

von Sanktionsmaßnahmen im Falle, dass jene Toleranzgrenzen überschritten werden, kommt die funktionale Dimension von Rassismus zum Tragen. Durch sie wird das Anrecht zum Erhalt bzw. den Ausbau bestehender gesellschaftlicher Privilegien innerhalb einer sich zunehmend pluralisierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit demonstriert, ohne dass dies explizit formuliert werden muss. In den impliziten Vorrechte-Reklamationen spiegelt sich ein natio-kulturelles Selbstverständnis, das ›muslimische‹ Personen aus der Gruppe der ›Eigenen‹ ausklammert und sie als *kulturelle Abweichler*innen* dauerhaft unter Beobachtung stellt.

Der Umgang der Interviewten mit individuell verfügbaren Erfahrungressourcen zeigt insgesamt, wie diese zur lebensweltlichen Verifizierung gesellschaftlich flottierender rassistischer Ideologeme eingesetzt werden. Im hegemonialen Aneignungsmodus wird deutlich, dass hier auch unmittelbare Kontakterfahrungen zur Reproduktion symbolischer Rassismen zum Einsatz kommen, indem sie als glaubwürdige, persönlich verbrieftete Erfahrungen dargeboten werden. Zudem sorgt die Antizipation von Konflikten im Rahmen intersubjektiver Quasi-Kontakte dafür, dass Begegnungen bereits im Vorfeld als bedrohlich eingestuft und so letztlich vermieden werden. Anhand des Datenmaterials konnte insgesamt gezeigt werden, wie rassistische Ideologeme dazu beitragen, zivilgesellschaftliche Annäherungen zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen in konkreten Alltagssituationen zu unterbinden.

4.2 Polarisierte Aneignungen

Im Rahmen des zweiten *polarisierten Aneignungsmusters* erscheinen die islambezogenen Bedeutungsproduktionen zunächst differenzierter und weniger essentialistisch als beim hegemonialen Modus. Antimuslimische Ideologeme werden hier lediglich auf *eine muslimische Untergruppe* übertragen. In der Aneignung durch die Interviewten werden diese so modelliert, dass sie mit anerkennenden Argumenten *relativ widerspruchsfrei* verbunden werden können. Die unter diesem Aneignungsmuster versammelten Diskurspraxen stellen sich dabei als *flexible Kategorisierungstechniken* dar. In Alltagsdiskursen übernehmen sie verschiedene Funktionen: Durch sie werden diskrepante Deutungressourcen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ geordnet, geglättet und argumentativ verknüpft (meist jedoch im Rahmen asymmetrischer Bedingungskonstellationen). So können paradoxe Normvorstellungen wie *Offenheit gegenüber Vielfalt* und *Schutz des Bestehenden* auf den ersten Blick relativ spannungsfrei miteinander verbunden werden. Zudem lassen sich mittels dieser Techniken rassistische Bedeutungsproduktionen als weniger pauschal und geschlossen präsentieren. Letztlich stellt sich der Einsatz wohlwollender und anerkennender Argumente in der Analyse jedoch als vorläufig, voraussetzungsvoll und rhetorisch nachrangig dar.

Die Modellierung antimuslimischer Ideologeme, wie sie für dieses Aneignungsmuster typisch ist, vollzieht sich in drei Schritten. Zunächst erfolgt eine *binäre Kategorisierung* ›muslimischer‹ Personen, dann die *Behauptung ihrer Partikularität* und anschließend deren *polare Bewertung*. ›Muslim*innen‹ werden dabei in zwei separate Untergruppen eingeteilt, etwa in ›Radikale‹ und ›Moderate‹. Es folgt die Behauptung der Eigenheit und Trennschärfe dieser Gruppen, welche letztlich auf ontologischen Zuschreibun-

gen basiert. Abschließend werden die Untergruppen auf gegensätzliche Weise bewertet (»Radikale« sind gefährlich, »Moderate« sind unbedenklich). Einander ausschließende Wertzuschreibungen verlieren hier ihre Paradoxialität, im Rahmen dieses Musters sind sie klar zugeordnet und plausibel (zwei Gruppen = zwei Werturteile). Die hierfür zentrale Partikularitätsbehauptung präsentiert sich zudem als überaus flüchtig: Sie kann jederzeit revidiert und in ihr Gegenteil verkehrt werden. Ersetzt wird sie von einer Homogenitätsbehauptung. Mit ihr wird aus zwei Untergruppen wieder ein *muslimisches Gesamtkollektiv*. »Muslim*innen« sind dann nicht mehr gefährlich *oder* unbedenklich, »fremd« *oder* zugehörig, sondern *eine kohärente Gruppe* mit fixen Attributen. In der Analyse der Interviewdaten stellte sich eben diese flexible Verbindung aus *Polarisierung* und *Revidierung* bei allen Diskurspraxen als übergreifendes Muster dar.

In den nachfolgenden Kapiteln werden die verschiedenen polarisierenden Diskurspraxen anhand einschlägiger Interviewpassagen aufgezeigt und nachvollzogen. Im Fokus stehen die fünf Untertypen der *Subgruppierung*, der *Externalisierung*, der *Kontrastierung* sowie der *Problematisierung der Gruppe* und der *Veruneigentlichung* persönlich bekannter »Muslim*innen«.

4.2.1 Subgruppierung: Gute Mehrheit vs. schlechte Minderheit

Eine erste polarisierende Diskurspraxis zeigt sich in der Trennung zwischen *guter muslimischer Mehrheit* und *schlechter muslimischer Minderheit*, die von der Vorstellung einer *muslimischen Kollektividität* eingerahmt wird. Es handelt sich um eine binäre Kategorisierung, die mit der Behauptung einhergeht, »Muslim*innen« seien entweder anständig und unbedenklich oder radikal und gefährlich. Die so vorgenommene Polarisierung ist, wie wir später sehen werden, vorläufig. Im Zweifel werden »Muslim*innen« zum kohärenten Spiegelbild einer nichtmuslimischen »Eigengruppe« *re-rassifiziert*.

Besonders deutlich tritt diese Diskurspraxis beim US-Interviewpartner Francis Simon zutage. Dieser unterscheidet mehrheitlich »anständige« »Muslim*innen« von einer Minderheit radikaler »Islamist*innen«. Es handelt sich um eine populäre Unterscheidungslogik, ähnlich der zwischen »Moderaten« und »Radikalen«, die sich im gesellschaftlichen Wissen über »Muslim*innen« sowohl in Deutschland als auch in den USA diskursiv verfestigt hat. Dabei spiegelt sich in der Bezeichnung »moderat« weniger der Wunsch wider, eine überaus diverse und disparate Menschengruppe terminologisch abzubilden. Vielmehr steht die Identifikation von Eigenschaften im Mittelpunkt, welche die »Anderen« mit der »Wir«-Gruppe vermeintlich teilen (vgl. Esposito 2007: 25ff.; s.a. Mamdani 2007). Der Interviewpartner Simon wendet diese Diskurspraxis nun auf alltägliche Ereignisse an, indem er den konstruierten *Subgruppen* unterschiedliche Erfahrungsressourcen zuordnet. Positive persönliche Alltagserfahrungen werden der ersten, negativ-konnotierte, öffentliche Deutungsressourcen – Simon verweist dabei auf einen Commonsense über »den Islam« (»how people view Islam in general«) – der zweiten Subgruppe zugewiesen. Wir wollen uns zunächst anschauen, wie der Interviewpartner seine persönlichen Alltagserfahrungen beschreibt und eindeutet. Im Anschluss erfolgt die Analyse seiner gesellschaftlichen Beobachtungen. Der Vergleich beider Erfahrungskontexte zeigt, dass Simon verschiedene, durchaus widersprüchliche Bedeu-

tungsproduktionen realisiert, wobei er diese über die *Diskurspraxis der Subgruppierung* argumentativ miteinander verbindet und so argumentativ in Einklang bringt.

Simon verfügt nach eigener Aussage über verschiedene persönliche Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹, auch wenn diese in Umfang und Qualität eher überschaubar sind (vgl. Z 12-17). Zu Beginn des Interviews berichtet er von einem Restaurantbesuch sowie flüchtigen Begegnungen mit einem ›muslimischen‹ Paar, dem er als Immobilienmakler ein Haus verkaufte und das im Anschluss einige Jahre in seiner Nachbarschaft lebte.

FS: I ahm (.) I, I went to a restaurant and ahm the owner was very (.) ahm (.) outgoing and forthcoming and stuff like that. and ahm, we went there and ahm (.) we didn't even know that it was like Ramadan (.) and one of the things that they do is, they offer some free food, for everybody, ahm just as their way of celebrating and giving. and he was very, I mean, very nice, very outgoing and »only wanna make sure you have this«. [...] so I guess that was one of the (.) the biggest things that I've encountered (.) with ahm (.) with somebody. So. (Z 28-40)

FS: [...] I sold the house right down the street and so the, ahm, to a Muslim couple. and after the sale, we were neighbors and stuff and they lived here for a year or two, we would talk to them and (.) [...] see them around out and talk to them and see what's happening. [...] very nice people [...]. (Z 692-701)

Simon realisiert hier zunächst ausschließlich wohlwollende Bedeutungsproduktionen: Die Eindeutung seiner *Alltagsbegegnungen* erfolgt unter Verwendung ausgesprochen positiver Attribute: »very outgoing«, »very forth-coming«, »very nice people«. Erlebte ›Muslim*innen‹ beschreibt er mit Fokus auf ihre individuellen Merkmale und konkreten Tätigkeiten, die sie in den geschilderten Interaktionen auszeichneten bzw. ausübten: den Gastwirt als zuvorkommend und serviceorientiert, das Käuferpaar als unauffällige, nette Nachbarn. Eine Hypostasierung religiöser Identitätsbezüge, wie sie für rassistische Diskurse typisch ist, bleibt aus. Lediglich in der Rekonstruktion des Restaurantbesuchs bemüht Simon ein kulturalistisches Deutungsmuster, indem er die Aktionen des Wirts als typisch muslimische Handlungen generalisiert (»one of the things that t h e y do«). Dennoch zeigt sich, dass ›Muslim*innen‹, denen Simon im Rahmen seiner lebensweltlichen Nahwelt begegnet, ausnahmslos positiv erscheinen. Problemzentrierte, antimuslimische Ideologeme werden hier nicht aktiviert.

Simon belässt es jedoch nicht bei der Schilderung primärer Kontakterfahrungen. Aufschlussreich für seine Sicht auf die Religion und ihre Anhänger*innen »im Allgemeinen« (Z 76) sind seine früh im Interview eingeführten *gesellschaftlichen Beobachtungen*, welche in deutlichem Kontrast zu den rekonstruierten Alltagsencounters stehen. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass über den Frageimpuls der Autorin ein thematischer Kontextwechsel stattgefunden hat, der für die veränderten Bedeutungsproduktionen u.U. mitbestimmend war. So wurde von einer autobiographischen Erlebnisebene auf die Ebene gesellschaftlicher Verhältnisse gewechselt, wobei die Rolle des Interviewpartners vom Erzähler persönlicher Erlebnisse zum politischen Beobachter wechselte.

Auf die Frage, ob er vor dem Interview schon einmal ausführlich über ›den Islam‹ nachgedacht habe, antwortet Simon nun mit einem längeren Monolog über dessen öffentliches Image in den USA, sein internes Extremismusproblem sowie die angeblich fehlende Bereitschaft muslimischer ›Kleriker‹, sich von der radikalen Minderheit, den ›trouble makers‹, öffentlich zu distanzieren (Z 46-113). Dabei macht er einleitend deutlich, dass diese Überlegungen für ihn lebensweltliche Relevanz besitzen (›definitely, definitely‹).

I: Have you ever thought of Islam before I came into your life- [...]

FS: ↳ Hmm hm, definitely, definitely.
definitely. [...] there's trigger points of course with Islam. there's people that don't like them, there's people that like them. [...] so, the encounters that I've had have been (...) either neutral or good, so I haven't had any negative (...) or knowingly negative-, I mean I might have had some negative, but I don't know if the person's Islam or not, so that doesn't (...) ahm (...) that doesn't weigh into the equation. but (...) I think with Islam, there is a lot of negative connotations and one of the things is that, ahm (4), ((atmet tief durch)) most likely (...) 80 to 90 percent of the people who are practicing Islam are probably (...) good, upstanding people and they get painted, all of Islam gets painted with the broad brush because of (...) a lot of the jihad and terrorist things that, that a lot of extreme Islamists wanna do. ok? and, so that's an influencing factor I'm sure ahm, me and a lot of people- on how people view Islam in general [...]. (Z 43-76)

Es zeigt sich, dass Simon in der Beschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse ›Muslim*innen‹ nicht mehr nur positiv wahrnimmt, sondern Trennungslinien einzieht, indem er in Bezug auf das öffentliche Image ›des Islams‹ zwei *muslimische Subgruppen* voneinander unterscheidet: die »80-90 Prozent der guten, anständigen Leute« auf der einen Seite, der radikale, zahlenmäßig nicht zu vernachlässigende Rest auf der anderen (»a lot of extreme Islamists«). Simon präsentiert diese Subgruppen als empirisch vorhanden, indem er für sie verschiedene Bezeichnungen verwendet – »Leute« vs. »Islamist*innen« –, die bereits ohne weitere Kontextualisierung polare Wertladungen transportieren. Durch die konträren Attribute und Intentionszuschreibungen (gut/anständig vs. wollen dschihadistische Dinge tun) wird deren *binäre Kategorisierung* zusätzlich verfestigt. Gleichzeitig wird eine kollektive muslimische Identität behauptet, die einer *geschlossen-polaren Ordnungslogik* folgt: in dieser gehören ›Muslim*innen‹ entweder dem einen oder dem anderen Lager an.

Dass es sich bei dieser Diskurspraxis nicht bloß um eine theoretische Spielerei handelt, lässt sich an den Debattenkonjunkturen erkennen, die im Nachgang dschihadistisch motivierter Attentate die öffentliche Distanzierung ›muslimischer‹ Repräsentant*innen in Deutschland, Europa und den USA regelmäßig einfordern (vgl. Mustafa 2014; van Es 2018; Corbett 2017). Dabei liegt dieser Forderungshaltung ebenfalls die Vorstellung einer polaren ›muslimischen‹ Kollektividentität zugrunde, und sie geht mit dem Anspruch einher, dass sich das moderate Lager vom radikalen Lager in aller Deutlichkeit distanzieren solle. In diesen Fällen greift, was Hark und Villa als ›Fundamentalisierung‹ bezeichnen: »Redeweisen der autoritären Stillstellung, der Bedeutungsschließung und Pauschalisierung« (2017: 11). In diesen werden komplexe Überlagerungen, widersprüchliche Verbindungen, Fragmentarisches und ›Vieldeutigkeiten‹

innerhalb ›muslimischer‹ Identitäten negiert und geglättet. ›Muslim*innen‹ sind dann entweder friedlich und loyal oder gewaltbereit und gefährlich. Muslimisch markierten Personen, die sich diesem binären Raster verweigern, wird im Zweifel mit Skepsis begegnet: Am Beispiel James Whites ließ sich dies auch in alltagskommunikativen Zusammenhängen bereits nachvollziehen (vgl. Kap. 4.1.1.3).

Auch bei Francis Simon läuft die Diskurspraxis der Subgruppierung auf eben diese Schlussfolgerung hinaus: Jene »Anständigen« sollten von der radikalen Subgruppe Abstand nehmen, da sie sich andernfalls – und an dieser Stelle verkehrt sich die Partikularitäts- in eine Homogenitätsbehauptung – mit den ›Übeltätern‹ gemein machen (s.u.). Das Konstrukt von der polaren ›muslimischen‹ Kollektividentität wird hier zur Grundlage und Rechtfertigung dominanzgesellschaftlicher Forderungen. Aus ihm geht ein Diktat der Zuordnung hervor, dass im Fall der Verweigerung mit symbolischen Sanktionsmaßnahmen – wir finden im Datenmaterial wiederholt die Unterstellung eines *islamischen Terrorsympathisantentums* – aufwartet.

