem »Riesenschreck« führen kann. Die im Abendland als emanzipiert inszenierte und offenkundig doch schützenswerte westliche Frau wird hier – bemerkenswerterweise – von einer westlichen Frau selbst einer paternalistischen Kontrolle unterworfen. Damit werden ihr nicht nur beiläufig und subtil Symbolisierungen von Verletzlichkeit, Fruchtbarkeit und biologischer Reproduktion eingeschrieben (Kulaçatan 2016: 113–114), zugleich wird ihr eigene sexuelle Handlungsmacht abgesprochen.

Koloniale und faschistoide Reinheitsvorstellungen, so kann aus der Erzählung Margarethe Peters' abgeleitet werden, regen hier also Halluzinationen an, von der sexuellen Potenz des ›Fremden‹ (vgl. Fanon 2016: 135; Hall 2018a: 149), die die vermeintlich überlegene ›Rasse‹ und ihre Machtstellung bedrohen, verunreinigen und gleichsam verneinen könnte, besudelt zu werden. So erinnert das Szenario auch an den durch die Zeit gewanderten und in rechtsextremen Diskursen wiederkehrend vereinnahmten und missbrauchten griechischen Mythos vom ›Raub der Helena‹ (als Auslöser des trojanischen Krieges),⁴⁴ der zugleich an eine westeuropäische, romantische Vorstellung von Griechenland anschließt, in der Griechenland zur Wiege europäischer bzw. westlicher Kultur erklärt wird (vgl. Herzfeld 2013). Das Szenario kann in Stellung gebracht werden, um die eigenen ideologischen Zwecke zu verfolgen, den Feind zu diffamieren und eine ›europäische‹, ›eigene‹ Kultur, eine Biologie zu schützen. Und das auch noch an »Himmelfahrt«, einem christlichen Feiertag: Gott bewahre! Welch Angriff auf den sich als aufgeklärt und christlich inszenierenden Okzident; hatte ich doch bereits auf eine diskursive Normalisierung der Betonung einer Inkommensurabilität der Werte des muslimischen Glaubens mit denen des christlichen Glaubens hingewiesen.

Mit dem Verweis auf das »[F]rühstück« und die »Matratze« erhöht sich die dramaturgische Spannung im geschilderten Szenario einmal mehr. Das Frühstück lässt sich als eine Form des Heimischwerdens, die Matratze als Symbol für den sexuellen Austausch deuten. Die damit assoziierte ›biologische und nationale Vermischung‹ und ›Verunreinigung‹, gilt es nach Margarethe Peters zu verhindern. Um die wiederkehrende Gefahr

44 Siehe zum Beispiel das ›Anti-Migrant*innen-Plakat‹ der italienischen rechtsextremen Partei ›Forza Nuova‹, das die Partei im August 2017 auf ihrer Facebook-Seite postete. Es zeigt eine weiße, blonde Frau mit Helena-Antlitz, die von einem als Schwarz inszenierten Mann geschändet wird. Das Bild geht auf das Werk von Gino Boccasile zurück, einem Illustrator aus dem frühen 20. Jahrhundert, der für seine Plakate für das faschistische Regime bekannt war.
Verfügbar unter: <https://www.lastampa.it/cronaca/2017/09/02/news manifesto-choc-di-forza-nuova-sui-migranti-stupratori-e-polemica-1.34412930/> [zuletzt abgerufen am 25.08.2023]. Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei Prof. Dr. Heidrun Fries.

der ›Verunreinigung‹ zu bannen, ruft Margarethe Peters schlussendlich den Hausmeister, die Person, die im sozialen Nahraum für geordnete Verhältnisse und Sauberkeit zuständig ist, und lässt die Matratze entsorgen – als könnte sie mit der Entsorgung der Matratze zukünftige ›Verunreinigungen‹ verhindern. Die Anrufung des Facility-Managers stellt dann zumindest eine oberflächliche, völkische, moderne – »die Besessenheit von dem Gedanken an Trennung« (Bauman 1992: 28) – oder auch DDR-habitualisierte Ordnung und damit eine gewisse Sicherheit und Normalität wieder her, die das Auge nicht mehr belastet. Alles ist wieder an seinem ›rechten‹ Platz.

