

5 Fazit

Im Zentrum dieser Arbeit stand die Frage, wie ein frei flottierendes rassistisches Wissen über ›Muslim*innen‹ und die Religion des Islams von Alltagsakteur*innen¹ im Rahmen alltäglich-lebensweltlicher Kommunikationsprozesse angeeignet wird. Eingerahmt und konzeptuell untermauert wurde dieses Erkenntnisinteresse von rassistischtheoretischen sowie wissenssoziologischen Überlegungen, die den Gegenstand in seiner Spezifik und Komplexität beschreiben, erkenntnistheoretisch verorten und analytisch zugänglich machen. Zu den diskutierten konzeptuellen Weichenstellungen gehörte auch die Idee der Weiterführung und Ergänzung anderer Forschungstraditionen und -zugänge, wie sie etwa in der klassischen Vorurteils- und sozialpsychologischen Einstellungsforschung zu finden sind. Ziel war es hier, den Prozess der Konstruktion antimuslimischer Ideologeme im Bereich der Alltagskommunikation analytisch offenzulegen. Die in sozialpsychologischer Perspektive ermittelten Einstellungskonstellationen (die zumeist nur das *Ergebnis* subjektiver Meinungsbildungen abbilden) konnten dabei durch systematische Einblicke in die außerordentlich dynamischen Selbst- und Fremderzählungen der Leute ausgeleuchtet werden. Sichtbar wurde so, wie Alltagsakteur*innen den Raum zwischen rassistisch geprägten Gesellschaftsstrukturen und persönlich-lebensweltlichen Erfahrungen ausgestalten, wobei sie sich zu beiden fortlaufend positionieren und verfügbare Wissens- und Erfahrungsressourcen miteinander in Beziehung setzen.

Einen zentralen theoretischen Ausgangspunkt nahm die Arbeit in einem Rassismusverständnis, das den Fokus auf dessen »normalen«, alltäglichen, funktionalen und produktiven Charakter richtet. Wenn Rassismus, wie Terkessidis es vorschlägt (vgl. 1998: 56f.), als Mittel und Produkt sozialer Erkenntnis fungiert, wenn er nicht die Ausnahme in der Wahrnehmung bestimmter Personen(gruppen) darstellt, sondern die Regel, wenn seine Klassifikationslogik (Essenzialisierung) und seine gesellschaftlichen Konsequenzen (Dominanzsicherung) weitestgehend normalisiert sind, muss von ihm

1 Die Begriff »Alltagsakteur*innen« wird hier, wie in der gesamten Arbeit, synonym mit »Leute« verwendet. Gemeint ist eine Personengruppe, die sich weder durch eine spezifische berufliche Funktion, soziale Rolle oder gesellschaftliche Lage auszeichnet. In der Interviewsituation treten Alltagsakteur*innen als »gewöhnliche« Privatmenschen (»ordinary people«) in Erscheinung.

als hegemoniales gesellschaftliches Verhältnis gesprochen werden. Ein gesellschaftliches Verhältnis, das kaum hinterfragt wird, weil es nicht auf Zwang, sondern auf Überzeugung (Einsichtigkeit) und Reproduktion basiert. Rassistisches Wissen operiert hier als plausible, fraglose und durch institutionalisierte Ungleichheitsverhältnisse gestützte (und legitimierte) hegemoniale Ideologie. Als Ideologie, die wir mit Hall in neomarxistischer Manier als jene »mental en Rahmen – [...] Sprache, Konzepte, Kategorien, Denkbilder« verstehen, die Personen entwickeln, »um der Funktionsweise von Gesellschaft einen Sinn zu geben, sie zu definieren, auszugestalten, verständlich zu machen« (2004a: 10).

Vor diesem Hintergrund scheint es nun wenig überzeugend, die subjektiven Äußerungen der Leute mit dem Ziel zu analysieren, sie als Rassist*innen zu entlarven bzw. rassistische von nicht-rassistischen Individuen zu unterscheiden. Wenn antimuslimische und orientalistische Diskurse bereits in Kinderbüchern und Hollywoodfilmen vermittelt werden, wenn sie das Framing vieler Medien dominieren und sich mit einer vorverurteilenden Migrations-, Asyl- und Sicherheitspolitik verflechten, kann die Wurzel des Phänomens Rassismus nicht in den kognitiven Unzulänglichkeiten einzelner Gesellschaftsmitglieder liegen. Überzeugender scheint vielmehr, individuelles Handeln als eingelassen in rassistisch strukturierte Wissensumwelten zu betrachten, in denen sich die bzw. der Einzelne alltäglich bewegt und durch eigene Sinn- und Bedeutungsproduktionen fortlaufend positioniert. Wenn es folglich einen individuellen Gestaltungsspielraum gibt, in dem antimuslimische Diskurse nicht notwendigerweise reproduziert, sondern auch kritisch reflektiert und unterwandert werden können, wie stellt sich diese relative Freiheit des bzw. der Einzelnen *diskurspraktisch* dar?