Typisch für diese »fundamentalisierenden Praxen« ist Hark und Villa zufolge die Essenzialisierung, also die Behauptung von fixen, klar bestimmbaren Eigenschaften, von denen bestimmte Handlungsweisen dann kausallogisch abgeleitet werden (vgl. ebd.: 12). Essentialisierungen werden zusätzlich verstärkt, indem sie »in einem Modus der Differenzkonstruktion realisiert« werden. Im Falle der Subgruppierungspraxis liegt eine derartige Differenzkonstruktion nun eindeutig vor, auch wenn diese nicht, wie für rassistische Ideologeme typisch, zwischen ›uns‹ und ›denen‹, sondern *zwischen uns und Teilen von denen* unterscheidet.

So benennt Simon im Kontext seiner gesellschaftlichen Beobachtungen nicht ›Muslim*innen‹ *per se* als Problem, sondern lediglich eine ›islamistische‹ Teilgruppe. In der von ihm vorgenommenen Essenzialisierung hat der Begriff ›Muslim*in‹ folglich nicht eine (›sie sind alle so und so‹), sondern zwei semantische Entsprechungen (›sie sind entweder so oder so‹). Um eine Essenzialisierung, und zwar eine, über die sich rassistische Bedeutungsproduktionen vermitteln, handelt es sich dabei trotzdem, denn erstens werden auch durch sie Binnendifferenzen verkannt und fixe Eigenschaften und Haltungen behauptet und zweitens wird jene Trennung aus einer übergeordneten Position vorgenommen, die es dem Interviewten ermöglicht, ›Muslim*innen‹ als problematisch oder unproblematisch zu markieren – eine Zuschreibung aus der für die So-Markierten die eben beschriebenen Zuordnungs- und Rechtfertigungswänge entstehen (s.o.).

Trotzdem Simon also, wie wir anfangs sehen konnten, über positiv bewertete Alltagserfahrungen verfügt, sind es nun nicht jene Bekannten, von deren Existenz er sich immerhin persönlich überzeugen konnte, sondern es ist v.a. der radikale Rest, der seine Wahrnehmung als »influencing factor« bestimmt.

Simon gibt im Rahmen seines Alltagssprechens den öffentlichen Deutungsressourcen den Vorrang. Entsprechend lässt sich vermuten, dass er aus seinen persönlichen Erfahrungen kaum transformative Impulse in Richtung jenes gesellschaftlich verfügbaren antimuslimischen Wissens ableitet. Modifikationen werden, im Gegenteil, durch die Subgruppierungspraxis unterbunden: So lässt Simons polarisierte Aneignung zwar wohlwollende Zuschreibungen zu, diese werden jedoch lediglich auf eine Untergruppe verengt, wo sie als *systemische Ausnahmen* gewissermaßen verpuffen. Sie gehen nicht weit genug, um eine differenziertere, offenere und solidarischere Redeweise über ›Mus-

lim*innen in Gang zu setzen. Zudem lässt sich die Priorisierung öffentlicher Deutungsressourcen damit begründen, dass es sich bei ihnen um hegemoniale, kollektiv verankerte Ideologeme handelt (vgl. Kap. 2.2.2.2). Sie spiegeln sich in Simons Einlassungen als konsensuale Deutungen, was sich daran zeigt, dass er seine persönliche Perspektive in der kollektiven Wahrnehmung der US-Öffentlichkeit aufgehen lässt (»that's an influencing factor I'm sure ahm, me and a lot of people on how people view Islam in general«). Schon die einleitende Anatomie-Metapher »trigger points« verweist dabei auf hochgradig aufgeladene, gleichzeitig unterkomplex dargestellte gesellschaftliche Verhältnisse zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen. Die US-amerikanische Öffentlichkeit beschreibt Simon als gespalten (»don't like them« – »like them«), ohne dieses konfliktäre Bild weiter zu differenzieren. So entsteht der Eindruck, es handle sich bei der islambezogenen öffentlichen Meinung um eine Banalität: ›Der Islam‹ wird gemocht oder eben nicht – ein Zustand, der für Simons nicht weiter erklärbungsbedürftig scheint.

Der Wechsel von der Partikularitäts- zur Homogenitätsbehauptung vollzieht sich im oberen Textausschnitt dabei auch auf lexikalischer Ebene. So lässt die Verwendung vereinheitlichender Personalpronomen (»them«) eine hierarchische Konstellation zwischen aktiv Bewertenden (»me and a lot of people«) und passiv Bewerteten entstehen. In dieser kollektiven Beurteilungssituation erscheint ›der Islam‹ ›fremd‹, homogen und geschlossen, vielfältige Formen islamischer Religiosität werden argumentativ ausgeblendet, die Religion so zu einem einheitlichen Ganzen verkürzt. Implizit wird hier der Behauptung von separaten Subgruppen widersprochen und ›der Islam‹ bzw. ›Muslim*innen‹ zu einem Gesamtkollektiv monolithisiert. Durch die dicht aufeinanderfolgende Verwendung von »Islam« und »them« wird dies zusätzlich untermauert. Es scheint, als würde Simon zwischen dem Glaubenssystem und seinen Anhänger*innen nicht unterscheiden – sie werden als kongruent bzw. austauschbar präsentiert.

Hierin wird nun deutlich, warum wir die Subgruppierungspraxis als *flexible Kategorisierungstechnik* verstehen. So verkehrt Simon in der argumentativen Weiterführung seiner These von der »gekaperten Religion« (»a small fraction hijacks a good religion«) seine Partikularitäts- in eine Homogenitätsbehauptung. ›Muslim*innen‹ gehören nunmehr ein und demselben Kollektiv an, das sich in Krisenzeiten für die Verfehlungen Einzelner zu verantworten habe. Die binären Kategorien *gute Mehrheit* vs. *schlechte Minderheit* wird dabei aufgelöst und durch eine Einheitskategorie ersetzt. Dies wird etwa auch an Simons nachfolgenden Einlassungen deutlich, in denen er behauptet, für das schlechte öffentliche Image ›des Islams‹ seien letztlich die anständigen ›muslimischen‹ Gläubigen (hier erneut unverfänglich als »people« bezeichnet) bzw. die religiösen Autoritäten verantwortlich. Indem diese die »trouble makers« in ihren eigenen Reihen ignorierten oder vor ihnen Angst hätten, würden sie deren Taten stillschweigend mittragen und letztlich auch unterstützen.

FS: [...] People generally know who the troublemakers are. and by turning a blind eye to them or being afraid of them (.) it brings down the whole (.) ahm, all the good of the 90 percent. and you have to be able to (.) call those people out and say (.) that what they're doing and denounce what they're doing if, if you think that it's wrong. and by not denouncing it, they're implicitly complying with it and, and so I think that that's a

huge disservice to the Islam- you know, so, basically what's happening is that (that) a small fraction hijacks (2) ahm, a good religion. (Z 105-113)

FS: [...] The clerics, if they want to [...] have it be a religion that is recognized and respected around the world, they need to take control of the religion back and they need to denounce ahm, this small fraction. because right now, that small fraction is defining it for good or bad [...]. (Z 457-461)

Weitere Fälle

Ein Blick in das Interviewmaterial zeigt, dass die Praxis der Subgruppierung auch von anderen Interviewpartner*innen angewandt wird. Dabei sind es ausschließlich Personen aus dem US-Sample, bei denen diese Form der polaren Aneignung zu beobachten ist. Der Interviewte Nathan Bokhari etwa, ein aus Pakistan emigrierter Christ und Hochschullehrer an einem Chicagoer Bibelcollege, subgruppiert ›Muslim*innen‹ ebenfalls. Während Simon in unbedenkliche ›Alltagsmuslim*innen‹ (›Leute‹) und ›Islamist*innen‹ unterscheidet, trennt Bokhari zwischen Säkularen und Praktizierenden – die ersten ebenfalls unbedenklich, die zweiten potentiell radikal und gefährlich. Das hier angewandte Religiositätskriterium stellt dabei einen aus sicherheitspolitischen Diskursen bekannten Bewertungsmaßstab für die ›Unbedenklichkeit‹ muslimischer Lebenswelten dar (vgl. Schmid 2017).

Während Bokhari nun zunächst die generalisierende These formuliert, dass ›der Islam‹ ›zweifellos‹ eine globale Agenda der Eroberung und Unterwerfung verfolge, rekonstruiert er wenig später eine Unterhaltung mit einem ›good Muslim friend‹, in der dieser ihm erklärt, die Mehrheit junger ›Muslim*innen‹ in den USA habe gar ›kein Interesse an Religion‹ – und mithin auch kein Interesse daran, jene religiöse Eroberungsagenda in die Tat umzusetzen. Bokharis offenkundiges Bedenken über die Zukunft der USA seien mithin unbegründet (›why are you worried about Amer[ica]-?‹).

NB: [...] There is no doubt what is Islam's global agenda. ok? global agenda is that Islam has to conquer, Islam has to take over the whole world [...]. (Z 567-569)

NB: [...] That is what one of my, my good Muslim friend told me, who is a Sharia Law scholar in Islam in Chicago. he said »Nathan*, why are you worried about Ame- Am-?« he said »listen, we are worried about our young people ourselves much more than you. because«, he said, »if, if you asked me [...] 80 percent of, of Muslim youth in America are basically secular people, they have no interest in religion. what you see here is a small minority in the mosque. and of course the media hype is there. you know, this happened, this happened, this happened, this happened. but there are many Muslims who, who are not religious and don't go to the mosque and other places.« [...] (Z 643-653)

Ähnlich wie Simon überträgt auch Bokhari die Diskurspraxis der Subgruppierung hier auf alltagsweltliche Erlebnisse, indem er zwischen positiven Erfahrungen mit ›Mus-

lim*innen in unmittelbaren Kontaktsituationen und negativ-konnotierten öffentlichen Deutungsressourcen unterscheidet. So bezeichnet er die Quelle seiner Informationen über areligiöse Muslim*innen als »guten Freund« und betont auch an verschiedenen anderen Stellen im Interview, dass er mit »muslimischen« Personen in seinem US-Alltag gute Erfahrungen gemacht habe. Demnach gehen in dem von ihm ehrenamtlich geleiteten *Community Center* in Chicago Menschen verschiedener Glaubens- und Herkunftsbezüge regelmäßig ein und aus. Bokhari betont in der Beschreibung dieses Engagements die überaus harmonische und konstruktive Atmosphäre, die zwischen ihm, seinen Mitarbeitenden und den verschiedenen Klient*innen vorherrscht.

NB: [...] It is a very unique place where you both Muslims and Hindus coming // ok // and back home you know that (.) people-, we don't get along. I mean, there is challenge between India and Pakistan, but at the [Community] Center you will see Muslim and Hindu children // ok //, Muslim and Hindu women in ah, you know, in, in, coming here in many different ways. and ahm (.) so our main focus is basically ah, ah (.) having ah, ah, after school program, tutoring, ahm, women's ministry, where women can come and we help them learn English // hm hm //, a teach them about America, how can they function? you know, what are some of their needs, if we find some needs, then we have to connect them with other social agencies, we do that // hm hm //. you know if they need English help, immigration help, whatever, whatever [...]. (Z 76-88)

Gleichzeitig vertritt Bokhari jedoch die These »vom Islam« als Unterwerfungsideologie und leitet daraus – in für rassistische Diskurse typischer Weise – generalisierende Rückschlüsse auf die Intentionen »muslimischer« Gläubiger ab. Von der Überzeugung, unmittelbar bedroht zu sein, kann ihn nur eben jener »Freund« abringen, der ihm versichert, dass zur Umsetzung des islamischen Weltoberungsplans in den USA die willfährigen Anhänger*innen fehlten. Auf den ersten Blick möchte man meinen, es ginge dem Interviewpartner hier um die Entdramatisierung eines – auch medial inszenierten (»media hype«) – öffentlichen Feindbilds Islam. Da Bokhari jedoch trotz der *binären Kategorisierung* in gefährliche Minderheiten und unbedenkliche Mehrheiten der generalisierenden Problemperspektive auf »den Islam« verhaftet bleibt – entsprechend bleibt eine kritische Reflexion seines Generalverdachts aus – scheinen auch hier Partikularitäts- und Homogenitätsbehauptungen flexibel ineinanderzugreifen. Es geht mithin nicht um die Suspendierung jenes Feindbilds und der von ihm transportierten rassistischen Implikationen. Vielmehr geht es um die *simultane Artikulierbarkeit* gegensätzlicher Wissens- und Wertekomplexe: einerseits essentialistisch-verunglimpfender Konzepte in Bezug auf »den Islam« und gläubige »Muslim*innen«, andererseits humanistisch-empathische Konzepte in Bezug auf »muslimische« Alltagsakteur*innen, mit denen Bokhari im Rahmen seines Ehrenamts regelmäßigen Kontakt hat. Dabei wird, wie schon bei Simon gesehen, eine Kanalisierung antimuslimischer Ideologeme auf eine spezifische »muslimische« Teilgruppe vorgenommen. Die Subgruppierungspraxis lässt die verschiedenen Wertzuschreibungen, die mit den beiden Untergruppen-Kategorien verbunden sind, so weniger polar und widersprüchlich erscheinen. »Muslim*innen« sind in ihrer Logik entweder radikale Eroberer*innen oder unbedenkliche Areliigiöse, sie sind als Feind*innen zu fürchten oder als Freund*innen anzunehmen, je nachdem welcher Teilgruppe man sie gerade zugeordnet.

Die Selbstwahrnehmung von ›Muslim*innen‹ bleiben bei dieser Fremdbeschreibung gänzlich unberücksichtigt; vom Interviewpartner werden sie mit keinem Wort erwähnt. Die Diskurspraxis ermöglicht es den Interviewten, trotz positiver Alltagserfahrungen an den hegemonialen antimuslimischen Ideologemen festzuhalten. Eine ressourcenintensive Überarbeitung jener lebensweltlich verankerten Deutungsmuster ist somit nicht erforderlich. Folglich lässt Bokhari seine Überzeugung vom Welteroberungsplan ›des Islams‹, trotz gegenteiliger Primärerfahrungen und differenzierender Sekundärinformationen, unangetastet.

Zum Vergleich: offen-antimuslimische Positionierungen

Während für Simon und Bokhari die *problematische muslimische Teilgruppe* nur eine zahlenmäßige Minderheit darstellt, was sich ideologietheoretisch damit begründen lässt, dass diese Behauptung nicht gegen antirassistische Diskurskonventionen verstößt (s.o.), wird das Minderheiten-Argument von der einzigen aktiv-antimuslimischen Interviewpartnerin des Samples genau gegenteilig ausgelegt: Kelly Scheiner erklärt sie zur eklatanten Gefahr. Dabei geht zunächst auch sie von der Binärkategorisierung unbedenkliche Mehrheiten vs. problematische Minderheiten aus. Indem sie jedoch, wie im nachfolgenden Zitat ersichtlich, globale und nationale Kontexte statistisch unzulässig ineinanderschiebt, erscheinen bei ihr jene Minderheiten-›Prozente‹ gewaltbereiter ›Muslim*innen‹ als monströses nationales Bedrohungsszenario.

KS: [There are] something like 1.6,7 Billion Muslims in the world, it's estimated by legitimate sources that ah, 15–20 percent, 15–25 percent, is kind of wide range but 15–25 percent are (...) militant Jihadist types. now, if you take 25 percent of that you've got the population of the entire United States. that is a lot of danger there, a lot, that we all need to be aware of [...]. (Z 203-209)

Hier zeigt sich erneut die *flexible Anwendbarkeit* der Subgruppierungspraxis, die verschiedene argumentative Zwecke erfüllen kann: Bei Simon und Bokhari dient sie der Plausibilisierung positiver Alltagserfahrungen, während antimuslimische Deutungsressourcen gleichzeitig als valide Wissenselemente erhalten bleiben und alltagskomunikativ eingesetzt werden können. Scheiner hingegen nutzt sie in radikaler Logik, indem sie aus der minoritären Subgruppe ein gewaltiges globales Bedrohungspotential konstruiert. Dabei zeigt der Vergleich mit Scheiners offen-antimuslimischer Argumentationsweise zudem, wie im Alltagsdiskurs der gesellschaftlichen Mitte antimuslimische Ideologeme rhetorisch abgemildert werden.