Ein ähnliches ›Verunreinigungsszenario‹ beschäftigt auch Horst Seiferth im Zusammenhang mit der Vorstellung an eine post 2015 geflüchtete Person als Pflegekraft in seiner Häuslichkeit: »Du kannst ja nie auf Toilette gehen und dann räumt dir so ein Kanake die Bude aus«. Auch hier kann über die Wahl des Szenarios ein potenziert Schrecken interpretiert werden. Horst Seiferth imaginiert hier zwar keine unheimliche Keller-Szenerie, wohl aber eine, die ebenso die vermeintliche Bedrohlichkeit des ›Fremden‹ verstärkt. Es ist ein beim Toilettengang als besonders hoch einzuschätzendes Bedürfnis nach Schutz, das hier infrage steht. Horst Seiferth inszeniert sich in einer verletzlichen Situation ohne vollständige Kleidung und mit verzögerter Reaktionsmöglichkeit, als der im Diskurs bereits kriminalisierte ›Andere‹ Einzug hält.⁴⁵

Auffällig ist nun, dass sich beide, sowohl Margarethe Peters als auch Horst Seiferth, in ihren Erzählungen in *unreinlichen* ›Schreckensszenarien‹ positionieren, wenn sie – zumindest in der Imagination – auf den problematisierten als migrantisch gelesenen Anderen treffen, der als symbolischer Schmutz die Verunreinigung zu verstärken droht. Mit der Vokabel ›Kanake‹⁴⁶ als geläufige Herabsetzung derjenigen, die vermeintlich nicht hierhergehören, reproduzieren sich nicht nur weitere (un-)sichtbare ›Überbleibsel der

-
- 45 In Anbetracht des Unbehagens Horst Seiferths, dem K* ausgerechnet beim *Toilettengang* den Rücken zuwenden zu müssen, und seines starken Bedürfnisses nach Assimilation der ›Anderen‹ an die hiesigen Ordnungsvorstellungen bzw. deren Konformität, kann der Gedanke zugelassen werden, ob hier nicht auch Sigmund Freuds Ausführungen zur Analerotik (Lustnebengewinn durch die Defäkation im Kleinkindalter; Freud 1993: 203–205) und damit zum ›analnen Charakter‹ – u.a. charakterisiert durch eine exaltierte Ordnungsneigung, ›gegen das Interesse am Unsauberen, Störenden, nicht zum Körper gehörigen [sic!]‹ (ebd.: 206), als Ergebnis der Sublimierung der Analerotik etwa im Kontext einer rigiden Reinlichkeitserziehung in der frühen Kindheit (ebd.: 203–205) – zum Verstehen des gewählten Szenarios beitragen. Zugleich können Theodor Adornos (1973) Ausarbeitungen zum ›autoritären Charakter‹ bzw. einem autoritären Bedürfnis (der sich durch eine Ich-Schwäche auszeichnet) Interpretationspotenzial bieten. Denn aus psychoanalytischer Sicht kann sich ein autoritärer Charakter und eine Sympathie für antidemokratisches und faschistisches Gedankengut auch dann herausbilden, ›wenn aggressiv-triebhafte und andere Bedürfnisse des Kindes durch elterliche Gehorsamkeitsforderungen zu stark unterdrückt und schließlich auf andere Menschen, sozial Schwächere oder Minderheiten gerichtet werden‹ (Fahrenberg 2017: 237). Ein Prozess, der sich auch als Folge eines Anpassungsdrucks oder der Unterwerfung unter die symbolische Ordnung einer Gesellschaft, wie eines autoritären, repressiven Staates, einstellen kann (Marz 2017: 259–260). Jene Aggressionen können sich sodann ebenso gegen als schwächer Angesehene richten, wenn sie nicht erfolgsversprechend gegen eine abstrakte Herrschaft gewendet werden können (ebd.).
- 46 Wie das K-Wort Eingang in den deutschen/europäischen rassistischen Sprachgebrauch fand, ist nicht abschließend geklärt. Es ist möglicherweise auf das polynesische ›kanaka‹ für ›Mensch‹ zurückzuführen, das über die deutsche koloniale Besetzung von Samoa und Papua-Neuguinea bzw.

