

4 Selbsttechnologien im Überblick: Auf der Suche nach Muslimischen Existenzkünsten

Unter Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus nehmen sich (als) Muslim:innen (Markierte) zum Handlungsbereich einer »Sorge um sich« (Foucault 2016; Foucault 2017c), wie die vorliegende Studie zeigt und das Phänomen in Beziehungen zu weiteren diskutiert. Die Interviewpartner:innen werden sich den gesellschaftlichen Diskursen und Praktiken bewusst, die sie stigmatisieren (Goffman 2018), ausgrenzen und diskriminieren, sodass sie sich als »Problem« wahrnehmen und eine »double consciousness« (Du Bois 2007, S. 8) herausbilden. Sie finden sich in einer »Situation der Schuld« (Sartre 2017, S. 54) wieder, verinnerlichen koloniale Blickregime (Fanon 1985) und betrachten sich, den Körper, ihre Sprache und kulturellen Gepflogenheiten, ihre religiöse Praxis, ihre beruflichen Entscheidungen, ihre familiären Biografien und Beziehungen zu anderen unter dem Aspekt ihrer Rassifizierung, sie bewerten und befragen sich selbst, um eine Antwort auf eben jenes Bewusstsein zu finden, das auf ihre Lebensweisen einwirkt. Aus eben jener »Erkenntnis in der dritten Person« (ebd., S. 80), das heißt ein:e Andere:r zu sein, erwachsen dezidiert Muslimische »Existenzkünste« im Sinne Foucaults (2017c, S. 18), »mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen«. Die Interviewpartner:innen antworten insofern auf den antimuslimischen Rassismus, dass sie durch eine Bandbreite an Selbsttechnologien auf die Subjektwerdung einwirken und »sich selbst kultivieren« (Foucault 2016, S. 160), also zum Gegenstand einer Selbstbearbeitung nehmen. Daraus ergibt sich, dass (als) Muslim:innen (Markierte) Verhaltensregeln festlegen und erproben (können), sie modifizieren Affektmodalitäten (Ahmed 2018; Ahmed 2004a), pflegen spezifische Selbstverhältnisse und Umgangsweisen und kreieren ihr Leben zu einem Werk, eine »culture du soi« (Foucault 2016, S. 159), wobei das Muslimische in eben jenen Existenzkünsten, sich nicht auf religiöse Aspekte reduziert, sondern die Gesamtheit aller Erfahrungen und Praktiken inkludiert, die das Muslimischsein, insbesondere als rassifizierte Kategorie, betreffen. Schließlich stellt der antimuslimische Rassismus eine prägende Kraft in der Herausbildung eines muslimischen Subjekts (Amir-Moazami 2018; Tezcan 2012)