Insgesamt wird bei allen Interviewpartner*innen deutlich, wie durch die Subgruppierungspraxis Pauschalaussagen über ›Muslim*innen‹ vermieden werden können. Antimuslimische Bedeutungsproduktionen werden so auf eine von zwei so-konstruierte Untergruppen beschränkt. Die typisch rassistischen Grenzmarkierungen zwischen ›uns‹ und ›denen‹ werden dabei so verschoben, dass eine Feindlichkeit nur noch von ›Teilen von denen‹ behauptet wird. Da es sich jedoch um eine flexible Kategorisierungstechnik handelt, lassen sich die vorgenommenen Trennungen problemlos erneut verschieben: So wurde bei Bokhari und Simon deutlich, dass im Zweifel – d.h. in Krisenzeiten und bei Fragen nach Verantwortlichkeiten – *potentiell alle* ›Muslim*innen‹ verdächtig sind. Trotzdem hier weder Simon noch Bokhari oder Scheiner krude antimuslimische

mische Zuschreibungen vornehmen, operiert in der polarisierenden Diskurspraxis der Subgruppierung doch das Element der *machtvollen Unterscheidung*, wie es für rassistische Bedeutungsproduktionen typisch ist. Durch sie werden antimuslimische Symboliken reproduziert, ohne dabei an die sprachliche Oberfläche zu gelangen.

Eine mögliche Erklärung für die ausschließliche Anwendung dieser Technik unter den US-Interviewpartner*innen mag nun in der Konstruktion unterschiedlicher islambezogener Konfliktszenarien liegen, die im Vergleich der beiden Samples zu beobachten sind. Während die deutschen Interviewten diverse *interpersonale Konflikte* zwischen sich und ›Muslim*innen‹ benennen bzw. antizipieren (vgl. Kap. 4.1.3), werden von den US-amerikanischen Interviewten ausschließlich *kollektive Konflikte* imaginiert. Wo Till Feller, Silvia Manck und Ellen Kaufmann von Situationen berichten, in denen sie sich von muslimisch markierten Personen persönlich bedroht gefühlt haben, konstruieren die US-Interviewpartner*innen Kelly Scheiner, Francis Simon und Nathan Bokhari kollektive Bedrohungsszenarien, in denen die US-Gesellschaft als Ganzes durch potentielle Terrorangriffe oder konzertierte Islamisierungsbestrebungen in Gefahr gerät. Eine direkt erfahrene, unmittelbar auf ihre Person gerichtete Bedrohung lässt sich unter Letzteren nicht finden. Was hat dies nun mit dem Einsatz der erörterten Praxis der Subgruppierung zu tun? Innerhalb des spezifischen historischen und soziopolitischen Kontexts der USA ist diese gerade deswegen ein produktives Aneignungsmuster, weil es in der Lage ist, ein multikulturelles nationales Selbstverständnis mit einer weit verbreiteten kollektiven Bedrohungssangst – in den Interviewaussagen der US-Amerikaner*innen konkret verkoppelt mit den als Gemeinschaftstrauma präsentierten Vorfällen von 9/11 – in Einklang zu bringen.

4.2.2 Externalisierung: ›Muslims‹ Within vs. ›Muslims‹ Abroad

Polarisierende Diskurspraxen lassen sich zudem auch in der Logik der *Externalisierung* im Datenmaterial identifizieren. Auch durch sie werden ›muslimische‹ Personen in zwei separate Teilkollektive unterteilt und so *binär kategorisiert*. Während bei der Subgruppierungspraxis die Trennung *innerhalb* des US-amerikanischen Nationalraums erfolgt, verläuft die Demarkationslinie bei der Externalisierung zwischen ›muslimischen‹ Teilkollektiven innerhalb und außerhalb der nationalstaatlichen Grenzen der USA. Da es sich bei dieser Diskurspraxis erneut um ein ausschließlich von den US-Interviewten realisiertes Muster handelt, wollen wir von der Konstruktion der Teilkollektive ›Muslims Within‹ und ›Muslims Abroad‹ sprechen. Mit der Binärkategorisierung einher gehen nun ebenfalls *Partikularitätsbehauptungen* sowie *polare Wertzuschreibungen*: ›Muslims Within‹ gelten hier als politisch loyal und gesellschaftlich angepasst, während ›Muslims Abroad‹ radikal-islamistische Organisationen nach Einschätzung der Interviewpartner*innen in beträchtlichem Umfang unterstützen. Argumentationslogisch werden antimuslimische Ideologeme dabei erneut auf eine Teilgruppe, diesmal außeramerikanische ›Muslim*innen‹, verengt. Von *Externalisierung* sprechen wir bei dieser Praxis, weil sie von den Interviewten gewissermaßen zur Entlastung der gesellschaftlichen Nahwelt eingesetzt wird: Problemtypen, die jene mit der Religion des Islams bzw. dessen Glaubensanhänger*innen assoziieren, werden so auf die soziopolitische Fernwelt des US-fernen Auslands – wobei hier mehrheitlich muslimische Regionen (›Middle East‹) sowie Län-

der mit nennenswerten muslimischen Bevölkerungsanteilen (»France«, »Great Britain«) benannt werden – ausgelagert. Die rassistische Idee von der identitätsinduzierten Gewaltbereitschaft von ›Muslim*innen‹ wird dabei trotz Unterscheidung in *innere* und *äußere Muslim*innen* nicht aufgelöst. Im Gegenteil, die orientalistische Vorstellung eines antiwestlich eingestellten ›Muslimkollektivs‹ jenseits der USA wird mittels Externalisierungspraxis zusätzlich verfestigt. Wir wollen uns nachfolgend an einem aussagekräftigen Fallbeispiel das Funktionieren dieser Diskurspraxis anschauen. Die zentrale Frage ist hier erneut, auf welche Weise antimuslimische Ideologeme alltagskommunikativ angeeignet werden und an welchen Stellen sich modifizierende bzw. stabilisierende Elemente erkennen lassen. Wie werden diese im Modus polarisierter Aneignung widerspruchsfrei integriert und lassen sie sich bei genauerer Betrachtung dennoch als antimuslimische Bedeutungsproduktionen dekonstruieren?

Auffallend häufig wird diese Technik vom US-Interviewpartner Oliver Strauss eingesetzt. Seine Externalisierung orientiert sich am *Narrativ des Terrorsympathisantentums*, auf dessen Grundlage er eine Gruppe *loyaler Muslim*innen im Inland* von einer Gruppe *feindlicher Muslim*innen im Ausland* unterscheidet. Seine persönliche Wahrnehmung bettet Strauss gleich zu Beginn des Interviews, wie bereits gezeigt (s.o.), in die Ereignisse um den 11. September ein: »that for better or for worse really shaped your attitudes and a lot of what you think is, you know, colored by that« (Z 27-33; vgl. Kap. 4.1.2). In dieser frühen Erwähnung der Anschläge zeigt sich, dass in die alltagskommunikativen Einnassungen des Interviewpartners Diskurse um dschihadistischen Terror und religiösen Fanatismus weit hineinragen. So überrascht es wenig, dass für Strauss die Frage nach der ideellen Mittäterschaft US-amerikanischer ›Muslim*innen‹ an 9/11 von herausragender Bedeutung ist.

OS: A lot of the discussion at the time was, you know, how much support is there, you know, in the Muslim community here and elsewhere for what occurred? you know, even if people weren't directly supporting it. the lesser question is, how many people, while not willing to go ahead and strap on a suicide vest, you know, sympathize with the ideas? now, but then what I found interesting, you know, is that how little there was of that [...] in the Muslim American community, for, you know, Osama Bin Laden, al-Qaeda and what went on. and (...) and that was, that was very reassuring, you know [...] it didn't have that support, at all, in the Muslim American community. or, you know, very, very, very tiny percent of the population. now, outside of the U.S. the Muslim community 0, you know, a lot more people were sympathetic in the Middle East. you know, not majorities, but substantial minorities who were sympathetic to Al Quaida. (Z 106-127)

Das Feindbild gewaltbereiter, antiwestlicher ›Muslim*innen‹ wird vom Interviewpartner erkennbar aufgegriffen, jedoch auf besondere Weise nuanciert: Jenseits nationaler Grenzen wird der ›muslimische Fremde‹ zum Feind, diesseits jener Grenze zum loyalen Mitbürger erklärt. Der vom Globalkonstrukt des ›muslimischen Anderen‹ ausgehenden Deutungsambivalenz entzieht Strauss mittels Externalisierung ihre verunsichernden Eigenschaften. Die Frage nach der ideologischen Unterstützung (»*how many people [...] sympathize with the ideas?*«) lässt sich für ihn so eindeutig beantworten: Der wahre Feind der USA befindet sich im »Mittleren Osten«, wo »substantial minorities« Terrororganisationen wie al-Qaida unterstützten. Dass Strauss dabei keinesfalls der Ansicht

ist, alle ›Muslim*innen‹, insbesondere jene in den USA, seien qua Religionszugehörigkeit terroraffin, hebt er durch die Betonung seiner Erleichterung über diese Erkenntnis deutlich hervor (»that was very reassuring«). Die artikulierte Überzeugung von einer mehrheitlich loyalen ›muslimischen‹ US-Community ist dabei insofern auch eine Form des *Interessensmanagements*, als Strauss sich hier gerade nicht einer Pauschalverurteilung seiner eigenen Landsleute verdächtig macht. Der an das Globalkonstrukt des bedrohlichen ›Muslim‹ gekoppelte rassistische Generalverdacht wird dabei auf das Teilkollektiv der ›Muslims Abroad‹ verengt und zugleich von der sprachlichen Oberfläche seiner Alltagsaussagen entfernt.

Es zeigt sich jedoch, dass Strauss das antimuslimische Ideologem des bedrohlichen ›Muslims‹ trotz Externalisierungspraxis nur geringfügig modifiziert. Statt dessen rassistischen Symbolgehalt zu reflektieren, stabilisiert er mittels Externalisierungspraxis die orientalistische Dichotomie zwischen ›westlicher‹ vs. ›islamischer‹ Welt, indem auch Strauss den Herkunfts- bzw. Wohnort als symbolisches Demarkationskriterium ausweist. Dabei entscheidet die Frage nach dem Leben innerhalb oder außerhalb der USA für den Interviewpartner gleichzeitig auch über die politisch-ideologische Orientierung einer zum Teilkollektiv zusammengefassten ›muslimischen‹ Glaubensgruppe. Trotz seiner Binärkategorisierung bleibt die rassistische Qualität des von Strauss aufgegriffenen antimuslimischen Ideologems damit erhalten. Erneute Anwendung findet es wenig später, als Strauss unter Verwendung besonders emotionalisierter Attribute seinen persönlichen Ärger über ›US-Muslim*innen‹ in der Zeit unmittelbar nach 9/11 zum Ausdruck bringt.

OS: [...] One thing that was particularly nauseating, I think, about the whole thing was (...) the thought, the, the, the argument in the aftermath of the attacks were not committed by Al Quaida. you know, that it was a government conspiracy. or it was the Jews or something, you know, [...] it weren't people in the U.S. were saying this, but, you know, there would be Mus-, you know, Muslims, you know, in the Middle East trying to say that it's a government conspiracy, you know, trying to blame it on (). that would be infuriating [...]. (Z 128-138)

Der Interviewpartner bezeichnet die Präsentation alternativer Urheberszenarien in Bezug auf 9/11 als einen provokativen Akt seitens ›muslimischer‹ Personen, die er erneut in einem nationalen Außen verortet. Quelle dieser besonders ›nauseating/widerlichen‹ und ›infuriating/empörenden‹ Behauptungen seien ›Muslim*innen‹ im fernen ›Middle East‹. Wie schon bei der Subgruppierungspraxis werden auch hier ›Muslim*innen‹ binärklassifiziert, d.h. in potentielle Feind*innen und Freund*innen eingeteilt und so dem machtvollen Akt des Unterscheidens ausgesetzt, der sie als Gruppe feststschreibt und als Gegner *sicht- und adressierbar* macht. Erneut zeigt sich, wie sich in den subjektiven Äußerungen der Interviewten die symbolische Seite des Rassismus, hier konkret die Vorstellung eines feindlichen ›muslimischen‹ Kollektivs jenseits US-amerikanischer Grenzen, praktisch-kommunikativ entfaltet. Dabei werden diskursiv verfügbare antimuslimische Deutungsressourcen im Rahmen alltagskommunikativer Äußerungen aktiviert und – trotz oder gerade durch die symbolische Trennung in innere/gute und äußere/schlechte ›Muslim*innen‹ – stabilisiert, ohne dass sich dabei auf explizit sprachlicher Ebene ein geschlossen rassistisches Weltbild zu erkennen gibt. Das Funktionieren

eines banalen Rassismus (vgl. Terkessidis 2004) jenseits rechtsradikaler Ideologien wird anhand der vorliegenden Beispiele empirisch fassbar.

Bemerkenswert ist nun, wie inkonsistent auch hier die sprachpraktische Anwendung der konstruierten Binärkategorisierung ist. Ähnlich wie bei Francis Simon konvergieren die Subkategorien des *loyalen Muslims Within* und des *feindlichen Muslims Abroad* im weiteren Gesprächsverlauf sukzessive. Dabei verlieren sie schleichend (d.h. unkommentiert) ihre Trennschärfe und werden so zugunsten des Globalkonstrukts des bedrohlichen ›Muslims‹ stillschweigend aufgekündigt. Wir beobachten folglich einen Wechsel von der *Partikularitäts-* zur *Homogenitätsbehauptung*. Im Material zeigt sich dies an jener Stelle, an der Strauss allen ›Muslim*innen‹, ungeachtet ihres Lebensortes, einen grenzübergreifenden, identitätsinduzierten Solidarisierungsreflex unterstellt.

OS: [...] It gets weird, right, because you have some Muslim Americans (2) a lot of them, you know, they identify with their Muslim faith. and so it doesn't matter where you are, there is this identity. now, at the same time I think that identity breaks down in that 0, you know, vast, vast majority of Muslim Americans do not sympathize at all with those particular beliefs of their Muslim community in the Middle East. but then you still have, but then, I, I feel also to some extent, you know, just like Americans have this »us versus them« to some extent, you know, Muslims started feeling that as well, you know: »we're getting attacked, we're getting criticized,« [...] and so that creates a defensiveness as well where even though they don't supp- obviously don't support al-Qaeda's doing (2) you know, they don't agree with all these attacks and so they id-, they identify perhaps more than they otherwise would in some ways with the more, you know, ideas you might have more so in Europe and especially in the Middle East in those Muslim communities [...]. (Z 139-156)

Die eingehende Analyse des Interviewauszugs zeigt, dass Strauss zunächst zwischen den zuvor konstruierten Untergruppen auf der einen und seiner Annahme, es käme in Krisenzeiten zu einer weltweiten muslimischen Solidarisierung auf der anderen Seite, hin- und hergerissen ist: Einander widersprechende Versuche der Präzisierung und Relativierung indizieren hier eine gewisse Deutungsunsicherheit (›some; ›a lot of them‹; ›vast, vast majority‹; ›you still have‹; ›to some extent‹; ›obviously‹; ›perhaps more‹; ›in some ways‹). Sowohl die Hypostasierung der ›muslimischen‹ Identität als einheitliches Gruppenmerkmal (›it doesn't matter where you are, there is this identity‹) als auch die Darstellung antagonistischer Deutungsrahmen als anthropologisch und kontextunabhängig (›just like Americans have this ›us versus them‹‹) bestätigen hier einmal mehr, dass für Strauss ein generalisierender Grundverdacht gegenüber ›Muslim*innen‹ trotz vorgenommener Differenzierung bestehen bleibt. Anstatt sich auf eine sachliche Analyse der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Ursachenfaktoren von 9/11 einzulassen und dabei auch US-amerikanische Verstrickungen mit zu berücksichtigen – etwa die mitunter imperialistische Außenpolitik in Regionen des Mittleren Ostens im 20. Jahrhundert (vgl. Kumar 2010: 270ff.) – zieht sich der Interviewpartner auf kulturalistische Erklärungsansätze zurück. ›Muslim*innen‹ wird so nicht nur eine kollektive ›defensiveness/Abwehrhaltung‹ unterstellt, die mit ihrer Religionszugehörigkeit begründet wird. Positionierungen jenseits simpler Loyalitätsdemonstrationen werden zudem auch als *identitätspolitisch* abgetan und so deligitimiert.