deutschen Kolonialherrschaft« (El-Tayeb 2016: 65), es wird auch subtil auf eine anstehende ›Gefährdung von Grenzen verwiesen, gehört doch ›Schmutz‹ in der hiesigen Gesellschaft an einen anderen Ort außerhalb der eigenen Wohnung oder der alltäglichen Wege.

Bereits Mary Douglas analysierte unter einer anthropologischen Perspektive gesellschaftliche Verunreinigungs- und Hygienevorstellungen und erkannte sie als eng mit dem sozialen Leben verwoben; »Kontakte, die für gefährlich gehalten werden«, tragen »auch eine symbolische Bedeutung« (Douglas 1988: 14). ›Schmutz‹-Empfindungen bedeuten so auch »wesentlich Unordnung« (ebd.: 12) und können gegen soziale Ordnungsvorstellungen verstößen. Die Beseitigung von Schmutz lässt sich sodann als »eine positive Anstrengung« verstehen, »die Umwelt zu organisieren« (ebd.). In diesem Sinne kann das Unreine auch äußerst produktiv von der Ordnung und den Regeln des Musterbildens her untersucht werden; gesellschaftliche Reinheits- oder Ansteckungsvorstellungen bringen »eine allgemeine Sicht der sozialen Ordnung« (ebd.: 14) zum Ausdruck, so auch Status und Hierarchie (ebd.). Insofern plädiert Douglas dafür, Verunreinigungsvorstellungen vom Krankheitsverursachungsmoment zu lösen: »Wenn wir gegen den Schmutz ankämpfen, tapezieren, dekorieren und aufräumen, treibt uns nicht die Sorge, wir könnten andernfalls krank werden, sondern wir verleihen unserer Umgebung dadurch, daß wir sie unseren Vorstellungen angleichen, eine neue, positive Ordnung« (ebd.: 13).

Schmutz zeigt sich also auch als etwas *Relatives*, »das fehl am Platz ist« (ebd.: 52). Er kann demnach immer dann ins Spiel kommen, wenn beispielsweise ein System geordneter, habitualisierter Beziehungen und eine eingeschliffene imaginäre Zugehörigkeitsskala Überschreitungen erfahren. Ein solches System bildete der am ›Katzentisch‹ der Teilhabe sitzende ›Ausländer‹ zu DDR-Zeiten, dessen Leben und Bewegungen im sozialen Raum reglementiert waren. Dieser taucht wie bei den zu Pflegenden Horst Seifert und Margarethe Peters nun in den ›eigenen vier Wänden‹ oder in Beziehung zu weißen Deutschen auf: »[U]nser Verhalten gegenüber Schmutz ist eine Reaktion, die alle Gegenstände und Vorstellungen verdammmt, die die gängigen Klassifikationen durcheinanderbringen oder in Frage stellen könnten« (ebd.: 53), fügt Douglas an. »Unsauberes oder Schmutz ist das, was nicht dazugehören darf, wenn ein Muster Bestand haben soll« (ebd.: 59).⁴⁷

Die Verunreinigungsempfindungen, so lässt sich nun interpretieren, umfassen dann nicht (nur) eine Angst vor einer realen Ansteckung mit fremden Keimen oder die Unter-

deren eine polynesische Sprache sprechende Bevölkerung Einzug in die deutsche Sprache gehalten haben könnte (El-Tayeb 2016: 65–66; ausführlich Kömürcü Nobrega 2011).