Die Variabilität rassistischer Alltagssprache

Zur Beantwortung dieser Frage sind wir mit Alltagsakteur*innen zweier verschiedener urbaner bzw. suburbaner Settings ins Gespräch gekommen, um mit ihnen – im Rahmen offener Leitfadenterviews – über ihre persönlichen Erfahrungen und gesellschaftlichen Beobachtungen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ zu sprechen. Dabei kam eine konsequente *Aneignungsperspektive* auf den alltäglich-kommunikativen Umgang mit antimuslimischen Ideologien zum Einsatz, aus der heraus die Gestaltungsspielräume der Interviewpartner*innen anerkannt werden konnten.

Dabei zeigte sich, dass in den alltagskommunikativen Einlassungen der Interviewten eine Vielzahl unterschiedlicher Diskurspraxen zum Einsatz kam, jedoch keinesfalls so, dass von subjektiv-homogenen Aneignungsmustern gesprochen werden kann. Vielmehr ließ sich eine erstaunliche Variabilität an diskursiven Umgangsweisen erkennen, die nicht selten innerhalb eines Interviews – d.h. von ein und derselben Person – angewandt wurden. Auf Grundlage des vorliegenden Datenmaterials lässt sich folglich sagen, dass sich Individuen nicht entweder rassistisch oder nicht-rassistisch positionieren und diese Haltung dann auch konsequent und ausnahmslos einhalten, sondern: dass sie einander widersprechende »Konzepte, Kategorien [und] Denkbilder« (Hall 2004a: 10) alltagskommunikativ anwenden – und das oft gleichzeitig oder in dichter Folge. Dies trifft, und das ist nicht zuletzt der Auswahl des Samples geschuldet, in überwiegendem

Maße auf Personen zu, die sich selbst als liberal, tolerant und aufgeschlossen bezeichnen.

Wie lassen sich diese Variabilitäten nun genauer beschreiben? Welchen Mustern folgen sie? Wie manifestieren sie sich sprachlich und argumentativ? Wir konnten unter Rückgriff auf Halls Encoding-Decoding-Typologie (2001), welche auf das Datenmaterial angewendet und um zwei Subtypen erweitert wurde, insgesamt vier *Aneignungsmuster* identifizieren, die sich in diverse konkretere Diskurspraxen untergliedern. Jene Muster sind in ihrer kritischen Distanz zu antimuslimischen Ideologemen graduell abgestuft, wobei im ersten Muster *hegemonialer Aneignungen* rassistische Bedeutungsproduktionen am deutlichsten zum Vorschein kommen.

Antimuslimische Ideologeme werden hier, ähnlich Halls dominanter Lesart, »full and straight« (2001: 101) übernommen. Charakteristisch für dieses Muster ist die *lebensweltlich-kommunikative Verifizierung* antimuslimischer Ideologeme, die mit deren Übertragung auf persönlich verfügbare Alltagserfahrungen erfolgt. So berichteten die Interviewpartner*innen von eigenen Erlebnissen, kolportierten Begebenheiten und medienvermittelten Ereignissen, wobei sie für deren Interpretation antimuslimische Deutungsressourcen zum Einsatz brachten. Aus gewöhnlichen Interessenskonflikten in Schule und Kindergarten werden so Versuche kulturell-religiöser Übernahme, ein offen-selbstbewusster Umgang mit der eigenen muslimischen Identität wird zur radikal-religiösen Zurschaustellung und türkische Teestuben werden zu Zentren der Unterwanderung gesellschaftlicher Normalität. Die Anwendung rassistischer Interpretationskonzepte macht aus der singulären Alltagserfahrung einen lebensweltlichen Beleg für die Legitimität jenes zunächst einmal abstrakten rassistischen Wissens. Im Umkehrschluss tragen jene alltagskommunikativen Reproduktionen zur Stabilisierung dieses Wissens bei – und das sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Ein sich selbst erhaltender Kreislauf, gewissermaßen, der Fragen zur Hartnäckigkeit und historischen Kontinuität rassistischen Wissens aus wissenssoziologischer Perspektive erhellt.