Auf sprachlich manifeste Weise zeigt sich dies auch in der Darstellung der von Strauss erlebten und rekonstruierten Streitkultur zwischen ›Muslim*innen‹ und Nicht-muslim*innen nach 9/11, die er mit Bezeichnungen wie »battles«, »contest« und »disputes« als emotionalisiert und konfliktär charakterisiert (Z 166, 177, 167). Die eingangs konstruierten Untergruppen *Muslims Within* und *Muslims Abroad* werden dabei einmal mehr zugunsten eines rassistischen Generalverdachts verworfen, was insbesondere in Strauss' mangelnder Akzeptanz ›muslimischer‹ Redebeiträge zum Ausdruck kommt.

OS: [...] It's harder to accept it when right after 9/11 it's someone who is Muslim American saying: »well, you know why they committed these terrors.« you know, »the root causes«, you know. »they lashed out because Saudi Arabia is upset over the U.S. dominance, you know, in bases in Saudi Arabia, you know, near their holy cities« (). that may be true (.) the last person who should be making that argument though, is a Muslim American [...]. (Z 183-190)

OS: [...] For me it's like, you know, I want this person to say »It's just wrong«. no ands, ifs or buts. [...] I don't wanna hear from you your explanation why they did it, and that you think there's something to what they said- you know, not, not that you agree with their solution of this, you don't, but then you agree with their problems. you may be right, it's just the worse thing in the world for you to say frankly [...]. (197-204)

Weitere Fälle

Die von Strauss angewandte Externalisierungspraxis findet sich nun auch bei anderen Interviewpartner*innen im Chicagoer Sample. Kelly Scheiner etwa, die sich mit ihrer Organisation ACT! der Verteidigung US-amerikanischer Werte gegen »den Islam« verschrieben hat, begründet ihre Haltung mit »Problemen«, die Länder außerhalb der USA mit ihren muslimischen Bevölkerungen hätten. Europa dient ihr als abschreckendes Beispiel dafür, wie die zunehmende Präsenz von ›Muslim*innen‹ nicht nur den Verlust der eigenen Kultur, sondern gar des eigenen Lebens zur Folge haben könnte. Während Scheiner den europäischen Ländern eine nahezu hoffnungslose Lage attestiert – der ›muslimische Feind‹ habe hier schon fast »take over/die Macht übernommen« – wolle sie mit ihrer Organisation dazu beitragen, solche Entwicklungen in den USA zu verhindern.

KS: Well, I look at, I look at what's happened in other countries ahm, England, Netherlands, France even. and you've got some problem in Germany. and, ahm, and how their numbers have grown so dramatically in the last 20 years, 30 years in those countries. they've grown to the point where now they're bold and they're demanding. and they're, they're, they're out there. and they're ah (2) they're causing a lot of problems in your country. in Europe, and that's why we want to defend our country against that. we see what's coming. it's the same thing, is what, is what you've got in Europe and we need to defend our country against that. (Z 622-631)

KS: [...] I mean, we are a Christian country. and ahm, Muslims are welcome here just as, as any other sect or group or ethnicity or religion. ahm, but they're not welcome to take over and that is typically what they do. when they, when they reach a certain level of the population, they'll take over. they're very bold and that's when they get the Muslim Brotherhood behind them and they'll take over. and when it's bad enough you'll be given a choice. you either become Muslim, you become our slave or you die. and I don't wanna see, I don't wanna see Europe get that way, much, much less our own country [...]. (Z 633-641)

Scheiner bedient sich hier eines *nationalen Bedrohungsnarrativs*, das in rechtsextremen Kreisen unter dem Schlagwort des »Volksaustauschs« firmiert (vgl. Amadeu Antonio Stiftung 2017: 13). In dieser Erzählung wird Migration als *Waffe* verstanden, die gegenüber der autochthonen Bevölkerung mit dem Ziel eingesetzt wird, diese zu ersetzen bzw. zu vernichten. Dass es sich bei Scheiner um einen Sonderfall handelt, insofern sie mit ihrem politischen Engagement eine offen rechtspopulistische bis rechtsextreme Agenda verfolgt, haben wir an anderer Stelle bereits geschildert. Scheiners Sprache und Argumentation sind weniger moderat, die von ihr eingesetzten diskursiven Rassismen weniger implizit als bei anderen Interviewpartner*innen. Deutlich wird dies im Vergleich mit Nathan Bokhari, der sich desselben Bedrohungsnarrativs bedient (»the challenge comes when they become majority. then the temperament changes«), dieses allerdings durch die anschließende Kritik an blinder Islamophobie rhetorisch abmildert. Die von ihm explizit versprachlichte Moderation des Bedrohungsnarrativs (»we also should not give in to fear of islamophobia«) wird im Anschluss jedoch wieder kassiert, indem durch die demonstrative Betonung kultureller Differenzen und die Aktualisierung des *Inkompatibilitätnarrativs* neo-rassistische Deutungslogiken reproduziert werden (»Western culture and Islam, I don't know, if they are compatible or if they ever will be compatible. it's different«).

NB: [...] Whenever they are in minority, like here, like in Europe, like in your country, Germany, they are in minority, but in some places they may not be. whene-, whenever they are in minority peaceful coexistence is preached, is celebrated, is affirmed, the challenge comes when they become majority. then the temperament changes. you know? then it's, it's different in many different aspects. so here also, at the moment, they are in minority. having said that though, I (...) feel (...) that we also should not give in to fear of islamophobia. ok? and I think that's where I, I (...) find it sad that most of the people are just engulfed in this islamophobia. and the media fans it, and the extremis-, extremists fan-, fan it from both sides. is Muslims do and Christians do, too. that does not create understanding. both sides. there are Christian extremists, too, who say »well they are coming and taking over.« how can they come and take over? take over what? Western culture and Islam, I don't know, if they are compatible or if they ever will be compatible. it's different. Western democracy and Islamic rule, can they be compatible? I don't know. they are different [...]. (Z 758-776)

Gemeinsam ist den Interviewpartner*innen Strauss, Scheiner und Bokhari, dass sie mit der Religion des Islams eine Bedrohung assoziieren, deren unmittelbare Virulenz sie jedoch außerhalb der USA verorten. Alle drei bedienen sich des rassistischen Glo-

balkonstrukts des ›bedrohlichen, antiwestlichen Muslims‹, modifizieren dieses jedoch auf unterschiedliche Weise und in verschiedenen Abstufungen. Während Oliver Strauss ›Muslim*innen‹ in zwei Subgruppen unterteilt, wobei er die ›inneren Muslim*innen‹ (*Muslims Within*) als loyal, die ›äußerem Muslim*innen‹ (*Muslims Abroad*) als tendenziell terroraffin und entsprechend verdächtig markiert, stellt Scheiner ein Quantitätsargument ins Zentrum ihrer Argumentation: ›Muslim*innen‹ werden bei ihr dann zur akuten kulturellen und physischen Bedrohung für die US-Gesellschaft, wenn sie in die zahlenmäßige Mehrheit geraten. Außerhalb der USA, etwa in den Ländern Europas, könne man die Folgen einer nahenden ›muslimischen Machtübernahme‹ bereits beobachten. Dasselben Arguments bedient sich auch Nathan Bokhari, der zwar dessen rassistische Logik argumentativ abmildert, letztlich die neo-rassistische Behauptung von der Unvereinbarkeit der Kulturen (*Inkompatibilitätsnarrativ*) nichtsdestotrotz reproduziert.

Insgesamt lässt sich zur Externalisierungspraxis festhalten, dass sie den Interviewpartner*innen ermöglicht, diskursiv verfügbare antimuslimische Ideologeme aufzurufen, ohne daraus eine direkte Gefahr für die eigene Lebenswelt und unmittelbare gesellschaftliche Umwelt abzuleiten. Das Vertrauen in das Fortbestehen lebensweltlicher Ordnungen und Gewissheiten wird dabei mit hegemonialen antimuslimischen Wissenselementen harmonisiert. Dabei spielt erneut die Binärkategorisierung als sprachlicher Akt machtvoller Unterscheidung eine zentrale Rolle: ›Muslim*innen im Innern‹ werden als loyal und unbedenklich konstruiert, während ›Muslim*innen im Außen‹ den Interviewten nicht nur als potentielle Feind*innen gelten, sondern auch als Realisator*innen einer Islamisierungsagenda, vor der sich die USA bisher noch schützen konnten. Die Trennung zwischen ›inneren‹ und ›äußeren Muslim*innen‹ erlaubt es den Interviewten darüber hinaus, antimuslimische Deutungsressourcen anzuzapfen, ohne diese gleich offen-rassistisch auf alle ›Muslim*innen‹ zu projizieren. Ein Rassismusverdacht steht so nicht unmittelbar im Raum, was die Externalisierungspraxis mit der Subgruppierung gemein hat.

Eine thematische Flexibilität bzw. Diskontinuität ist zudem auch bei der Externalisierungspraxis festzustellen: Die symbolischen Grenzen zwischen den Subgruppen verschwimmen nämlich, sobald Fragen nach Loyalitäten in Zeiten der Krise (Strauss) oder der generellen Vereinbarkeit zwischen ›Westen‹ und ›Islam‹ (Bokhari) angesprochen sind (Wechsel von Partikularitäts- zur Homogenitätsbehauptung). Hier scheint es sich um Schlüsselfragen nach Zugehörigkeit und Identität zu handeln, bei denen das Globalkonstrukt des ›antiwestlichen Muslims‹ seine Dominanz über subjektive Bedeutungsproduktionen zurückzugewinnen scheint. Die durch die Externalisierung bewerkstelligte Unterscheidung in ›gute‹ und ›feindliche Muslim*innen‹ birgt damit letztlich nur ein sehr beschränktes Transformationspotential auf rassistische Wissensbestände: Weder werden antimuslimische Zuschreibungen reflektiert und aufgelöst – vielmehr werden sie auf eine der beiden konstruierten Teilgruppen umgelenkt und mithin neu angegriest – noch wird die vorgenommene Modifikation themenübergreifend durchgehalten. Bei Letzterem stellen gerade Fragen, die das positive Selbstbild der ›Eigengruppe‹ herausfordern (wie bei Strauss in Bezug auf die Verstrickungen der USA in die Vorgeschichte zu 9/11), ein Feld dar, auf dem die Konstruktion von ›Muslim*innen als Andere wieder auf bewährte antimuslimische Deutungsressourcen zurückgreift.

4.2.3 Kontrastierung: Islam vs. ›Muslim*innen‹

Eine weitere Diskurspraxis, mit der sich polarisierende Aneignungen kommunikativ realisieren, ist die *semantische Kontrastierung* von ›Islam‹ und ›Muslim*innen‹. Das Charakteristische dieser Praxis ist die künstliche Spaltung und Entgegensetzung von Glaubenssystem und Anhänger*innenschaft, welche es den Interviewten ermöglicht, antimuslimische Ideologeme in Bezug auf die Religion des Islams zu aktualisieren (*religionsbezogene Bedeutungsproduktionen*) – etwa die Deutung ›des Islams‹ als bedrohliche, antiliberalen und expansionistische Weltanschauung – während in Bezug auf ›Muslim*innen‹ liberale, differenzierte und wohlwollende Attribuierungen vorgenommen werden (*personenbezogene Bedeutungsproduktionen*). Antimuslimische Ideologeme in Bezug auf ›den Islam‹ werden im Rahmen dieser Diskurspraxis adaptiert und durch die alltagskommunikative Aneignung der Interviewpartner*innen stabilisiert. Gleichzeitig schaffen die Interviewpartner*innen in ihren personenbezogenen Bedeutungsproduktionen *symbolische Ausnahmeräume*, in denen sie sich – allerdings lediglich implizit, herrschaftskritische Reflexionen bleiben aus – von rassistischen Deutungsressourcen distanzieren. Das Dekonstruktions- und Transformationspotential dieses Aneignungsmusters muss trotz dieser Ausnahmen erneut als limitiert bewertet werden. So werden ›Muslim*innen‹ zwar nicht als bedrohlich, kulturexpansionistisch oder antiwestlich beschrieben und es gibt auch dezidiert positive und differenzierte Charakterisierungen, dennoch bleibt insgesamt ein essentialisierender Blick auf sie bestehen.

Dabei gehört, wie bereits bei den vorhergehenden Diskurspraxen, zu den rhetorischen Eigenschaften der semantischen Kontrastierung, die Widersprüche, die sich aus den verschiedenen, z.T. unmittelbar aufeinanderfolgenden Bedeutungsproduktionen ergeben, argumentativ zu integrieren und zu glätten. Die ideologischen Spannungen in den alltagsrassistischen Bedeutungsproduktionen der Interviewten werden dabei – anders als es bei den dilemmatischen Formen, wie wir später noch sehen werden, der Fall ist (vgl. Kap. 4.3) – gerade durch die künstliche Unterscheidung von ›Muslim*innen‹ und ›Islam‹ aufgelöst, indem zwei vermeintlich unterschiedliche und voneinander unabhängige Phänomene kommunikativ konstruiert werden (= *binäre Kategorisierung* und *Partikularitätsbehauptung*). Während in den personenbezogenen Bedeutungsproduktionen dabei v.a. positiv bewertete, persönliche Kontakterfahrungen verarbeitet werden, kommen die religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen ohne konkrete, offengelegte Erfahrungs- bzw. Informationsressourcen aus. Woher die Interviewten ihre religionsbezogenen antimuslimischen Deutungen beziehen, bleibt mithin unklar und wird von ihnen auch nicht weiter thematisiert oder gar problematisiert. Aus lebenswelttheoretischer Perspektive zeigt sich dabei, dass antimuslimische Zuschreibungen an ›den Islam‹ bei den betreffenden Interviewpartner*innen bereits derart normalisiert sind, dass eine interessensmanagende Beweisführung darüber, woher jene Negativzuschreibungen stammen bzw. wie diese zu rechtfertigen sind, obsolet erscheinen.

Die Diskurspraxis der Kontrastierung zeigt sich am deutlichsten in den Aussagen Tom Kowalczyks (31), der als Verwaltungsangestellter an einer großen Chicagoer Universität tätig ist. Anhand seiner Einlassungen wird empirisch nachvollziehbar, wie sich antimuslimische Rassismen in subjektiven Äußerungen jenseits geschlossen-rassistischer Weltbilder kommunikativ entfalten. Nachfolgend gilt es zunächst, die antimus-

limischen Bedeutungsproduktionen Kowalczyks in Bezug auf ›den Islam‹ herauszupräparieren: Wie wird die Religion vom Interviewpartner beschrieben und bewertet und welche öffentlich verfügbaren antimuslimischen Ideologeme werden dabei aufgerufen und lebensweltlich aktualisiert? Im Anschluss werden seine religionsbezogenen den personenbezogenen Zuschreibungen gegenübergestellt und miteinander verglichen – die zentrale Frage ist dabei erneut, wie mittels der angewandten Diskurspraxis antimuslimischen Deutungsressourcen in Teilen widersprochen wird, wie sie letztlich dennoch reproduziert und stabilisiert werden.