47 Douglas (1988: 53) führt dafür das anschauliche Schuh-Beispiel an. Schuhe stellen nicht grundsätzlich etwas Schmutziges dar; sie können es aber werden, wenn sie sich am ›falschen‹ – unkonventionellen – Platz wie auf dem Esstisch befinden. Zugleich existiert ein Empfinden von ›Schmutz‹ »vom Standpunkt des Betrachters« (ebd.: 12). So kann sich im vorliegenden Kontext eine besonders ausgeprägte, habitualisierte Ordnungs- und Strukturvorliebe der Sprecher*innen vor dem Hintergrund der DDR-politischen Sozialisation aufschichten, wurde doch zuvor das immer wieder artikulierte Unordnungs-Narrativ mit Bezug auf heutige Zuwanderungspolitiken und -praktiken vor der Vergleichsfolie einer retrospektiv romantisierten ›geordneten‹ DDR-Ausländerpolitik ins Feld geführt.

stellung körperlicher Unsauberkeit (siehe den vorherigen Ausführungen zum Tragen einer muslimisch konnotierten Kopfbedeckung im Pflegealltag). Über einen Umweg werden gleichsam Vorstellungen über die soziale Ordnung und eine eingetretene Anomalie ausgedrückt. Der problematisierte ›Ausländer‹ ist dann der symbolische ›Schmutz‹, der ›ekelt‹ oder ›ansteckt‹ (Anja Meyer, Manuela Vierstück), eine Anomalie, die als der sozialen Ordnung nicht zugehörig positioniert wird.⁴⁸

Analogien, die – so wurde mir gewahr – selbst über Handtaschen verhandelt werden können: »[W]ir haben einen Schrank [auf Arbeit], wo alle die Taschen reinmachen. Wenn meine Tasche in den Schrank kommt, dann sagen sie [die Kolleg*innen], dass meine Tasche stinkt. Sie haben schon gesagt: ›Wem gehört diese Tasche? Das stinkt,› ›Das ist meine Tasche, nach was stinkt das?‹ Mehrmals habe ich das gehört und seitdem lasse ich meine Tasche unter dem Stuhl«, erläutert Laila Zannou und veranschaulicht als Schwarze Pflegerin die von Douglas beschriebenen und hier als wirksam interpretierten symbolischen Reinheitsvorstellungen, die am verschobenen Objekt ausagiert werden und dennoch wirkmächtig Degradierungs-, Ausschluss- und Hierarchisierungsmechanismen auf der Pflegestation (›seitdem lasse ich meine Tasche unter dem Stuhl«) in Gang setzen.⁴⁹ Tätigkeiten des Reinigens, Trennens oder Abgrenzens haben dann die Funktion, die als ungeordnet empfundene Erfahrung, das ›Unrecht‹ (zum Beispiel den sexuellen Kontakt zwischen geflüchteten ›Anderen‹ und ›blonden, deutschen‹ Frauen oder die Schwarze Frau im Pflegeteam) erneut zu systematisieren und den Anschein von Ordnung wiederherzustellen (Douglas 1988: 15). Dem ›verunreinigenden‹ Menschen – den ›viel zu autonom handelnden Geflüchteten‹ (vgl. Friese 2017: 45) beispielsweise – wird Unrecht zugesprochen, weil sie sich selbst in einen Zustand gebracht haben, ›der nicht akzeptiert werden kann, oder sie einfach eine Linie überschritten haben, die nicht hätte überschritten werden dürfen‹ (Douglas 1988: 149). Sie sind einen Schritt gegangen, der die vermeintliche soziale Ordnung oder das Phantasma einer homogenen nationalen wie kulturellen Gemeinschaft gefährdet.⁵⁰ Solange sie