Ein zweites Muster lässt sich als *polarisierte Aneignungen* beschreiben. Durch sie ist es möglich, diskrepante Wissens- und Erfahrungsressourcen miteinander zu verbinden. Im Vergleich zum hegemonialen Muster findet hier eine (oberflächliche) Differenzierung und Verschiebung antimuslimischer Ideologeme statt. Die charakteristische Grenzmarkierung zwischen »uns« und den »Anderen« wird dabei nicht auf *alle* »Muslim*innen« angewandt, sondern nur auf »Teile von denen«. So werden symbolische Ausnahmerräume geschaffen, in denen dann positive Kontakterfahrungen mit »muslimischen« Einzelpersonen und Bekannten oder wohlwollend bewertete »muslimische« Teilgruppen (z. B. US-»Muslim*innen« als solidarisches Subkollektiv) platziert werden. Hier lässt sich insgesamt von einer argumentativen Umarbeitung rassistischer Deutungsangebote sprechen, die einerseits den Erhalt rassistischer Interpretationskonzepte sichert und andererseits eine individuelle kommunikative Positionierung jenseits offener, harter Rassismen ermöglicht. Eine ressourcenintensive und verunsichernde Korrektur hegemonialer (plausibler, lebensweltlich selbstverständlicher) Ideologeme, die diese aus ihrer lebensweltlichen Fraglosigkeit löst und durch neue Interpretationsweisen ersetzt, wird mit dieser Diskurspraxis obsolet. Die Autorin erkennt im polarisierten Aneignungsmuster die deutlichsten Hinweise auf die argumentative und sprachliche Flexibi-

lität von Rassismen im Allgemeinen und antimuslimischem Rassismus im Besonderen: Wenn in Kommunikationszusammenhängen – und seien es »nur« Alltagskommunikationen – eines der zentralen Erkennungsmerkmale von Rassismus, nämlich die Essenzialisierung, die Behauptung von »Essenzen in Grenzen«, augenscheinlich ausgelassen wird, die Deutungsrichtung des Problematischen, Abweichenden und Bedrohlichen jedoch erhalten bleibt, erfolgt auch hier eine Reproduktion und Stabilisierung rassistischer Denk- und Redeweisen. Im Rahmen polarisierter Aneignungen erfolgt sie jedoch deutlich impliziter, vager und nebulöser, mit anderen Worten: wesentlich schwerer zu identifizieren und offen zu thematisieren, als es beim expliziten Bio- bzw. Neo-Rassismus der Fall ist.

Im dritten Muster konnten zudem verschiedene Formen *dilemmatischer Aneignungen* herausgearbeitet werden. Hier sind in den Äußerungen der Interviewpartner*innen sowohl Irritationen (auch offen angesprochene) als auch paradoxe Gleichzeitigkeiten und Momente punktueller Reflexion und Selbstkritik zu erkennen. Ganz besonders deutlich wird im Rahmen der angewandten Diskurspraxen, wie sich einerseits ideologische Paradoxien entfalten – wie also Interviewpartner*innen widersprüchliche Wertorientierungen formulieren (und diese z.T. auch als widersprüchlich empfinden) – und andererseits wie voraussetzungsreich eine nachhaltige rassismuskritische Haltung ist. Für sie reichen keine differenzierten enzyklopädischen Kenntnisse über die ›Anderen‹ und es genügen auch keine regelmäßigen Kontakterfahrungen, so positiv diese auch von der bzw. dem Einzelnen bewertet werden. Bei dilemmatischen Aneignungen zeigt sich, wie hartnäckig ein Denken und Reden in rassistischen Logiken ist, auch wenn man sich derer – in Ansätzen – bewusst ist. Wie sehen diese Voraussetzungen nun konkret aus? Was macht ein widerständiges Sprechen gegen hegemoniale antimuslimische Ideologeme möglich?

Sprachliche Formen des Widerständigen

Eine erste Antwort liefern die Erkenntnisse zum vierten identifizierten Muster, den *widerständigen Aneignungen*. Selbstverständlich erlaubt die Anlage dieser Arbeit keine Aussagen über etwaige Kausalitäten zwischen individuellen Ursachenfaktoren und der alltagskommunikativen Manifestation von Rassismus – auch wenn der Begriff der »Voraussetzung« dies nahelegt. Jedoch lassen sich einige Beobachtungen zu den Erfahrungs- und Wissensressourcen anstellen, die jene Personen, bei denen widerständige Diskurspraxen identifiziert werden konnten, zum Einsatz brachten. So wurden in der Dekonstruktion generalisierender Konzepte, in der Kritik am Rassismus als gesellschaftlichem Verhältnis und dem wiederholten Perspektivwechsel sowohl dezidiert rassismuskritische Bildungsinhalte (etwa Howard Zinns US-amerikanische Geschichte aus der Perspektive der Unterdrückten und Marginalisierten), persönliche Diskriminierungserfahrungen sowie Einsichten in die Flüchtigkeit bzw. Dynamik von Differenzen angesprochen.