Kowalczyks *religionsbezogene Bedeutungsproduktionen* sind nun von vergleichsweise unverhohlenem Charakter: So macht er von Anfang an kein großes Geheimnis um seine Antipathien gegenüber Religionen im Allgemeinen und ›dem Islam‹ im Besonderen.¹⁷ Von ausgeprägten Dysphemismen zeugt etwa die explizite Artikulation seiner Antihaltung, die er vulgär und parolenhaft zusammenfasst: »a church or a mosque it's the same [...] crap« (Z 1278-1279) oder »I oppose religious anything, period« (Z 1288). Trotzdem der Interviewpartner wiederholt betont, dass er ›den Islam‹ nicht im Besonderen, sondern vielmehr Religionen im Allgemeinen ablehne – da sie alle, mit Ausnahme des Buddhismus, den er nicht als Religion auffasse, ihre »violent aspects« hätten (vgl. Z 1274-1279) – wird insbesondere in den direkten Vergleichen zwischen ›Islam‹ und ›Christentum‹ deutlich, dass Ersterer für ihn eine erhebliche, weil akute, gesellschaftliche Bedrohung darstellt. Dabei bringt Kowalczyk ein antimuslimisches Ideologem in Stellung, das ganz ähnlich bereits beim Kölner Till Feller beobachtet werden konnte (vgl. Kap. 4.1.1.1): Es handelt sich um das populäre Ideologem von der *Rückständigkeit bzw. der retardierten Evolution des Islams* (vgl. Naumann 2010: 32f.). Anders als das ›Christentum‹, welches eine Phase der Modernisierung und Säkularisierung durchlaufen habe, sei ›der Islam‹ laut Kowalczyk rückständig und vormodern, was sich daran erkennen ließe, dass er seinen Anhänger*innen keinen Raum für kritische bzw. reformistische Positionen zugestehe und sie, im Gegenteil, durch eine geschlossene Ideologie unterdrücke. Kowalczyk entfaltet jene orientalistische Deutung im Rahmen eines – argumentativ nahegelegten – Vergleichs zwischen der Religion des Islams und George Orwells bekannter Roman-Dystopie 1984, in der die Menschheit durch gezielte staatliche Indoktrination und Kontrolle sämtlicher Freiheitsrechte und humanistischer Werte beraubt wird. Diesen Vergleich bereitet Kowalczyk in der nachfolgenden Interviewpassage langsam vor, um ihn dann im zweiten Teil seiner Einlassungen argumentativ zu entfalten.

TK: [...] Christianity it's, it's, it's beautiful to watch it crumble. it's ah @it's terrific@, it's wonderful to, to @(.)@ see it in decline. ahm, but Islam it's just ahm (2) Islam is,

17 Der Interviewpartner berichtet zu Beginn des Interviews von seiner regelmäßigen Teilnahme an Diskussionen auf einer Facebookseite über »Anti-Theismus und religiöse Gewalt«, die sich nach seiner Aussage v.a. auf die Entlarvung des Christentums und die Ablehnung der christlich-theologischen Ideologie konzentriere (Z 33-44, 66–79). Im fortgeschrittenen Verlauf des Gesprächs berichtet er zudem davon, dass er selbst einmal der christlichen Kirche angehörte, diese aber nach einer Art metaphysischer Eingabe verlassen habe (Z 805-825) und nun an einem philosophischen Manifest schreibe, das eine Alternative zu religiösen Weltanschauungen darstellen solle (Z 807-897).

is behind and, and it looks (.) it stands to be determined what it's impact will be over the course of time depending immigration patterns. ahm (.) but it, it Christianity is becoming less and less of a threat (.) mainly because it's so open. it's become so tolerant, but Islam is still resisting that and ahm (.), it's still very close, it's still very protectionist and that's why it's scary, is because it's really much harder to crack it until it starts to weaken, you know, it's, it's ah, it's protectionist (.) values or ideas. [...] one thought that's scary is [...] how well will an atheistic culture withstand an Islamic influence? one that is much more (.) ahm (.) closed, more narrow-minded, more ahm, less, less tolerant? ahm (.) and-

I: Are you afraid that it couldn't withstand it? that it couldn't protect itself against it?

TK: It's, it's a concern, but ah and, you know, but then I think about it and I'm not sure if it's a valid concern. ahm (.) and, and that's, and that's something to look out for, I mean you bring up a good thing, because (.) as soon as you get caught up in this fear you become protectionist yourself and when you do that, that's when you become just like your enemy kind-of-thing. ahm, so no, I thin- (2) oh ahm, I, I don't know how familiar you are with ah (.) George Orwell's 1984?

I: I've read it, it was years ago, but I've read it.

TK: But, but the ideology that he's discussing is one that is so perfected, so closed, so controlled that it's beyo:nd (.) it's, it's beyond transformation. it's, it's beyond corruption because it's so strict, it's so insanely strict. it is perfected strictness. (2) ah, because, mainly because it per-, persecutes every opposing idea. it just, it gives absolutely, it's ah, ruthless in, in it's- but then, but then again, you know, Christianity has gone through that, too. ah, Christianity has been at that stage and then (.) and so:: it's, ultimately, I mean, it's, if you really do (.) if you are confident in the idea that religion itself is a, is a weakness, is a, is a manifestation of a weakness in the human mind, it's (.) it's bound to (.) to fall just, just, just as Christianity, just the same way. ahm, people will question Islam just as they did Christianity and, and things will change. so, there (.) at least in my mind, there is, there is a type of a fear and I don't think most have this fear because they ahm, probably don't think about Islam. ahm, but (.) but if I have this fear, it's really short lived and when you look at ahm, history of religion it's, it (.) it will f-, you know, it will go, Islam will go the same way Christianity did. it's, it's just a matter of time really more than anything [...]. (Z 529-578)

Der Interviewpartner entwirft hier ein dystopisches Zukunftsszenario, in dem er auf die Gefährlichkeit geschlossener, antiliberaler Ideologien hinweist – Ideologien, wie sie das ›Christentum‹ (vor seinem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust) und ›der Islam‹ (noch heute) darstellten. Religionen bezeichnet Kowalczyk dabei pauschal und abwertend als »a manifestation of a weakness in the human mind«, wobei sie alle dasselbe Schicksal teilten, nämlich irgendwann zu stürzen: »to fall«. Polemisch und religionsfeindlich ist diese Argumentation nun nicht nur aufgrund des assoziativen Vergleichs von Religionen mit der faschistoiden Staatsdoktrin aus 1984, sondern auch durch die lexikalische Gestaltung seiner alltagskommunikativen Einlassung.

›Den Islam‹ vergleicht Kowalczyk hier mit einer menschenverachtenden Ideologie, die jede oppositionelle Idee »persecute/verfolgt« und dabei derart starr sei, dass

sie weder »transformiert« noch »korrumpiert« werden könne (»beyond transformation [...] beyond corruption«). Unter Anrufung aufklärerisch-säkularer Ideale sieht er nur die menschliche Vernunft dazu in der Lage, sich vom Joch der Religionen zu befreien (»question«). Während »das Christentum« diesen Weg nun bereits gegangen sei, stünde jene unausweichliche Entwicklung »dem Islam« noch bevor. Das Ideologem von der zivilisatorischen Rückständigkeit wird in den Alltagsthesen Kowalczyks deutlich. Zudem zeigt sich in dessen Aussagen die religionsfreie Gesellschaft als *utopische Zukunftsvision*, womit er über die laizistische Idee der Trennung zwischen Staat und Religion weit hinaus geht, indem er die Eliminierung der Religionen unverhohlen propagiert.

Ein weiteres antimuslimisches Ideologem, jenes von der *nationalen Fremdheit des Islams*, aktualisiert Kowalczyk durch die Einflechtung eines Migrationsdiskurses, wie dies ansonsten nur die antimuslimische Aktivistin Kelly Scheiner sowie einige deutsche Interviewte tun.¹⁸ So sei der gesellschaftliche Einfluss »des Islams« für ihn abhängig von Zuwanderungsmustern (»depending immigration patterns«). Trotz dem dabei unklar bleibt, in welche und aus welcher Gesellschaft bzw. welchen Gesellschaften hier migriert wird, zeigt Kowalczyk mit dieser These, dass er »den Islam« in einem nationalen Außen verortet. Der Gedanke an den derzeitigen gesellschaftlichen Einfluss »des Islams« versetzt Kowalczyk zudem offenkundig in Unruhe. Während er mit Freuden dabei zusehe, wie »das Christentum« »crumble/zerfalle«, mache ihm der Widerstand »des Islams« gegen seinen eigenen Niedergang hingegen »Angst« (»it's scary«). Er fragt sich, »how well will an atheistic culture [wie die USA] withstand an Islamic influence?«

Wie lassen sich Kowalczyks religionsbezogene Bedeutungsproduktionen an dieser Stelle vorerst zusammenfassen? Das Islambild, das der Interviewpartner alltagskomunikativ entwirft, ist von unverhohlen religionsfeindlicher Qualität. Es ist von diversen Attributen durchwirkt, die einem radikal rassistischen Symbolapparat entlehnt sind und als *zentrale antimuslimische Ideologeme* verstanden werden können: So sei »der Islam« *unheimlich, geschlossen, intolerant, protektionistisch, borniert*. Kowalczyk lässt an seinem Wunsch, »den Islam« in seiner gesellschaftlichen Bedeutung zurückzudrängen, keinen Zweifel. Sein zynisches Auflachen (»@it's terrific@«) und seine agitierte Intonation unterstreichen seine Argumentation und zeigen an, dass der Interviewpartner erheblich emotional involviert ist. Seine offen-feindliche Haltung gegenüber der Religion zeigt sich zudem auch an anderen Stellen im Interview, etwa wenn Kowalczyk »den Islam« mit einem »Virus« vergleicht und sich damit der diskursiven Rassifizierungstechnik der *Maladisierung* bedient (vgl. Bühl 2017: 153ff.) Insgesamt entwirft er die Religion als Counterpart zu einer »atheistischen Kultur« (s.o.), die er als gesellschaftlichen Idealzustand normativiert. Geht man davon aus, dass er damit die US-amerikanische Gesellschaft meint, handelt es sich um eine überaus bemerkenswerte Charakterisierung. Schließlich widersprechen nicht nur deren demokratische Verfassung, sondern auch die multiethnische und multireligiöse Bevölkerung der Vorstellung radikaler A-Religiosität grundlegend.

Betrachten wir nun im Vergleich dazu Kowalczyks *personenbezogene Bildproduktionen*, so heben sich diese von seinen islambezogenen Bildproduktionen deutlich ab. Recht früh im Interview betont er etwa, dass er mit »muslimischen« Personen kein Problem

18 Z.B. Till Feller, Grit Paul, Silvia Manck, Mike Köller.

habe – »people are people« (s.u.). In seiner Antwort auf die Frage, wie er mit ›muslimischen‹ Studierenden am Arbeitsplatz umgehe, tritt die hier interessierende Diskurspraxis der Kontrastierung erkennbar zutage. Während Kowalczyk ›dem Islam‹ eine Reihe verächtlich machender Attribuierungen zuweist (dabei steigert sich seine Epidemie-Metaphorik von der »Idee«, über die »Krankheit« bis hin zum »Virus«) und damit antimuslimische Ideologeme unumwunden reproduziert, lässt er ›muslimischen‹ Personen, denen er in den eigenen lokalen Lebensweltkontexten auch direkt begegnet ist, eine liberale und menschenfreundliche Lesart zukommen.

TK: Well, I mean I, I'm a university employee; ahm, obviously I'm gonna be respectful and, you know, ahm (3) just as helpful to anybody. it's not, I, I don't really have a problem with people. people are people. it's, it's more the ideas about ahm, it's more like a disease I, I would think than an idea (2) yeah, @basically an idea functions very much@ like, like a virus. it uses its host to spread ahm, it, it effects their @life and it can@ shorten it or; or extend it. actually, in some ways extend it, so it depends. I mean, it obviously effects behavior, effects the (.) the life of the host, so. so, people are people [...]. (Z 171-179)

Im Laufe des Interviews folgen weitere explizite Diffamierungen der Religion, wobei sich diese erneut mit wohlwollenden Darstellungen von ›Muslim*innen‹ abwechseln. Dabei handelt es sich, wie schon im Falle der ›muslimischen‹ Studierenden, erneut um interpersonale Begegnungen, dieses Mal mit irakischen Zivilist*innen, die Kowalczyk im Rahmen seines Kriegseinsatzes persönlich kennenlernte. In deren retrospektiver Charakterisierung reflektiert er – auffallend empathisch, denn seine eigene Rolle als US-Soldat beschreibt er hier aus der Perspektive der Zivilbevölkerung unumwunden als ›occupier/Besatzer‹ – deren lokale Lebensbedingungen, stellt gemeinsame Lebensziele heraus und vermeidet dabei die Hypostasierung von religiösen Identitäten. Es lassen sich hierin Bedeutungszuschreibungen im Sinne einer *systemischen Ausnahme* erkennen, und zwar insofern, als Kowalczyk im Rahmen seiner personenbezogenen Bedeutungsproduktionen gegen nationale, kulturelle oder religiöse Gruppenkategorisierungen anspricht:

TK: [...] I mean they were just, just @regular people@ living in a, you know, @in a much poorer country@, [...] you have to consider their relationship to us, they're dealing with a foreign (.) occupier (.) in (.) uniform, they're probably gonna be behaving differently than they would, ah, with () or just, you know, just another civilian. [...] I mean they don't know who they're dealing with. they, you know, they might say something that you might find a threat and then they might be afraid of some kind of, ahm, punishment or some kind of retribution for it, ah. so [...] I don't know if that has anything really to do with them being Muslim or just simply, you know, a (.) more of a developing country (.) being occupied by foreigners, really I think that's kind of the bigger factor there [...]. (Z 322-348)

TK: [...] Yah, it's a different religion but it's like, you know, but people are still livin' their lives, they still want the same things out of life, you know. (Z 375-377)

Dass die hier beschriebene Kontrastierungslogik jedoch Inkonsistenzen aufweist und ›Muslim*innen‹ von Kowalczyk auch jenseits der symbolischen Ausnahmen beschrieben und bewertet werden, zeigt sich an einer weiteren Interviewpassage. Die binäre Kategorisierung und Kontrastierung von ›Islam‹ und ›Muslim*innen‹ wird dabei aufgehoben, die Partikularitätsbehauptung durch homogenisierende Nahelegungen ersetzt. Dabei greifen religions- und personenbezogene antimuslimische Zuschreibungen insoweit ineinander, als ›Muslim*innen‹ hier als gesichtslose Träger*innen ihres Glaubens beschrieben werden. Populäre antimuslimische Ideologeme von einer *fremdbestimmten muslimischen Masse* werden vom Interviewpartner aktualisiert. Dabei entfaltet sich das Bild einer homogenen Glaubensgruppe, das Kowalczyk anschließend im Rahmen eines rekonstruierten Moscheebesuchs noch einmal bekräftigt.

TK: [...] I knew another guy, he was another co-worker ah, worked at a copy shop on campus. he, ah, I was interested in Islam and with him I asked him to take me to a mosque. ahm (.) because there are, there are quite a few mosques in, in our neighborhood, so: it was an interesting experience and it was kind'a scary. and (.) I don't know if somebody else would have the same effect if going into a church. I mean, I spent (my fair share of) time in church back in the day. ahm, and so you see like this kind'a mindless obedience type-of-thing and, I don't know, maybe, maybe it's more because I was an outsider but (.) actually, I've been to a few mosques [...]. (Z 189-198)

Während eines Moscheebesuchs sei laut Kowalczyk von der betenden Gemeinde eine irrationale, entmündigte Stimmung ausgegangen. Sprachlich tritt diese dabei gar nicht in Erscheinung, sondern geht lediglich aus der retrospektiven Atmosphärenbeschreibung hervor (»scary«; »mindless opedience type-of-thing«). Der islamische Glaube als Ursache dieser kollektiven Entrückung wird hier im Einklang mit orientalistischen Deutungen über dessen anti-aufklärerischen Charakter präsentiert. In diesem Zusammenhang erscheint auch das Interesse des Interviewpartners ›am Islam‹ und den Moscheen in seiner Nachbarschaft voreingenommen und herablassend. Trotz der Relativierung und Kontextualisierung seiner Perspektive (›maybe it's more because I was an outsider‹), scheint sein Urteil über Moscheen und Gebetspraxen letztlich auf einem a priori-Wissen zu beruhen, das durch seine alltagsethnographischen Beobachtungen nicht hinterfragt, sondern nur bestätigt wurde.