48 Auch Hall macht auf diesen Nexus aufmerksam. Ein ›kultureller‹ Rückzug bzw. die Schließung gegenüber migrantischen ›Anderen‹ kann als Teil gesellschaftlicher Reinigungsprozesse interpretiert werden (Hall 2018a: 119–120). In Anlehnung an die Arbeiten von Mary Douglas (1988) schlussfolgert er, dass hinter dem Rassismusdiskurs immer auch die Angst vor ›kultureller Umweltverschmutzung‹ (Hall 2016: 186) bzw. ›»deplacierte[r] Materie«‹ (Hall 2018a: 119) – vor dem, ›was fehl am Platz ist‹ (Douglas 1988: 52) – lautet: ›Dort, wo wir hingehören, sind wir durchaus akzeptabel. Aber wenn wir die eingeborene Bevölkerung so durchmischen, dann spielen die Unterschiede in der Sprache, Hautfarbe, den Gewohnheiten, der Religion, der Familie, den Verhaltensweisen, den Wertsystemen doch eine große Rolle‹ (Hall 2016: 180).

49 Daran anschließende, ähnliche Erfahrungsschilderungen siehe M'Bayo/Narimani (2021: 3–4).

50 Folgen wir den Untersuchungen von Mary Douglas weiter, lassen sich die Begrenzungen des menschlichen Körpers als Symbole für bedrohte, unsichere Grenzen auf der gesellschaftlichen Ebene interpretieren (Douglas 1988: 152). Gesellschaftliche Rituale, in denen beispielsweise Ausscheidungen eine Rolle spielen, sieht Douglas nicht als interpretierbar an, wenn der Körper nicht auch als ein Symbol für die Gesellschaft begriffen wird (ebd.). In diesem Sinne, also symbolisch, können dann Körperrausscheidungen ebenso gesellschaftliche Gefahren implizieren (ebd.: 159): ›Jede Kultur hat ihre je besonderen Risiken und Probleme. Welchen der körperlichen Randzonen in ihren Glaubensanschauungen Kraft zugeschrieben wird, hängt davon ab, welche Situation der Körper gerade wiedergeben soll. Offenbar sind unsere verborgenen Ängste und Wünsche sehr gewitzt, wenn es darum geht sich Ausdruck zu verschaffen. Um die körperliche Verunreinigung zu verstehen, sollten wir, ausgehend von den bekannten gesellschaftlichen Gefahren, die bekannten

sich nicht an die etablierte Ordnung oder an die vergangene, aber geschätzte Ordnung assimilieren bzw. assimilieren lassen, gehören sie nicht in die hiesige Gesellschaft. So ist es gerade der etablierte Signifikant des ›Ausländer‹, der ein solches Wunschdenken heraufbeschwören bzw. symbolisieren kann; steht die Begriffsverwendung doch in einer Kontinuität mit den einst reglementierenden DDR-ausländerpolitischen Praktiken.⁵¹

Die anthropologische Perspektive Douglas' hat nun *ein* weiteres Verstehensmoment für den Ausschluss als migrantisch gelesener Pflegekräfte angeboten. Da es aber nicht gleichgültig ist, welche ›Fremden‹ oder ›Ausländer‹ die Türschwelle übertreten, wird augenscheinlich, dass gleichermaßen historische Kontinuitäten und diskursive Wissensbestände wirken,⁵² die – so sollte deutlich geworden sein – ganz bestimmte Menschen problematisieren und mit Verunreinigungen, (Hyper-)Sexualität und/oder Kriminalität assoziieren. Nicht alle als migrantisch gelesenen Pflegekräfte werden also im (pflegerischen) Alltagsdiskurs von denselben ›sozialen Imaginationen‹ (Friese 2017: 18) umsponnen.