Kommen wir zunächst zum ersten Punkt: Im gesamten Sample kamen Bildungsinhalte mit rassismuskritischem Anspruch – ob nun als Teil der eigenen Bildungssozialisation (Schule, Universität, Beruf) oder über Medien vermittelt – nur äußerst selten zur Sprache. Dies ist deswegen durchaus bemerkenswert, weil sich alle Interviewten

(mit Ausnahme der explizit antimuslimischen US-Aktivistin) als tolerant und weltoffen bezeichneten. Viele bringen Rassismus offen zur Sprache, weisen ihn jedoch entweder als Problem der anderen oder als persönliche Unzulänglichkeit aus (fehlendes enzyklopädisches Wissen, fehlendes kognitives Vermögen). Zwei Schlussfolgerungen lassen sich daraus vorsichtig ziehen: 1) Ein explizites Wohlwollen gegenüber kultureller bzw. religiöser Differenz setzt bei den meisten Interviewten keine Fragen an das eigene (kollektive) Selbstbild voraus. Die Interviewten beschreiben sich als liberal und aufgeschlossen, ohne sich persönlich oder die sie umgebenden gesellschaftlichen Umstände auf die Haltbarkeit dieses Labels zu befragen. Es fehlt mithin an Wissen, an Reflexionstechniken oder an Mut, die eigene Verstricktheit in rassistische Diskurse und praktische Ausgrenzungsstrukturen zu erkennen und zu thematisieren. 2) Rassismus wird in seiner globalen Wirkweise nicht erkannt. Dabei sind die Interviewten keinesfalls ratlos oder kognitiv überfordert. Im Gegenteil, in den Interviews wurden verschiedene Theorien bemüht, die das Bestehen verbreiteter antimuslimischer Vorstellungen anerkannten und erhellen sollten. Fast alle nahmen dafür bei kognitions- und sozialpsychologischen Erklärungsmodellen Anleihen: So wurden »Vorurteile« mit mangelnden Kontakterfahrungen und der Angst vor dem »Fremden« begründet, »interkulturelle Konflikte« durch »natürliches« Konkurrenzverhalten zwischen Gruppen erklärt und die eigene Wortwahl auf kognitive »Fehlschaltungen« zurückgeführt. Mit Ausnahme der widerständigen Diskurspraxen wurde Rassismus jedoch von niemandem in Verbindung mit den eigenen Privilegien zur Sprache gebracht. Da wir Rassismus in dieser Arbeit jedoch als ein gesellschaftliches Phänomen begreifen, in dem die Diskriminierung der einen mit den Privilegien der anderen eng zusammenhängt, lässt sich in Bezug auf das alltagstheoretische Rassismusverständnis der Interviewten von einem unterkomplexen Begriffsverständnis sprechen. Rassismuskritische Bildungsinhalte – darauf deutet der Verweis auf Zinn – haben das Potential, dieses simple Alltagsverständnis zu substantialisieren und mithin zu ändern.

Persönliche Diskriminierungserfahrungen, der zweite Punkt, zeigten sich ebenfalls als Erfahrungsressource, aus denen widerständige Aneignungsmuster aktiv abgeleitet werden konnten. So berichteten die Interviewpartner*innen, die sich einer Reproduktion antimuslimischer Ideologeme verweigerten, im Verlauf des Interviews fast alle von persönlichen Erlebnissen, in denen sie entweder durch privilegierte Dritte (Lehrer*innen, Kommiliton*innen, erweiterter Bekanntenkreis) oder aufgrund einer diffusen öffentlichen Meinung (phänotypische Ähnlichkeiten zwischen Interviewperson und »Muslim*innen«) auf eine untergeordnete Position verwiesen wurden. Bei einem Interviewpartner ergibt sich daraus eine Form der Solidarisierung mit »Muslim*innen« verbunden mit einem Bewusstsein über die »weiße« Position der Mehrheit, die ihn bestimmte antimuslimische Vorstellungen kritisch hinterfragen lässt. Eine andere Interviewpartnerin entwickelt aus persönlichen Anfeindungen die Kraft und die Bestätigung, ihr gesellschaftliches Engagement für einen gleichberechtigten Austausch auf Augenhöhe weiter voranzutreiben. Die in diesem Zusammenhang entwickelte Empathie mit »Muslim*innen« glich in keinem Fall einem paternalistischen Mitleid, das gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse ein weiteres Mal verfestigt hätte. Vielmehr stand bei allen die – persönlich erworbene – Einsicht in das fraglose Bestehen dieser Verhältnisse im Zentrum.

Punkt drei zeigt schließlich an, dass im Rahmen von widerständigen Positionierungen ein Differenzverständnis zum Einsatz kommt, das Vorstellungen eines essentialistischen So-Seins und Anders-Seins durchbricht. Unterschiede in kulturellen bzw. religiösen Überzeugungen und Praxen werden dabei nicht als ›natürliche‹ und fixe Merkmale interpretiert, die es – wollte man liberal und tolerant sein – notwendigerweise zu akzeptieren gelte. Gleichzeitig werden sie aber auch nicht ignoriert oder – wie im hegemonialen Aneignungsmuster – als Zeichen kultureller Bedrohung gelesen. Was sich im Rahmen der Widerstandspraxen entfaltet, ist vielmehr ein nüchternes, respektvolles und flexibles Verständnis von Differenz. Nüchternheit meint hierbei eine Wahrnehmung, in der Unterschiede nicht verabsolutiert werden – ein Kopftuch ist zunächst nur ein Kopftuch, kein Charaktermangel und auch kein »Parteiabzeichen«. Respekt verweist auf eine Perspektive, die die Differenz des anderen nicht als Schwäche, sondern als Stärke interpretiert – hier werden islamische Religionspraxen als gleichwertige bzw. überzeugendere Alternativen zu den eigenen religiösen Ausdrucksformen angesehen. Flexibilität schließlich bedeutet, dass Differenzen nicht fixiert, sondern als fließende, situationsabhängige, kontingente Facetten betrachtet werden – »Muslim*innen« werden hier zwar mit ihrer religiösen Orientierung *gesehen*, diese wird jedoch nicht hypostasiiert. Wichtiger als religionsbezogene Zuordnungen und Ursachenanalysen sind die persönlichen Entwicklungen und Entscheidungen des anderen.