Weitere Fälle

Auch andere Interviewpartner*innen nehmen eine Kontrastierung von ›Islam‹ und ›Muslim*innen‹ vor. Für Nathan Bokhari etwa stellt ›der Islam‹, wie oben bereits gesehen, ein Ideensystem mit eindeutig imperialistischer »Agenda« dar, eine Zielsetzung, der sich ihm zufolge alle Nichtmuslim*innen bewusst sein sollten, da sie die eigene Lebensweise bedrohe (›eyes are need to be open‹). ›Muslim*innen‹, auf der anderen Seite, sieht Bokhari als überwiegend säkular und damit unbedenklich an. Trotz dem er sie nicht als potentielle Aggressor*innen oder Attentäter*innen präsentiert, ist Bokharis Muslimbild nicht weniger paternalistisch und herablassend. Seinen

Schilderungen zufolge kenne die Mehrheit der ›Muslim*innen‹ ihre eigene Religion gar nicht, in seinen Bedeutungsproduktionen erscheinen die Säkularen als *Unwissende*. Sich selbst hingegen präsentiert Bokhari als Kenner der islamischen Theologie, eine im rassismustheoretischen Sinne klar selbstaufwertende Disposition, die mit der Herabwürdigung muslimischer Glaubensanhänger*innen als religiöse Dilettant*innen korrespondiert.

NB: [...] If you read Islam, about Islam and ah, see how the histories and the Islamic text in Koran, I think everything will be clear to you. ahm (2) on one side, Islam has a very clear agenda. Islam, not Muslims. Islam's clear agenda is world domination, is not, is not a political correct statement, I know. we don't want to hear it, we don't want to accept it. because excepting that means that we need to be, eyes are need to be open and the political correctness will go. [...] having said that though, Muslims are different. and every Muslim, 80 % percent of Muslims (.) many of my Muslims friends have suggested this number, 80 percent of Muslims in America are secular people. (.) they don't know Islam. they: probably hear about Koran from, from ah, from the mothers or from the mosque, or maybe nowadays from the internet. their knowledge of Islam is very limited. or (.) at times it's very hard for them to except what the Koran teaches [...]. (Z 560-582)

Insgesamt lässt sich sagen, dass die Kontrastierungspraxis es erlaubt, zwischen ›Muslim*innen‹ und ›dem Islam‹ als Glaubenssystem vermeintlich widerspruchsfrei zu unterscheiden. Während der Interviewpartner Tom Kowalczyk ›den Islam‹ als eine monolithische, inhumane Lehre darstellt, die ihre menschliche Anhängerschaft wie ein Krankheitserreger befällt, zeichnet er von ›Muslim*innen‹ ein gespaltenes Bild: Im unmittelbaren Zusammenhang mit ihrem Glauben gelten sie ihm als hörige Marionetten, als Opfer einer menschenverachtenden Ideologie. Hierin lassen sich Muster rassifizierender Depersonalisierung erkennen, die den ›muslimischen Anderen‹ auf seine zugeschriebene Gruppenzugehörigkeit reduzieren. Im Rahmen seiner Auslandserfahrungen, während der es auch zu direkten Begegnungen zwischen ihm und der ›muslimischen‹ Zivilbevölkerung kam, spielen religiöse Identitäten hingegen eine untergeordnete Rolle. Mehr noch, Kowalczyk stellt hier lebensweltliche Gemeinsamkeiten heraus, die auf die Aktivierung inklusiver sozialer Identitäten jenseits dominanter Ingroup-Outgroup-Muster hindeuten.

Hinsichtlich der hier analysierten Diskurspraxis lässt sich abschließend festhalten, dass es sich bei ihr um ein weiteres polarisierendes Aneignungsmuster handelt, das es ermöglicht, ein antimuslimisches öffentliches Wissen mit positiven bzw. religionsunspezifischen Erfahrungen recht widerspruchsfrei zu kombinieren. Dabei ist die behauptete Partikularität von Menschen und Glaubenssystem wiederum nur von geringer argumentativer Halbwertszeit. Am Fall des Interviewpartners Kowalczyk zeigt sich, dass ›Muslim*innen‹ für ihn immer dann zu Repräsentant*innen ihrer Religion und zu Opfern ihres Glaubens werden, wenn sie ihm im US-Heimatkontext und in Verbindung mit religiösen Symbolen – etwa der Burka oder der Moschee – begegnen, wenn also der islamische Glaube in Gestalt visueller Schlüsselcodes sichtbar wird. Dabei verweist er auf Zivilität als gesellschaftlichen Wert, der ihn davon abhalte, ›Muslim*innen‹ in konkreten Begegnungssituationen mit seinen Überzeugungen zu konfrontieren (›it's not

the right way to approach people to have a positive effect«). Seine (flüchtigen) Kontakterfahrungen im Ausland scheinen hingegen nicht unter dem Attribut ›muslimisch‹ rubriziert zu sein: Die Zivilbevölkerung, obwohl höchstwahrscheinlich islamischer Konfession, wird von Kowalczyk jenseits religiöser Hypostasierungen und orientalistischer Fremdkategorisierungen beschrieben. Dieser zu antimuslimischen Ideologemen quer-verlaufende Blick wird jedoch suspendiert, sobald Kowalczyk einen Heimatkontext aufruft: Beschreibungen von ›Muslim*innen‹ in den USA (als Studierende an der Uni, als Betende in der Moschee) verbleiben innerhalb antimuslimischer Interpretationsrahmen. Eine wechselseitige Referenz aufeinander – und mithin Transformation – der beiden Muslimbilder findet nicht statt.

Dass sich der Fokus jener Positivwahrnehmung nun gerade auf die Gläubigen und nicht auf deren Religion richtet, mag nun auch daran liegen, dass eine derartige Verunglimpfung einer ganzen Menschengruppe den radikalen Bruch mit geltenden Freiheits- und Gleichheitsrechten bedeuten würde. Während Ressentiments gegen ›Muslim*innen‹ mit einem demokratischen Selbstbild kaum vereinbar sind und folglich auch soziale Sanktionen auslösen würden, bietet das als Religionskritik camouflierte Ressentiment (vgl. Shooman 2011) sogar Potential zur Selbstaufwertung der Sprechenden. Mit der Denunziation ›des Islams‹ als per se inhuman und repressiv lassen sich aufgrund der dialektischen Funktion von Rassismus (vgl. Rommelspacher 1995) positiv wertgeladene Selbstbilder realisieren, ohne diese explizit zu artikulieren und damit den Verdacht der Selbstglorifizierung zu erregen.

4.2.4 Problematisierung der Gruppe

Eine weitere Diskurspraxis, die ein gleichzeitiges Artikulieren von differenzierten und pauschalisiерenden Bedeutungszuschreibungen ermöglicht und dabei entstehende Widersprüche integriert und glättet, ist die Unterscheidung von ›muslimischen‹ Einzelpersonen und Gruppen. In den Erfahrungsschilderungen der Interviewten werden ›muslimische‹ Einzelne als unbedenklich und freundlich charakterisiert, während ›muslimische‹ Gruppen als offensiv, unangepasst und isolationistisch gelten. Im Zentrum stehen Alltagsannahmen über ein erhöhtes Aggressions- und Konfliktpotential, das vom ›muslimischen Anderen‹ ausgehe, sobald dieser ›in großer Zahl‹ auftrete. Die Interviewten, die dieses polarisierende Aneignungsmuster realisieren, greifen in ihren Argumentationen auf antimuslimische Ideologeme zurück, die sowohl neo-rassistische als auch klassisch rassistische Deutungsgehalte offenbaren. Neben impliziten Inkompabilitätsbehauptungen zeigen sich in ihren Gruppenkategorisierungen offenherabwürdigende und pauschal diffamierende Bewertungen.

Mit Blick auf die rhetorischen Funktionen dieser Diskurspraxis kann zudem ein erneutes *Interessensmanagement* beobachtet werden. Da die Interviewten antimuslimische Bedeutungsproduktionen auf *die Gruppe* beschränken, ist es möglich, die eigenen Einlassungen als weniger pauschal und verurteilend zu präsentieren. Der Raum des gesellschaftlich Sagbaren über ›Muslim*innen‹ lässt sich damit gleichzeitig in Richtung expliziterer rassistischer Zuschreibungen erweitern. Charakterisierungen ›muslimischer‹ Einzelpersonen fungieren in diesem Zusammenhang ähnlich rassistischer *Disclaimer*.

Anhand der alltagskommunikativen Einlassungen des Interviewpartners Francis Simon lässt sich das Funktionieren der *Gruppenproblematisierungspraxis* empirisch nachvollziehen. Wie oben bereits gesehen, schildert Simon im Anschluss an die Eingangsfrage sowohl positive Kontakterfahrungen mit ›muslimischen‹ Einzelpersonen als auch eine polarisierte öffentliche Stimmung gegenüber ›dem Islam‹ im Allgemeinen (vgl. Kap. 4.2.1). Seinem kurSORischen Gesprächseinstieg folgen alltagstheoretische Erklärungsversuche für diese, von Simon offenbar für erklärmgsbedürftig gehaltene, Diskrepanz. Für ihn stellt sich die Frage, warum ›Muslim*innen‹, sobald sie in Gruppen auftreten, dazu neigten, ›unfriendly‹ zu werden.

FS: [...] A lot of the people that I've seen, one-on-one, are very, you know, very good, very, you know, friendly and people that you could be friends with () in general, that's how it is for most people with most ethnic-, ethniciti-, of, of races. and (.) most people are gonna be good, one-on-one for sure, ok. I think that it becomes, some people become (.) ahm (.) unfriendly or (.) wanna do bad things when they get into their own culture and it becomes like a groupthink, and it's like »oh, yeah, we don't like them, we need to go do something.« and so (.) I think that that's from (.) you know, Hispanic gangs to (.) African American gangs that do the same thing to Islam-terrorist-type-people [...]. (Z 77-87)

In dieser Interviewpassage tritt die *polare Bewertung* deutlich zutage. ›Muslimischen‹ Einzelnen lässt Simon ausschließlich positive Attribute zukommen. So seien die »meisten Menschen«, denen er bisher begegnet sei, ›gute‹, ›freundliche‹ Personen gewesen – Menschen, mit denen er durchaus ›befreundet sein‹ könne. Gruppen hingegen attestiert der Interviewpartner ein grundsätzliches Aggressionsproblem, wobei er dafür das nicht weiter spezifizierte Phänomen des ›group-think/Gruppendenkens‹ verantwortlich macht. Die damit aufgerufene Alltagserklärung von der Entwicklung spezifischer Gruppenidentitäten erinnert stark an die frühen sozialpsychologischen Gruppenexperimente von Sherif und Sherif (1953) sowie Tajfel und Turner (1979), die Gruppenreflexartige Konkurrenzorientierungen gegenüber Außenstehenden bzw. Mitgliedern anderer Gruppen attestierten.

Antimuslimische Bedeutungszuschreibungen behält Simon – der Logik polarisierender Aneignungsmuster folgend – ausschließlich ›muslimischen‹ Gruppen vor. Dass dabei rassistische Bedeutungslogiken im Spiel sind, zeigt sich nicht erst anhand der negativen Charakterisierung und der Betonung unerwünschter Verhaltensweisen, sondern lässt sich bereits daran erkennen, dass ›Muslim*innen‹ jenseits intersubjektiver Kontakte überhaupt als Gruppe konstruiert werden. Die Rassifizierungstechnik der Depersonalisierung greift hier insofern, als Simon Personen auf Basis arbiträrer Merkmale zu Kollektiven zusammenfasst und so homogenisiert. In seinen Aussagen entfalten sich rassistische Deutungen konkret in den ethnisierenden, rassifizierenden und religiös-symbolischen Essentialisierungen (vgl. Guillaumin 1992) nicht-weißer Personen. Die Konstruktion von Personengruppen als ›Ethnien‹ bzw. ›Rassen‹ – Simon versucht sich hier zunächst am weniger ideologisch aufgeladenen Begriff der ›ethnicities‹, stolpert jedoch über die Aussprache und wechselt dann zum Begriff ›race‹ – stellt sich im Kontext seiner Argumentation als Sammelkategorie für verschiedene nicht-weiße Minderheiten dar, denen er kollektive Aggressionsreflexe attestiert: dies betrifft ethnisch-

markierte »Hispanics«, rassisches-markierte »African Americans« sowie religiös-symbolisch-markierte »islamische [!] Terroristen« gleichermaßen.

Indem Simon Personen mit hispanischen, afroamerikanischen und islamischen Identitätsbezügen nicht nur kollektiviert, sondern diese auch auf den *gemeinsamen Nenner des Minoritären* bringt, grenzt er sie von einer *nicht benannten* ›weißen‹ Mehrheit ab und markiert sie damit als gesellschaftlich ›Andere‹. Jene ›Mehrheit‹ gewinnt dabei lediglich im Spiegel der veränderten Gruppen an Kontur, wodurch ihr umso stärker – weil fragloser – die Eigenschaften des Normalen, Unproblematischen und Selbstverständlichen zukommen. Erst durch die Verkehrung der Merkmale jener ›Anderen‹ lassen sich ihre Eigenschaften explizieren: Ohne ethnische Herkunftsbezüge ist sie der Bevölkerungsanteil der *Immer-Schon-Dagewesenen*, ohne erkennbare biologische Eigenschaften wird ihr *Weißsein* zur gesellschaftlichen Normalität, ohne ausgewiesene religiös-politische Disposition erscheint sie wertkonform und etabliert. In Simons Essentialisierung und Denormalisierung nicht-weißer Personen lässt sich das Moment rassistischer *Dominanzsicherung* erkennen, insofern der privilegierte Status ›weißer‹ Mehrheitsangehöriger im Bereich des lebensweltlich Unbefragten verbleibt.

Sprachlich sichtbarer sind hingegen die negativen Eigenschaftszuschreibungen, die sich im Begriff der »gang« transportieren und jene ›Minderheiten‹ damit als potentielle Störenfriede und Unruhestifter markieren. In Simons Alltagstheorie von der Radikalisierung minoritärer Bevölkerungsgruppen durch deren Rückzug »in die eigene Kultur« zeigen sich zudem neo-rassistische Deutungsgehalte: In Simons Schilderungen entsteht das Bild unangepasster, bedrohlicher Kulturkollektive, die sich nach innen radikalisierten und nach außen abschotten. *Kultur* entwirft er damit als einen hermetisch abgeschlossenen und destruktiven Ort, in dem sich potentielle Freund*innen zu konkreten Feind*innen wandeln. Kultur wird so in doppelter Weise zur Gefahr erklärt: einerseits als gelebte Kulturgemeinschaft jenseits einer kulturell unspezifizierten ›weißen‹ Mehrheit und andererseits als feindliche Ideologie, die sich gegen ein friedliches gesellschaftliches Miteinander richtet. Damit wird letztlich die neo-rassistische Idee von der kulturellen Unverträglichkeit nicht-weißer Minderheiten implizit proklamiert.

Bemerkenswert für die Frage nach der lebensweltlichen Aneignung antimuslimischer Wissensbestände ist zudem Simons *ausbleibende Verifizierungsarbeit*. So verbleiben Simons Ausführungen trotz ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit – »in general, that's how it is with most people« – in einem Zustand des empirisch Unfundierten, womit unklar bleibt, woher seine Radikalisierungsthese eigentlich stammt: Hat der Interviewpartner hier persönliche Beobachtungen angestellt und in welchen konkreten Situationen hat er dies getan? Oder gründet er seine These auf Sekundärerfahrungen, etwa aus Medienberichten oder interpersonalen Kommunikationszusammenhängen, die er im Gespräch rekonstruiert, aber nicht explizit ausweist? Dass er seine Annahmen nicht empirisch fundiert, deutet darauf hin, dass diese ein hohes Maß an sozialer Konsensfähigkeit aufweisen. Die Notwendigkeit eines Belegs wird vom Interviewten offenbar für obsolet erachtet.