Vor dem Hintergrund der Historizität der Region und den einsetzenden diskursiven Verschiebungen post 2015 – so hat dieses Kapitel nachgezeichnet – werden Menschen, die als (süd-)ostasiatisch oder osteuropäisch gelesen werden, gegenwärtig weniger problematisiert und können als etabliertere und akzeptiertere Andere konturiert werden; was im Umkehrschluss nicht bedeutet, dass sie nicht auch Rassismen unterliegen. Angesichts der von den Sprecher*innen zu DDR-Zeiten kennengelernten ausländerpolitischen Praktiken, der ausgebildeten Ordnungsvorstellungen und des Wirkens kolonial-rassistischer Kontinuitäten, die sich eben auch und gerade in (real-)sozialistische Staaten einschreiben konnten und deren Lebendigkeit bis in die Gegenwart nachgezeichnet werden kann, sind es in der Gegenwart primär Menschen, die post 2015 geflüchtet

Motive aus dem Körperbereich ansehen und dann festzustellen versuchen, welche Entsprechungen es gibt« (ebd.: 161). Obschon Gesellschaftsmitglieder nicht per se in solch ›kulturelle‹ Kausalitäten eingeschrieben werden können, lohnt es sich doch, eine Verbindung zu Horst Seiferth zu ziehen, dessen Schreckensszenario darin bestand, ausgerechnet beim Toilettengang vom K* überrascht zu werden. Die – als analerotisch interpretierbaren – Phänomene der ›Ordnungsliebe‹, die fortwährend von meinen Gesprächspartner*innen verbalisiert wurden (hierzu vgl. auch die Analyse Alan Dundes' (1985) zum Ausmaß analerotischer Momente in deutschsprachiger/n Folklore, Redensarten etc.), werfen die Frage auf, ob Horst Seiferths Auswahl der Toiletten-Szenerie, in der »das Unreine ein notwendiger Bestandteil ist« (Douglas 1988: 231), nicht doch aus gutem Grund erfolgte und in ihr eine verborgene Angst zum Ausdruck kommt. Der symbolisch verunreinigende K* kommt just in der Situation, in der sich Horst Seiferth bereits in einer verunreinigen Situation befindet und einer *körperlichen Randzone* (ebd.: 161) Aufmerksamkeit schenkt, der, um mit Mary Douglas und Sigmund Freud (1993) zu sprechen, in der ordnungsliebenden Glaubensanschauung eine besondere Kraft zugeschrieben werden kann. Der symbolisch verunreinigende als migrantisch gelesene Andere gehört demnach unmissverständlich nicht in die eigene Häuslichkeit, wie er auch nicht in die imaginierten nationalen wie kulturellen Grenzen und Ordnungsvorstellungen gehört.

51 So kann eine unter den Sprecher*innen zu beobachtende Abneigung gegen den Terminus ›Migrant*innen‹ auch daraus resultieren, dass dieser mit dem Signifikat ›unangepasst‹ behaftet wird.

52 Zur diskursiven, kolonialrassistischen Verwobenheit zwischen Schwarzen Menschen und ›Schmutz-Assoziationen siehe auch Kilomba (2011: 141) und Fanon: »und wenn man schmutzig ist, ist man schwarz – gleichviel, ob es sich um körperlichen oder moralischen Schmutz handelt« (Fanon 2016: 158).

sind und damit Menschen, die als Schwarz und/oder ›arabisch/muslimisch gelesen werden, die rassistischen Ausschlussbegehren unterliegen. Die von den weißen, deutschen Sprecher*innen an sie gehetzten problematisierenden Imaginationen können mit alten kolonialen Phantasmen über eine gesteigerte Sexualität und Kriminalität, Faulheit und Rückschrittlichkeit als eng vernäht verstanden werden, die zugleich mit Entmenschlichungs- und Dämonisierungspraktiken sowie Ängste vor Verunreinigung einher gehen können. Diese Wissensbestände werde ich im nächsten Kapitel in ihrer Beziehung zu der Sprachhandlung »*Ich bin eigentlich aufgeschlossen, aber ...*« analysieren.