Es zeigen sich im Sample mithin verschiedene Möglichkeiten, sich auf alltagskommunikativer Ebene der Reproduktion und Stabilisierung antimuslimischer Ideologeme zu entziehen. Diese setzen Erfahrungs- und Wissensressourcen voraus, die quer zur hegemonialen Sicht auf »Muslim*innen« liegen. Ein kritisches Selbstbild (Privilegien »weißer« Positionierungen hinterfragen) und ein nüchternes Fremdbild (Kontingenz und Flüssigkeit von Differenz erkennen) schälen sich dabei als zentrale Elemente widerständiger Diskurspraxen heraus. Die Entwicklung einer rassismuskritischen Perspektive scheint von diesen – so die Schlussfolgerung aus den Ergebnissen dieser Arbeit – ganz wesentlich abzuhängen.

Versionen von Alltagsrassismus: USA und Deutschland

Ziel dieser Arbeit war es nicht, zwei Nationalgesellschaften miteinander zu vergleichen. Dennoch wurde sich dafür entschieden, Personen aus zwei Metropolregionen zu rekrutieren, die in Deutschland und den USA angesiedelt sind. Das dabei leitende Motiv war die Diversifizierung des Samples, um derzeitige Formen kommunikativer Alltagsrassismen – insbesondere jene latenten, impliziten, brüchigen und geglätteten – möglichst umfangreich abbilden zu können. Die Metropolregion Chicagoland bot sich an, da neben einer langjährigen Migrations- und Industriegeschichte die Präsenz von »Muslim*innen« im Stadtgebiet – die Community vergrößerte sich in den letzten Jahrzehnten um ein Vielfaches (vgl. Numrich 2005: o.S.) – und mithin der mögliche interpersonale Kontakt zwischen »Muslim*innen« und Nichtmuslim*innen sie für den Fokus der vorliegenden Arbeit interessant machte. Betrachten wir nun die Qualität und Verteilung der identifizierten Diskurspraxen und Aneignungsmuster, lassen sich nur wenige Partikularitäten im Sample erkennen.

Im ersten hegemonialen Aneignungsmuster zeigen sich etwa unterschiedlicher symbolische Kolorierungen in den alltagskommunikativen Reproduktionen. So findet in den persönlichen Erfahrungsschilderungen der deutschen Interviewpartner*innen ein natio-kulturelles Bedrohungsnarrativ Anwendung, das ›Muslim*innen‹ als Störelemente einer tradierten Rechte- und Werteordnung markiert. Unter den US-amerikanischen Interviewten werden persönliche Alltagserfahrungen eher als Plattform für die Zurschaustellung eines »positiven« – im Sinne von positivistischen – Wissens über ›Muslim*innen‹ genutzt. Sie treten hier im Rahmen eines Vereindeutigungsdiskurses in Erscheinung, der sie ambiguitätsfreien Gruppen- und Handlungskategorien zuordnet. Jenseits persönlicher Alltagserfahrungen, etwa im Rahmen diffuser Gesellschaftsbeobachtungen (vgl. Kap. 4.1.2), kommen unter den US-Interviewten ebenfalls Bedrohungsnarrative zum Einsatz. Diese werden jedoch aus sicherheitspolitischer Warte gedeutet, womit sich letztlich die öffentliche Präsenz der »War on Terror«-Losung alltagskommunikativ niederschlägt.

Was nun die anderen Aneignungsmuster anbelangt, lassen sich zwischen US-amerikanischen und deutschen Interviewten keine systematischen Unterschiede erkennen. Drastische Formulierungen finden sich ebenso auf beiden Seiten wie ideologische Dilemmata und argumentative Glättungen. Auch widerständige Positionierungen lassen sich innerhalb beider Teilsamples ausmachen. Wir können dies als Hinweis auf den transnationalen Charakter sowohl antimuslimischer Veränderungen als auch der lebensweltlich-kommunikativen Umgangsweisen mit diesen verstehen. Inwiefern dies auch auf andere Gesellschaften des Globalen Nordens zutrifft, muss als Bestandteil zukünftiger Forschungen auf diesem Gebiet betrachtet werden.

Drei abschließende Erkenntnisse

Sollten wir von einem Neo-Neo-Rassismus sprechen?