Weitere Fälle

Auch der deutsche Interviewpartner Till Feller bringt seine Vorbehalte gegenüber ›Muslim*innen‹ in Gruppen zum Ausdruck, wobei sich auch bei ihm die polarisierende Diskurspraxis der Gruppenproblematisierung zeigt. Wieder einmal finden dabei die deutlich expliziteren und drastischeren Negativzuschreibungen unter den deutschen Interviewten statt. Während Feller sich in den beiden unten zitierten Passagen betont positiv über den Kölner Stadtteil Ehrenfeld äußert, setzt er die Begegnung mit muslimisch markierten Gruppen davon als klare Negativerfahrung ab. Trotzdem Feller hier – anders als Simon – keine Einzelbegegnungen mit ›Muslim*innen‹ als positive Gegenbeispiele benennt, wird deutlich, dass er gegen eine generelle öffentliche Sichtbarkeit und Präsenz von »Ausländern« bzw. »Türken« nichts einzuwenden hat: »es stört mich aber nicht, wenn ich beim Einkaufen bin«. Diese Einschätzungen wandelt sich jedoch radikal, sobald er »da vorbeigehe und da ist irgendwie gerade, irgendwie Gebet und da laufen die ganzen Gruppen an mir vorbei, weiß ich genau, weshalb ich die nich mag«. Und kurz darauf: »Ich fühlle mich halt von Leuten (.) bedroht, die sich in Gruppen zusammenschließen, ähm, wo ich genau weiß, dass ich deren Meinung nicht teile und deren Meinung radikal und Scheiße finde.«

Hintergrund des ersten Zitats ist die Frage, ob Feller den Kölner Moscheebau und die öffentlichen Kontroversen um diesen im Jahr 2008 mitverfolgt habe. Der Interviewpartner sagt dazu kurz und knapp, dass ihm das Bauprojekt egal gewesen sei und fokussiert sich dann auf die Charakterisierung des betreffenden Stadtteils Ehrenfeld, die mit den Attributen ethnisch plural, studentisch, alternativ und unbedenklich überaus gewogen ausfällt. Aufgrund der vielfältigen Sozialstruktur lebe Feller nach eigener Aussage sehr gerne dort. Mit diesen Positivevaluationen präsentiert sich Feller im Sinne eines *rhetorischen Interessensmanagements* als gegenüber kultureller Diversität aufgeschlossen. Dabei liegt die Annahme der interessensmanagenden Kommunikation hier besonders nahe, da der Interviewpartner trotz expliziter Positivzuschreibungen an einen bekanntlich migrantisch beeinflussten Stadtteil, früh ein Bedrohungsnarrativ aktiviert (»Feindschaft«), das seinen Bewertungen eine implizite Problemzentrierung verleiht: »Ich würde halt auch nachts durch Ehrendfeld gehen, ohne mir Sorgen zu machen.«

Im zweiten Textausschnitt nimmt Feller Stellung zur Frage, inwiefern Deutschland eine multikulturelle Gesellschaft ist. Feller beantwortet diese Frage klar positiv (»Ja, total!«) und führt hier als »gelungenes Beispiel für Integration« ebenfalls den Kölner Stadtteil Ehrenfeld und die sich in ihm befindliche Moschee ins Feld. Interessant ist nun, dass er den Aspekt der zahlenmäßigen Größe in der Beschreibung *muslimischer Gruppen* besonders herausstellt. Scherschel zufolge ist die Betonung des Quantitativen typisch für die rassistische Argumentation der »ausländischen Gruppe« (vgl. 2006: 142). Schließlich wird auch aus dem Vergleich mit dem »radikalen Katholiken« deutlich, dass sich Fellers Abneigung gegenüber andersdenkende Gruppen gerade dann zeigt, wenn diese ihm zahlenmäßigen überlegen scheinen.

TF: [...] Wir haben Ehrenfeld, ist ein unheimlich (.) Ehrenfeld ist eigentlich ein Studentenstadtteil gewesen, der aber sehr teuer geworden ist, wo halt sehr viele Ausländer immer noch leben, weil die damals Wohnungen für wenig Geld gekauft haben, aber es ist ein guter Stadtteil. also ich würde halt auch nachts durch Ehrendfeld gehen ohne

mir Sorgen zu machen. außer so ein paar Straßen, die ein bisschen komisch geworden sind. aber sonst würde ich mir gar keine Sorgen machen. deswegen gibt es auch keine Feindschaft in Ehrenfeld. erstmal gibt es da sehr, sehr viele Türken oder generell Ausländer. ähm und der Rest ist sehr alternativ von den Menschen, die da leben, deswegen lebe ich da gerne. also eigentlich gute Mittelschicht, aber alternativ. ähm (.) und deswegen war das halt nicht so, ne »Ne, die (Drecks)Kanaken müssen da weg.« Das stört keinen. ähm, solange es halt, wie gesagt, nicht (.) also (.) wenn ich da, wenn ich da vorbeigehe und da ist irgendwie gerade, irgendwie Gebet und da laufen die ganzen Gruppen an mir vorbei, weiß ich genau, weshalb ich die nich mag @(.)@. es stört mich aber nicht, wenn ich beim Einkaufen bin. also, das ist irgendwie, ich kann das nicht ganz, also, mir machen- ich fühlle mich halt von Leuten (.) bedroht, die sich in Gruppen zusammenschließen, ähm, wo ich genau weiß, dass ich deren Meinung nicht teile und deren Meinung radikal und Scheiße finde. ähm, das ist so, so das Ding. würde ich übrigens bei, äh, finde ich bei extremen Katholiken auch. ich habe auch einen extremen Katholiken in meinem Freund-, im Bekanntenkreis (.) äh, finde ich nicht cool und gäb es da eine riesige Gruppe von würde ich mich davon bedroht fühlen. kann ich ganz klar sagen. (Z 789-815)

TF.: Also ist eigentlich n gelungenes Beispiel für Integration [Ehrenfeld, *Anm. d. Verf.*], eigentlich @(.)@. und deswegen, lustigerweise fühlle ich mich, wenn ich an der Moschee lang gehe, nie bedroht, es sei denn, es ist Gebetszeit und die kommen aus ihren Löchern ge-, gesträmt. und die kommen meistens nicht aus Ehrenfeld, das ist der Punkt, das muss man echt mal so sagen. das find ich und das find, das find ich unangenehm. [...] die kommen wirklich von überall her und das sind Leute, die will ich nicht haben in meinem Stadtteil. (Z 1849-1861)

Den von Feller artikulierten persönlichen Bedrohungsgefühlen scheinen nun, wie bei Simon, Annahmen zugrunde zu liegen, die einer dezidiert rassistischen Logik folgen: Auch Feller unterstellt im Rahmen seiner Erfahrungsschilderungen, dass es sich bei den ›muslimischen‹ Gläubigen um ein geschlossenes Kollektiv handelt, das sich gezielt und bewusst als Gruppe konstituiert (›in Gruppen zusammenschließen‹) – bei Simon war ganz ähnlich von einem ›Zurückziehen in die eigene Kultur‹ die Rede – und die einem lokalen Außen entstammt, womit auch Feller eine Fremdmarkierung vornimmt (›die kommen meistens nicht aus Ehrenfeld‹). Seine Beziehung zu dieser ›muslimischen‹ Gruppe beschreibt er als konfliktär, wobei die imaginierten Aggressionen ausschließlich von ›muslimischer‹ Seite ausgehen und Feller sich als potentiell Geschädigter präsentiert (›ich fühlle mich bedroht‹). Essentialisierend zieht er aus dem Moscheebesuch den Schluss, dass ›Muslim*innen‹ eine einheitliche, reine und widerspruchsfreie ›Meinung‹ teilten, die er in neo-rassistischer Logik pauschal und ohne weitere Begründung verunglimpt (›wo ich genau weiß, dass ich deren Meinung nicht teile und deren Meinung radikal und Scheiße finde‹). Feller schließt dabei von einem selektiven Merkmal – der muslimischen Religionszugehörigkeit – auf spezifische Eigenschaften der ›muslimischen‹ Gruppe an sich, womit er wiederum eine rassistische Konklusions-

logik anwendet. Zudem bedient er sich der Rassifizierungstechnik der *Animalisierung* (vgl. Bühl 2017: 189ff.), wenn er ›muslimische‹ Personen mit Tieren vergleicht, die »aus ihren Löchern geströmt« kommen.

Insgesamt stellt sich die Praxis der Gruppenproblematisierung bei beiden Interviewpartnern als Möglichkeit zur gleichzeitigen Artikulation divergierender Erfahrungen sowie zur argumentativen Glättung daraus entstehender inhaltlicher Diskrepanzen und Brüche dar. Während Simon die Gegenüberstellung Individuum vs. Gruppe im Rahmen neo-rassistisch-alltagstheoretischer Annahmen elaboriert und dabei aufkommende Widersprüche zwischen seinen positiven Kontakterfahrungen und seinen – empirisch unbelegten – gruppenbezogenen Beobachtungen mit dem Radikalisierungspotential ›fremder‹ Minderheitenkollektive begründet, sind für Feller flüchtige Begegnungen im öffentlichen Raum mit ›ethnisch Anderen‹ so lange unproblematisch, wie sie ihm nicht als *quantitativ überlegene Gruppe* erscheinen. ›Muslimische‹ Personengruppen beschreibt er als monströses Kollektivsubjekt, von dem er sich dann bedroht fühle, wenn diese ihm in Überzahl begegneten. Beiden Interviewpartnern ist gemein, dass sie von keinen tatsächlichen Übergriffen oder Anfeindungen berichten (auch an keiner anderen Stelle im Interview), sondern diese – wie bereits bei der Praxis des antizipierten Konflikts – lediglich imaginieren.

4.2.5 Veruneigentlichung: Bekannte ›Muslim*innen‹ vs. der unbekannte Rest

Die Diskurspraxis der *Veruneigentlichung* gehört ebenfalls zu den polarisierenden Aneignungsmustern, die die Kommunikation positiver Alltagserfahrungen – in diesem Fall konkreter persönlicher Begegnungen – in Verbindung mit antimuslimischen Bedeutungsproduktionen ermöglicht. Ihren polarisierenden Charakter erhält sie durch die Exzeptionalisierung persönlich bekannter ›Muslim*innen‹. Der ihnen attestierte Ausnahmecharakter, der von den Interviewten ausschließlich positiv bewertet wird, funktioniert, wie schon bei der Diskurspraxis der Subgruppierung, erneut über die semantische Trennung zwischen konkreten Einzelpersonen und einem diffusen ›muslimischen‹ Kollektiv, dem anonymen Rest (binäre Kategorisierung). Bei jenen Einzelnen handelt es sich um Personen aus dem lebensweltlichen Umfeld der Interviewten. Jene werden als vertraute und uneigentliche ›Muslim*innen‹ markiert und dabei von einem diskursiv verfügbaren antimuslimischen Wissen entkoppelt (Partikularitätsbehauptung). In der polarisierenden Logik dieses Diskursmusters entstehen so erneut zwei separate Bewertungsobjekte: *bekannte uneigentliche Muslim*innen* und der *anonyme Rest*. Während Ersteren individuelle Charaktereigenschaften zugewiesen werden, was sie vom Kollektivierungs-fetisch rassistischer Diskurse zunächst befreit, gilt ›der Rest‹ nicht nur als *eigentlich-muslimisch*, sondern wird zudem mit diversen Negativattributen versehen. Durch die Diskurspraxis der Veruneigentlichung werden erneut *symbolische Ausnahmen* innerhalb antimuslimischer Bedeutungsproduktionen geschaffen.

Dabei zeigt sich zudem, dass auch innerhalb dieser Ausnahmen das Moment *unterscheidender Macht* operiert. Diese wirkt, sobald Identitäten von außen definiert und vereindeutigt werden, ohne dabei die Perspektive der betreffenden Personen zu berücksichtigen. Im Rahmen der Veruneiglichungspraxis wird die Religiosität ›muslimischer‹ Bekannter so entweder in ihrer Bedeutung geschmäler oder sie wird vollständig

negiert. Mithin lässt sich die Veruneigentlichungspraxis auch als diskursive Form der *Verkennung* verstehen. Die unterscheidende Macht erlaubt es den Interviewten nicht nur, andere »als Muslim*in« zu fixieren, sie zeigt sich auch in der Verkennung und Delegitimierung muslimischer Identität.

Ein erster Fall, an dem das Funktionieren dieser Praxis deutlich wird, ist die Interviewpartnerin Grit Paul. Veruneigentlichungen zeigen sich bei ihr nicht nur auffallend oft, sondern auch im Rahmen verschiedener narrativer, deskriptiver und argumentativer Passagen. Auf die Eingangsfrage nach alltäglichen Begegnungen mit dem »Thema Islam« erwähnt Paul diverse persönlich bekannte Personen, denen sie ohne Umschweife »muslimische« Identitäten zuweist: Zu diesen zählen ein Arbeitskollege, eine konvertierte Freundin sowie frühere Nachbarn. Paul schließt ihre Aufzählung mit der Feststellung »eigentlich kommt man hier auch gar nicht drum rum, denn das ist, ist allgegenwärtig« (Z 26f.). Ähnlich wie der Interviewpartner Till Feller verweist auch sie auf die Omnipräsenz »des Islams« in ihrem unmittelbaren lebensweltlichen Nahbereich und deutet mit der Formulierung des Nichtdrumherumkommens ebenfalls eine *Unausweichlichkeit* der Begegnungen an.

Aufschlussreich ist nun insbesondere das von Paul beschriebene Verhältnis zu ihrem Arbeitskollegen. In dessen Charakterisierung macht sie explizit, welches »vorurteils«-behaftete Wissen über »Muslim*innen« ihr diskursiv zur Verfügung steht. Dabei kennzeichnet sie ihren Kollegen als erfreuliche Ausnahme, da er sich von *eigentlichen Muslim*innen* in positiver Weise abhebt.

I: Wie würdest du das Verhältnis beschreiben zu deinen, zu den Arbeitskollegen?

GP: Sehr gut. also das ist ähm (.), sehr, sehr netter Mensch, sehr familienbezogen, also wir kommen gut klar. der hat auch, man hat ja sonst immer so das Vorurteil, so, dass Moslems halt auch so, so männerbezogen sind und so was. so ist der halt auch gar nicht und ähm, also bei ihm merkt man's auch gar nicht, so in der Einstellung oder irgendwas. halt nur daran, dass er halt bestimmte Sachen halt einfach nicht issst. und dass wir da halt, wenn wir irgendwie Firmenfeiern haben, dann darauf Rücksicht nehmen, aber ansonsten ist das (.) ganz normal. super normales Verhältnis. (Z 29-41)

Der als »sehr netter Mensch« beschriebene Kollege wird hier zum Vorzeigbeispiel »muslimischer« Identität erklärt. Die Tatsache, dass Paul ihn als unauffälligen, a-typischen Glaubensvertreter beschreibt (»bei ihm merkt man's halt auch gar nicht«), trägt dazu bei, die angesprochenen »Vorurteile« über »Muslim*innen« zu bestätigen. Verstärkt wird dies durch die Tatsache, dass die Interviewpartnerin jenes verfügbare antimuslimische Wissen nicht kommentiert. Für ihre Eigenschaftszuschreibungen an den Kollegen wird es zur fraglosen Hintergrundfolie. Wendet man die von Paul verwendete Ausnahmekonstruktion in ihr Gegenteil, so ließen sich *eigentliche muslimische Männer* mit folgenden Antonymen beschreiben: unsympathisch, wenig friedliebend, chauvinistisch. Das von Paul ausgewählte Attribut »männerbezogen« sowie die Andeutung auf weitere unerfreuliche Charaktereigenschaften (»und so was«) legen die Vermutung nahe, dass in der realisierten Beschreibung noch weitaus drastischere Bedeutungsfelder verschlüsselt sind: etwa die verbreitete Vorstellung von einer »im Islam« begründeten Misogynie, einer kultur- bzw. religionsbedingten Geschlechterungerechtigkeit in muslimischen Sozialbeziehungen oder einer erhöhten

Gewaltbereitschaft unter männlichen Glaubensvertretern. Indem die Interviewpartnerin diese Zuschreibungen sprachlich nicht expliziert, sondern ihren Kollegen lediglich aus diesen ausklammert, reproduziert sie sie stillschweigend.