In der theoretischen Hinführung dieser Arbeit haben wir uns einer ausführlichen Diskussion des Rassismusbegriffs gewidmet. Im Zentrum stand die Öffnung des klassischen Konzeptes von Miles (1991) für neue Formen der Veränderung, die weniger mit biologistischen und offen-herabsetzenden als mit kulturalistischen Unvereinbarkeitsbehauptungen operieren. Im Zeitalter postkolonialer Migrationsbewegungen – so Hall (1989a) und Balibar (1992) – sei eine Betrachtung des Phänomens notwendig, die auf kulturessentialistische Argumentationsweisen und *Otherring*-Prozesse aufmerksam macht. ›Rasse‹ als biologisch-genetisch Gruppenkategorie sei zudem öffentlich verpönt, ›Kultur‹ ihr landläufig verwendetes Substitut (vgl. Guillaumin 1992).

In der Analyse der vorliegenden Interviewtexte fiel nun allerdings auf, dass unter den gut-gebildeten Interviewpartner*innen offen-generalisierende, explizite Kultur-rassismen, wie sie im Satz »›Muslim*innen haben eben andere Wertvorstellungen als wir!« zum Ausdruck kämen, eher selten in Erscheinung traten. Vielmehr konnten sprachliche und argumentative Umgangsweisen identifiziert werden, die sich durch eine gewisse Indexikalität (Andeutungshaftigkeit) auszeichneten. Generalisierungen blieben dabei oft implizit, negative Bewertungen operierten als Implikationen, Resentiments zeigten sich als Nahelegungen. Forschungsarbeiten, die Rassifizierungen

so operationalisieren, dass ihre Teilelemente (Gruppenkonstruktion, Generalisierung, Essenzialisierung) stets im analysierten Text gefunden werden müssen, hätten bei dieser empirischen Datenlage einen erheblichen heuristischen Nachteil – implizite, geglättete und brüchige Bedeutungsproduktionen blieben unerkannt.

Aus diesem Grund soll mit Abschluss der vorliegenden Arbeit die Frage gestellt werden, ob es an der Zeit ist, von einer – wiederum – neuen Qualität derzeitiger rassistischer Ausdrucksformen zu sprechen. Einem Neo-Neo-Rassismus, gewissermaßen, dem es gelingt, sich auf konkret textlicher Ebene nahezu unsichtbar zu machen, dessen epistemologischer Charakter jedoch von globaler Durchschlagskraft ist: weil er ganze Erfahrungskomplexe sinn technisch aufschlüsselt und so soziale Erkenntnis nur als rassistische Erkenntnis möglich ist.

Mediendiskurs und Alltagsdiskurs – Dominanz und potentieller Widerstreit

Hinsichtlich der gesellschaftlichen Wirkmächtigkeit massenmedialer Bilder und medial vermittelter Wirklichkeitsvorstellungen besteht im Forscher*innenrund weitestgehend Einigkeit. Medien, das haben die einleitenden Ausführungen zum »Medienbild Islam« gezeigt, nehmen orientalistische und antimuslimische Ideologeme auf, wiederholen sie regelmäßig und tragen damit zu ihrer gesellschaftlichen Verfestigung bei. Dabei wird davon ausgegangen, dass konfliktorientierte Mediendiskurse v.a. dann nachhaltig wirken, wenn die Rezipierenden kaum über eigene Kontakterfahrungen verfügen, um auf deren Basis eine kritisch-korrigierende Lesart zu entwickeln (vgl. Hafez & Schmidt 2015).

Betrachten wir nun den Umgang der Interviewpartner*innen mit den referenzierten und reproduzierten Medienberichten über »Muslim*innen« und »den Islam«, so zeigen sich bei einigen durchaus Ansätze zu einem reflektierten Umgang mit dem »Medienbild Islam«. Medien werden mit ihren kapitalistischen Interessen gesehen und medien systemische Logiken wie Sensationalismus und Negativismus kritisch angesprochen. Dabei erfolgt jedoch kein generalisierendes »Medien-Bashing«, mehrere Interviewpersonen weisen auf notwendige Differenzierungen und vorhandene Positivbeispiele hin. Interessant ist hier: Dafür scheinen keine persönlichen Kontakterfahrungen erforderlich zu sein, denn medienkritische Reflexionen erfolgen auch bei Leuten ohne Kontaktbiografie. So lässt sich zunächst bestätigend konstatieren – ganz im Sinne der theoretischen Anlage dieser Arbeit –, dass zwischen Mediendiskursen und Alltagsdiskursen ein individueller Gestaltungsspielraum existiert, in dem die Interviewten eigene, auch kritische Lesarten und Deutungsweisen entwickeln. Halls Encoding-Decoding-Modell (2001) lässt sich hiermit nur ein weiteres Mal empirisch untermauern.

Gleichzeitig muss über die Beziehung zwischen Mediendiskursen und Alltagsdiskursen als ein Dominanzverhältnis gesprochen werden. Hierfür lohnt es sich, auf Schütz' Einteilung der Sozialwelt in Mit- und Umwelt bzw. in Mitmenschen und Zeitgenoss*innen (2017), wie sie in den theoretischen Grundlegungen bereits eingeführt wurde, zurückzukommen. Mitmenschen sind Personen, die wir im Rahmen sozialer Begegnungen in ihrer »leibhaftigen Gegenwart« erfahren, wobei unser Bewusstseins erleben voll und ganz auf sie abgestimmt ist (vgl. ebd.: 105f.). Diese Begegnungen sind keinesfalls voraussetzungslos, vielmehr sind sie gleich in mehrfacher Hinsicht

eingebunden: zum einen in die Reihe direkter Erfahrungen, die mit diesem und ähnlichen *Mitmenschen* bereits gesammelt wurden. Zum anderen in ein kollektives Wissen über *Zeitgenoss*innen*, das spezifische Typisierungen liefert, die im direkten Kontakt auf dann auf Mitmenschen übertragen werden. In modernen Gesellschaften sind es nun v.a. Mediendiskurse, in denen jenes typisierte Gesellschaftswissen zirkuliert. Aus Perspektive der Lebenswelttheorie bildet es die Hintergrundfolie für alle unmittelbaren Kontakterfahrungen. Welche Rolle spielt dieses Wissen nun in den Erzählungen der Interviewpersonen? Inwiefern werden ›Muslim*innen‹ statt in ihrer komplexen Gegenwärtigkeit als (medial) typisierte *Zeitgenoss*innen* gelesen?

Schauen wir auf alle vier Aneignungsmuster, lässt sich eine Persistenz und diffuse Allgegenwärtigkeit antimuslimischer Ideologeme feststellen. Diese werden selbst im Rahmen widerständiger Positionierungen aufgerufen, wenn auch nur als Objekt kritischer Dekonstruktionen. Unter dem hegemonialen Aneignungsmuster zeigte sich hingegen deutlich, wie antimuslimische Ideologeme im Rahmen unterschiedlicher Kommunikationsmodi reproduziert werden: In der Rekonstruktion persönlicher Kontakte dienen sie als sinnstiftender Deutungshorizont, im Verweis auf die Erlebnisse Dritter als authentifiziertes Erfahrungswissen und im direkten Bezug auf Mediendiskurse als fragloses Gesellschaftswissen. Antimuslimische Typisierungen wurden v.a. dann lebensweltlich übernommen, wenn sie sich mit persönlichen oder beobachteten Erfahrungen Dritter in Einklang bringen ließen. Anders als es die Kontakthypothese vermuten lässt, werden lebensweltliche Interaktionen hier nicht zum Impuls für nachhaltige Transformationen rassistischer Denkmuster. Im Gegenteil, sobald sich Kongruenzen zwischen Selbsterlebtem (bzw. den Erlebnissen Dritter) und Medienwissen herstellen lassen, wirken diese verstärkend und stabilisierend. Auch beim polarisierten und dilemmatischen Aneignungsmuster zeigte sich die Hartnäckigkeit antimuslimischer Ideologeme: Zwar bemühten sich die Interviewpersonen um sprachliche bzw. argumentative Umgestaltungen, artikulierten Irritationen und versuchten sich in punktueller Selbstreflexion. Am Ende ließen sich antimuslimische Deutungsrahmen jedoch auch hier auf impliziter wie expliziter Aussageebene nachweisen. Das durch die Medien vermittelte Fernbild ›vom Islam‹ und ›Muslim*innen‹ scheint mithin die individuellen Nahbilder der Interviewpartner*innen, die jene durch unmittelbare Kontakterfahrungen erworben haben, zu überlagern.

Letztlich bleibt damit auch der oben angedeutete Widerstreit zwischen Mediendiskursen und alltäglich-lebensweltlicher Erfahrung in zaghaften Ansätzen stecken. So ist die Kritik der Interviewpersonen an den Medien – eben – nur eine Kritik *an den Medien*. Was den Interviewten für eine nachhaltige und durchschlagende Kritik an medienvermittelten rassistischen Bildern fehlt, ist eine Auseinandersetzung mit sich selbst als aktiv rezipierendem und mithin bedeutungstiftendem Part. Wir finden hierin eine strukturelle Ähnlichkeit mit einer oben bereits formulierten Erkenntnis wieder: dass die Fähigkeit zu rassismuskritischer Widerständigkeit eine Bereitschaft zu konstruktiver – und mutiger – Selbstkritik erfordert. Wenn also islambezogene Medienberichte kritisch reflektiert werden, braucht es auch die Frage, inwiefern rassismusauffine oder rassistische Mediendiskurse nicht auch funktional für unser kollektives Selbstbild, unsere Privilegien und Überordnungen sind (Stichwort: Dominanzerhalt).