Die Interviewpassage zeigt zudem, dass die Veruneigentlichung des Kollegen mit klar positiven Wertzuschreibungen einhergeht. In den personenbezogenen Bedeutungsproduktionen Pauls wird ein antimuslimisches Wissen weitestgehend ausgeklammert. Für konkrete Bekannte gelten symbolische Ausnahmeräume, in denen ausschließlich positive Charakterisierungen vorgenommen werden. Bestätigt wird dies durch die Einordnung Pauls, das Verhältnis zum Kollegen sei »ganz normal, super normal«. Der persönlich bekannte Kollege wird damit erneut aus dem Kreis der eigentlichen, anonymen ›Muslim*innen‹ herausgehoben.

Eine durch die Praxis der Veruneigentlichung vorgenommene *implizite Bewertung* muslimischer Lebensweisen findet sich bei Paul auch in Bezug auf ›muslimische‹ Frauen. Dies zeigt sich konkret in den Charakterisierungen einer Freundin, die vor einigen Jahren zum Islam konvertierte. Deren Konversion beschreibt Paul zunächst als selbstbestimmte Entscheidung, welche die junge Frau gegen den Willen ihrer Eltern aktiv durchsetzte. Paul rekonstruiert den Religionsübertritt als eine Geschichte der Emanzipation, der Selbstbestimmung und der Stärke. Ihrem zukünftigen Ehemann, den Paul nur den »Marokkaner« nennt, kommt dabei lediglich die Rolle des Impulsgebers zu (Z 72-82). Auf die Frage, ob es Dinge gebe, die die Interviewpartnerin mit der Freundin aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit thematisiere, entfalten sich folgende aufschlussreiche Eigenschaftszuschreibungen:

GP: Also sie ist da halt auch sehr, sehr offen. also, sie trägt jetzt auch kein Kopftu::ch oder so was. sie (.) ist halt auch wirklich, sie passt dann halt mit dem Essen auf, bestimmte Sachen halt nicht ess- isst, und ähm, aber ansonsten, sie trägt halt auch, ganz profan, so Ausschnitt, hat die Haare offen und schminkt sich und so was also sie ist da sehr, sehr offen. hat jetzt aber auch zwei Kinder, erzieht die halt schon nach den::, nach den Maßstäben, aber halt auch nicht dass sie sagt, »So ihr müsst jetzt irgendwie fünf Mal am Tag beten oder-«, das, also das ist alles so (lebt bei denen) an der Seite und ähm (2) ist im Prinzip sehr, sehr westlich. hat ne westliche Ausrichtung des Glaubens. (Z 104-115)

Die Interviewpartnerin beschreibt ihre Freundin hier in konkreter Abgrenzung zu dem, was ihr als eigentliche oder typische ›muslimische‹ Weiblichkeit gilt. Letztere fungiert dabei erneut als Kontrastfolie und verbleibt im sprachlich Impliziten. Essentialisierende Vorstellungen von der *eigentlichen Muslimin* werden hier lediglich als semantisches Pendant sichtbar: mit Kopftuch, verschlossen, ihre Weiblichkeit (Haare, Körper, Gesicht) liegt im Verborgenen, ihr Leben dreht sich primär um eine streng gelebte Religiosität und so gibt sie es auch an ihre Kinder weiter. Während die Freundin in dieser Beschreibung als selbstbestimmte Person Gestalt annimmt, die ihren Glauben nach eigenen Vorstellungen lebt, erscheint die eigentliche ›Muslimin‹ als engstirnig und fremdbestimmt. Antimuslimische Ideologeme von der unterdrückten Frau im Islam dienen hier offenbar als sinnstiftende Deutungsmatrix. Ähnliches zeigt sich in der Gegenüberstellung von islamischer Religiosität und ›westlicher‹ Lebensweise, in der sich der klassische orientalistische Dualismus *West vs. Islam* dokumentiert. Indem die Interview-

partnerin ihre Charakterisierung in dieses binäre Deutungsmuster einfügt, übernimmt sie orientalistische Imaginationen von Zugehörigkeit (Selbstbestimmung, Emanzipation) und ›Fremdheit‹ (Unterdrückung, religiöse Orthodoxie) und aktiviert sie als sinnstiftende symbolische Ressource.

In der Vorstellung Pauls existiert zudem ein klares Bild davon, welche Bedingungen ›Muslim*innen‹ erfüllen müssen, um zu Angehörigen der deutschen Gesellschaft zu werden. Hierbei spielt das Nichttragen des Kopftuches eine zentrale Rolle:

I: Dein Kollege trägt natürlich kein Kopftuch ((lacht))¹⁹

GP: Nee, aber der ist halt auch verheiratet mit ner, äh, mit ner Deutschen und die äh, hat da nie gesagt, dass ist irgendwie n Thema gewesen, also die lebt halt ganz normal. so, also auch von seinen Eltern ist das komplett-, seine Eltern tragen, seine Mutter trägt auch kein Kopftuch, also die sind halt sehr (2) sehr westlich eingestellt, was das angeht. das war auch nie n Problem, dass er mit ner Deutschen zusammen war oder [...] mit ner Deutschen verheiratet ist. (Z 440-447)

GP: [...] Wenn ich an den Islam denke, dann denk ich halt wirklich daran, dass die halt fünf Mal am Tag beten Richtung Mekka und sowas, und im Prinzip keiner der ähm (.) Moslems, die ich hier kenne, macht das. also, die haben für sich hier nen Weg gefunden, halt sozusagen, sich in diese Welt, es ist ja ne andere Welt, wenn man, wenn man das so sieht [...], halt sich so zu integrieren. (Z 121-130)

Paul wendet auf das Tragen des Kopftuches die populäre *Entweder-Oder-Logik* an. Damit unterscheidet sie erneut zwischen ›Musliminnen‹, die ihren Glauben betend praktizieren – bzw. ihn durch ein Kopftuch sichtbar machen – und jenen, die sich in Deutschland ›integrieren‹ bzw. ›westlich eingestellt‹ sind. Die hier implizit formulierte Norm, dass sich die Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft nur erwerben kann, wer jene religiösen Praxen ablegt, wird durch den Verweis auf ihre ›muslimischen‹ Bekannten gestützt. Diese beschreibt sie erneut als Vorzeige-›Muslim*innen‹, die den erforderlichen Weg der ›Integration‹ bereits erfolgreich beschritten haben. Dabei wird deutlich, dass jene für Paul *keine* eigentlichen ›Muslim*innen‹ mehr sind, da sie das ›Fremde‹, das Paul mit ›dem Islam‹ assoziiert, hinter sich gelassen haben.

Weitere Fälle

Auch andere Interviewpartner*innen wenden die *Diskurspraxis der Veruneigentlichung* in ihren Charakterisierungen ›muslimischer‹ Bekannter an. Etwa Silvia Manck, die über ›muslimische‹ Freunde ihrer Kolleg*innen sagt, diese seien »in der Regel [...] Muslime, die eben, ich sag mal, eher der westlichen Welt zugeneigt sind« (Z 1007-8). Auch der

¹⁹ Dem Zitat voraus geht die Frage der Interviewerin, wie präsent Kopftücher im städtischen Lebensumfeld der Interviewpartnerin sind und inwiefern sie auch von ihren ›muslimischen‹ Bekannten getragen werden. Der Bezug zum ›muslimischen‹ Arbeitskollegen, von dem oben bereits die Rede war, ist dabei lediglich rhetorischer Natur; Paul nimmt ihn zum Anlass, um über den familiären Hintergrund des Kollegen Näheres zu berichten.

Vorort-Chicagoer Tom Kowalczyk, der über seinen Arbeitskollegen die Vermutung äußert, dieser lebe seinen Glauben gar nicht aktiv, sondern eher als eine Art »Kultur«, verwendet dieses Muster. Dem Kollegen sei es, im Gegensatz zu dessen Frau, die Kowalczyk nicht näher kennt, die ihm jedoch »much more stricter [...]« erscheint, mit seinem Glauben »nicht sehr ernst« – »he is not very serious about it« (Z 183-88). Interessant ist hier die Verwendung des Kulturbegriffs, der zur Beschreibung einer *light*-Version des islamischen Glaubens eingesetzt wird.

Ein weiteres Beispiel aus dem US-Sample ist die Interviewpartnerin Victoria Miller (28), Sozialpädagogin aus Chicago, in deren Charakterisierung einer ehemaligen ›muslimischen‹ Kommilitonin und Freundin sich ebenfalls das Muster der Veruneigentlichung finden lässt. Dabei kodiert auch sie das Kopftuch als symbolischen Gradmesser für die Freiheitlichkeit bzw. Fortschrittlichkeit ›muslimischer‹ Frauen. In den Beschreibungen ihrer persönlich bekannten Personen bringt sie es kommunikativ zum Einsatz.

VM: [...] Yasemin²⁰, she did not wear, I don't- I never say it right, the (...) head covering, and, but that's, but a lot of them usually do, right? [...] so I think she was a little more progressive or liberal or whatever. but there were two girls in my grad program who I've gotten to know a little bit but not a lot. ahm, but just had to work with on projects for the past years. and one of them is like very devout Muslim. and she wears the head covering, she doesn't cover her face, I apologize, I don't know the terms, but she wears the head scarf, but it still- I mean I am not closest of her, like I've just gotten to work with her. she was very nice, I had very positive experiences with her [...]. (Z 204-215)

Wie schon bei Kowalczyk wird auch hier die Interviewpartnerin näherstehende Freundin (›Yasemin‹) als Nichtträgerin vorgestellt, woraus Miller liberale und fortschrittliche Persönlichkeitsmerkmale ableitet. Im Gegensatz dazu wird die eher oberflächlich bekannte andere Kommilitonin (eines der ›two girls‹) anhand ihrer Kopfbedeckung als ›sehr devote Muslimin‹ kategorisiert. Dabei bleibt diese junge Frau in den Ausführungen Millers auffällig blass, denn bis auf die allgemeine Bewertung der Kommilitonin als ›very nice‹ bleiben ihr Name oder ihre persönliche Geschichte unbenannt. Die Frage des Kopftuchtragens ist mithin auch bei Miller eng mit antimuslimischen Ideologien von fehlender weiblicher Selbstbestimmung, Progressivität und religiöser Strenge verflochten. Dabei entsteht aus der Gegenüberstellung der Kommilitoninnen und der Betonung der unterschiedlichen Kopftuchtragepraxen auch hier das Bild von der ›muslimischen‹ Freundin als uneigentlicher ›Muslimin‹, deren Fortschrittlichkeit mit einer emanzipativen Distanzierung gegenüber ihrer eigenen Religion gleichgesetzt wird. Die andere, weniger bekannte Kommilitonin, hingegen dient als kontrastive Hintergrundfolie, deren religiöse Frömmigkeit sie als eigentliche ›Muslimin‹ ausweist.

Im Vergleich zeigt sich, dass als uneigentliche ›Muslim*innen‹ stets jene Personen gelten, zu denen die Interviewpartner*innen eine engere soziale Beziehung pflegen bzw. pflegten. An die Vorstellung des Uneigentlichen sind dabei diverse positive Attribute gekoppelt, so etwa die friedliche Gelassenheit ›muslimischer‹ Männer oder die Selbstbestimmtheit ›muslimischer‹ Frauen. Diese Charakterisierungen stehen in einem starken Kontrast zu den essentialisierenden Zuschreibungen, wie sie in

20 Name geändert.

antimuslimischen Ideologemen verankert sind. Polarisierend ist die hier beschriebene Veruneigentlichungspraxis insofern, als sie einerseits für die Wahrnehmung »muslimischer« Bekannter einen Deutungsraum jenseits essentialisierender Fremdzuschreibungen schafft: Jene werden hier als individuelle Personen und zum gesellschaftlichen ›Wir‹ zugehörig markiert. Dies zeigt sich explizit an Attribuierungen, die jene ›Muslim*innen‹ als »integriert« bzw. »westlich« ausweisen und implizit an Charakterisierungen wie liberal und progressiv, die dem Bedeutungsfeld ›westlicher‹ Selbstbeschreibungen entstammen (vgl. Dhawan 2016). Letztlich ist diese alltagskommunikative Entkopplung ›muslimische‹ Einzelpersonen von der Deutungsmacht antimuslimischer Wissensbestände jedoch vordergründig. So zeigt sich an den vorgestellten Beispielen, dass der polare Charakter der Binärkonstruktion uneigentliche vs. eigentliche ›Muslim*innen‹ eine kritische Reflexion und Neuaushandlung antimuslimischer Ideologeme unterbindet. Dies ist insofern der Fall, als die Zuweisung einer Sonder- bzw. Ausnahmeposition (*symbolische Ausnahmeräume*) an die bekannten ›Muslim*innen‹ jene von ihrem vermeintlichen Ursprungskollektiv absondert und sie so für semantische Transformationsimpulse disqualifiziert. Weil sie als Positivbeispiele nicht Teil der Problemgruppe sind, können von ihnen auch keine Irritationen jener, mit dem ›muslimischen‹ Kollektiv verbundenen Essentialisierungen und Negativannahmen, ausgehen. Hierin zeigt sich, dass das Potential persönlicher Kontakte, antimuslimische Vorbehalte herauszufordern bzw. zu überwinden, auch bei der Praxis der Veruneigentlichung erheblich eingeschränkt wird.

4.2.6 Zusammenfassung

Die im Rahmen der polarisierenden Diskurspraxen realisierten *personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* erscheinen auf den ersten Blick differenzierter und weniger essentialistisch als jene, die das erste hegemoniale Aneignungsmuster hervorbrachte. Die Analyse zeigt jedoch, dass ›Muslim*innen‹ und ›der Islam‹ lediglich auf eine weniger explizite Weise verändert werden. Dabei spielt das Verschieben der für rassistische Diskurse charakteristischen Grenze zwischen ›uns‹ und ›denen‹ eine zentrale Rolle. Im polarisierten Aneignungsmodus wird diese flexibilisiert und so neu verortet, dass sie nunmehr zwischen ›uns‹ und ›Teilen von denen‹ verläuft. In Alltagsgesprächen lässt sich so behaupten, nicht alle seien das Problem und man habe gar nicht grundätzlich etwas gegen ›Muslim*innen‹, sondern eben nur gegen eine bestimmte Teilpopulation. Diese Neuverortung stellt sich jedoch als temporär und voraussetzungsvoll heraus, denn sie greift lediglich im Zusammenhang mit der oben beschriebenen (revidierbaren) Partikularitätsbehauptung. Und auch dann müssen Bedeutungsproduktionen innerhalb dieses Aneignungsmodus letztlich als rassistisch verstanden werden, weil in ihnen die Kernelemente der Essentialisierung/Rassifizierung und der Dominanz nach wie vor operieren: An der symbolischen Fixierung, Veränderung und Pauschalbewertung des ›muslimischen Anderen‹ – und der differenzierenden Macht, die wirkt, wenn ›Muslim*innen‹ als Problemgruppe sichtbar und für Forderungen, Mahnungen und Sanktionierungen adressierbar gemacht werden – verändert sich auch durch Partikularisierung und Grenzverschiebung wenig.

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

4.3 Dilemmatische Aneignungen

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

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