Bleiben diese Selbstreflexionen (an sich als Rezipierender*in/als Gesellschaftsmitglied) aus, lässt sich vermuten, dass jene Diskurse trotz Medienkritik in die »dominanzkulturellen Hintergrundannahmen« (Mecheril 2018: 20) der Leute eingehen und dort wiederum in das lebensweltlich selbstverständliche Deutungsrepertoire.

Die Symbiose – Liberalismus und Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft

In postkolonialer Theoriearbeit und rassismuskritischen Untersuchungen wird immer wieder betont, dass »der Westen« seine aufwertende Selbstnarration im Wesentlichen aus der Unterdrückung, Verunglimpfung und Veränderung von Personen, Personengruppen und Weltregionen bezieht, die als »nicht-westlich« markiert sind. Für Said (1994) etwa war es maßgeblich »der Orient«, die verheißungsvolle und bedrohliche Imagination »westlicher« Wissensproduktion, der die Selbstglorifizierung »des Westens« als fortschrittlich, freiheitlich, aufgeklärt – und heute auch: liberal, offen und gleichberechtigt – möglich machte. Die These impliziert, dass Liberalismus und Rassismus, zwei scheinbar einander ausschließende Ideologien, eine überaus funktionale Symbiose pflegen. Schauen wir auf die Ergebnisse dieser Arbeit, lässt sich Saims These bestätigen.

So finden sich insbesondere im polarisierten und dilemmatischen Aneignungsmuster diverse ideologische Inkonsistenzen. Die gleichzeitige Referenzierung liberaler Wertvorstellungen und rassistischer Veränderungslogiken ist also durchaus auch im kommunikativen Alltagsrassismus anzutreffen. Etwa dann, wenn zwischen Religion und Anhänger*innen eine klare Separierung vorgenommen wird (siehe Kontrastierungspraxis in Kap. 4.2.3). Indem »der Islam« als illiberale, geschlossene Ideologie (wahlweise als Krankheit, oder als politische Agenda) gelabelt wird, lässt sich dessen generelle Ablehnung als ethisch vertretbar rechtfertigen. Am liberalen Selbstbildnis wird dabei nicht gekratzt, da »der Islam« als etwas ausgewiesen wird, das liberalen Werten nicht nur grundlegend widerspricht, sondern diese auch im Kern bedroht.

Auch in der Transformationserzählung (vgl. Kap. 4.3.1) ist eine Parallelität von liberalen Wertorientierungen – hier in Form eines Interesses an kultureller bzw. religiöser Diversität – und essenzialisierenden bzw. exotisierenden Konzepten erkennbar. Deutlich wird an ihr zudem, dass die Reproduktion rassistischer Ideologeme oftmals unbewusst erfolgt. Die betreffenden Interviewpartner*innen sehen sich selbst als tolerant, offen und wissbegierig an. An diversen Stellen im Interview betonten sie, wie wichtig ihnen die Überwindung antimuslimischer Ressentiments in der US-amerikanischen Gesellschaft ist. Ihre eigenen Vorbehalte thematisieren sie offen, rahmen sie jedoch in eine Transformations- und Überwindungsgeschichte ein. Hierin lassen sich Hinweise darauf erkennen, dass die Interviewten sich der impliziten rassistischen Kontinuitäten in ihren Äußerungen nicht bewusst sind. Sie proklamieren ein liberales Selbstbild, in dem antimuslimische Deutungsressourcen nahezu unsichtbar – und von den Interviewten selbst unerkannt – aktualisiert werden. Fehlendes Bewusstsein und ein Mangel an einer alternativen, nicht-vorbelasteten, solidarischen Sprache könnten hierfür Gründe sein.

Ein hingegen scharnierartiges Ineinandergreifen von liberalen Werteorientierungen und rassistischen Machtdemonstrationen zeigt sich dann, wenn die Interviewten

in expliziten oder latenten Konditionalgefügen sprechen: wenn sie Toleranzgrenzen aufzeigen oder mittels Polarisierungen hegemoniale rassistische Deutungsressourcen lediglich oberflächlich bearbeiten, dabei faktisch erhalten. Damit einher geht ganz wesentlich ein Ausblenden – auch hier wiederholen wir uns – der eigenen gesellschaftlichen Position, indem das Privileg, den »muslimischen Anderen« als potentiell bedrohlich zu markieren, ihn zu klassifizieren, seine religiöse Identität zu veruneigentlichen oder sie als inhumane Last zu verunglimpfen, weder angesprochen, noch problematisiert wird. Diskriminierende gesellschaftliche Strukturen, von denen man selbst profitiert (oft nicht bewusst, denn es fängt schon beim Nicht-gefragt-werden, beim Nicht-klasifiziert-werden und beim Nicht-verdächtig-werden an) bleiben so jenseits des kritischen Sichtfelds. Genau hier liegt jedoch der Kern einer rassistischen Gesellschaft, in der antimuslimische Ideologien als hegemoniales Wissen weithin normal sind.