dar, er formt Gewohnheiten, er tradiert Reaktionsmuster und konstituiert soziale Wirklichkeiten, die aus hegemonialen Diskursfiguren und politischen Wissensformationen schöpfen. Antimuslimischer Rassismus unterrichtet Gewohnheiten, die Muslim:innen in alltägliche Routinen drängen, auf Bewusstsein und Denkgewohnheiten einwirken, sie affizieren und dadurch lenken (Gouvernementalität), dass sie Blickregime internalisieren und vorgreifen (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021; Keskinkılıç 2022). Andersherum bedeutet dies, dass andere Gewohnheiten zu anderen Subjektivierungsprozessen beitragen (können), die Subjektwerdung also insofern transformiert werden kann, dass sie anderen Regeln und Ritualen folgt, die das rassifizierte Subjekt dazu befähigen, Rassismuserfahrungen zu bewältigen. Darauf läuft der Begriff der »Technologie des Selbst« (Foucault 2016, S. 70) hinaus, den ich für die empirisch-rekonstruktive Untersuchung nach der Objektiven Hermeneutik (Oevermann 2002; Wernet 2009) der biografisch-narrativen Interviews (Bender 2010; Schütze 1984) heranziehe: (Als) Muslim:innen (Markierte) lernen aus Rassismuserfahrungen und erarbeiten Wissensbestände, um in der Zukunft handlungsfähig zu bleiben oder zu werden. Dazu entwickeln sie Techniken, die Selbstverhältnisse herausbilden, also nach innen gerichtet sind, sie kümmern sich um sich selbst (Foucault 2016). Indem (als) Muslim:innen (Markierte) sich zum Handlungsbereich einer Sorge um sich nehmen, befragen sie Lebenslagen, Motivationen und Bedürfnisse ausgehend von Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus und setzen diese in den Zusammenhang mit sozialen Verhältnissen, die das Berufliche und Familiäre, das Historische und Geografische, das Religiöse und Kulturelle inkludieren. Mit anderen Worten reagieren Selbsttechnologien, die auf den antimuslimischen Rassismus als eine Form der Krise (Foucault 2017b; Oevermann 2002) Bezug nehmen, zugleich auf weitere biografische Aspekte, die das Muslimischsein mit Geschlecht, Sexualität, Klasse, Herkunft, Alter und anderen Dimensionen anreichern. Selbsttechnologien zielen auf Subjektivierungsprozesse (Butler 2006; Foucault 2017b; Sarasin 2005; Supik 2005; Velho 2010) ab, die an vermeintlich natürlich gewordene Gewohnheiten rütteln und Gefühlen regulieren. Muslimische Existenzkünste, wie ich sie in Anlehnung an Foucaults Überlegungen bezeichne, stellen ein Ensemble an Techniken dar, die darauf hinauslaufen, ein andere Subjektivität auszugestalten, um Handlungsmacht über biografische Entwicklungen zu erlangen und sich selbst zu transformieren, um antimuslimischen Rassismus zu bewältigen bzw. mit ihm auf eine bestimmte Weise umzugehen. Selbsttechnologien trainieren Denkgewohnheiten und Wahrnehmungsmuster, sie reflektieren angelernte Wissensformen und tradieren sie um, sie üben Sabotage, indem sie hegemoniale Regelwerke und Vorstellungen (nur) soweit affirmieren, dass sie umgedeutet und gegen das Machtverhältnis ins Feld geführt werden können, um eigene Zielsetzungen zu fokussieren. Die andere Subjektwerdung zielt darauf ab, schmerzhaft Erfahrungen zu verarbeiten und/oder zu verlagern und/oder zu kompensieren und/oder Gefühle wie Wut, Angst oder Freude für biografische Ziele

zu mobilisieren. Das muslimische Subjekt pflegt eine »Kultur seiner selber« (Foucault 2017c, S. 60), es sorgt und kümmert sich um sich (und andere) und entwickelt Übungen, die Aufmerksamkeit auf sich selbst (und andere) richtet, um Freiheit zu erweitern und Handlungsmacht über sich selbst zu erlangen. (Als) Muslim:innen kultivieren sich selbst, sie nehmen sich zum Erkenntnisgegenstand und transformieren sich, sie pflegen Selbstverhältnisse und wirken auf unterschiedliche Weise auf ihre Subjektwerdung ein. Das Phänomen wird in den folgenden biografischen Rekonstruktionen und Theoretisierungen deutlich, die Selbsttechnologien und ihre Funktionsweise in der Herausbildung einer Muslimischen Existenzkunst unter einer Sorge um sich (und andere) im Detail reflektieren und einordnen. Jedem Kapitel geht eine rekonstruktive Fallbestimmung und zusammenfassende Theoretisierung bestimmter Techniken voraus, die aus empirischen Analysen gewonnen und fallbezogen diskutiert werden.

Im Kapitel 4.1 stehen vier Einzelfallanalysen ausgewählter Biografiekonstruktionen (Ismail A, Leila B, Valentina E, Oskar I) im Fokus, um einzelne Techniken in der Gesamtheit einer narrativen Selbstkonstitution zu untersuchen und ihre Funktionsweisen detailgetreu nachzuzeichnen: Die Interviewpartner:innen finden einen Anfang, sie selektieren Ereignisse und Entwicklungen und re-/konstruieren eine Biografie, die auf unterschiedliche Weise den antimuslimischen Rassismus adressiert und verarbeitet. Sie erinnern weit zurückreichende und jüngste Erfahrungen, reflektieren rassifizierte Erweckungsmomente und navigieren das konstruierte Selbstbild durch temporale und räumliche Koordinaten, genauso wie verschiedene soziale Teilaspekte ihrer biografischen Werdung. Sie finden einen Abschluss, der im Einklang mit jenem Fall steht, der sich wie ein roter Faden durch die narrative Selbsterfindung zieht. In den Einzelfallanalysen kristallisieren sich folgende vier Selbsttechniken heraus:

- (1) *Ent-/Affizierende Techniken*: Ismail A greift auf ent-/affizierende Methoden zurück, um Kontrolle über Emotionen zu erlangen und handlungsfähig zu werden, er hält den Rassismus kognitiv in Distanz und vergewissert sich strategischen Zielsetzungen, indem meritokratische Prinzipien auf Grenzen geprüft und herausgefordert werden, ein sozialer Habitus imitiert wird, der Klasse und »Rasse« in Mimikrytechniken verwebt und die Aufmerksamkeitsökonomie verlagert, um emotionale und kognitive Ressourcen nicht auf die rassistische Diskriminierung, sondern auf dessen Bewältigung in Anspruch nehmen.
- (2) *Familiarisierende und ritualisierende Techniken*: Für Leila B wird Religion zu einem Vehikel, um mit Krisen und Konflikte umzugehen. Sie nutzt den Islam als Metapher, um Leid zu spiritualisieren, negativen Erfahrungen einen Sinn zu geben und Schutz in einer kollektiven bzw. familiären Identität zu finden. Sie geht in Distanz zum Problem und sucht Nähe zu Gott, sie konstruiert religiöse Schablonen, die den Schmerz adressieren und funktionalisiert Religion schablonen-

haft für die Aushandlung familiärer-biografischer Konflikte. Sie bildet alternative Ritualisierungen aus, die (indirekt und/oder stellvertretend) auch den anti-muslimischen Rassismus betreffen.

- (3) *Heterotope Selbsttechniken*: Valentina E bemüht Techniken der Mobilität und des Standortwechsels, die Seh-, Denk- und Hörgewohnheiten verändern. Sie geht eine sinnliche Beziehung zu sich selbst ein und hinterfragt eingespielte Perzeptionsmuster, die betäuben statt befähigen. Um anders über sich zu denken und zu fühlen, um sich anders zu sehen und zu hören, um eine andere zu sein — das bedeutet auch das gesellschaftliche Umfeld mit einer bestimmten Existenzform zu konfrontieren und Anerkennung einzufordern — wechselt sie Standorte und Räumlichkeiten mit dem Ziel, Veränderungen durchzusetzen, die andernorts nicht möglich oder denkbar waren. Valentina E zeigt, dass sich selbst zu erfinden bedeuten kann, andere Orte aufzusuchen, die alternative Bedingungen schaffen, aus denen sich Existenzmöglichkeiten ableiten.
- (4) *Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken*: Für Oskar I sind Biografien Schauplatz von Erinnerungen und Zukunftsbildern, sie werden narrativ konstruiert und erklären Vergangenes und prophezeien Zukünftiges. Islamische Imaginationsfolien und historisch-narrative Diskursfiguren stellen Linsen dar, unter denen er die Vergangenheit beleuchtet, reflektiert und/oder umschreibt. Geschichten zu erzählen ist ein unverzichtbarer Aspekt der Subjektkonstitution: Sich das eigene Leben anders vorzustellen bedeutet hegemoniale Wissensordnungen zu unterlaufen, Rollenbilder zu hinterfragen, neue Positionierungen auszubilden, und das Nicht-Denkbar, Nicht-Erlaubte oder Verunmöglichte einzufordern. Das wird insbesondere in jenen Strategien deutlich, die Geschichte muslimisieren und Identität (re)konstruieren, indem auf identitätsstiftende und handlungsleitende Inspirationen aus kulturellen Archiven und religiösen Praktiken geschöpft wird und Erinnerung und Raum miteinander verwoben werden.

Das Kapitel 4.2 widmet sich Querschnittsanalysen unter allen elf Biografiekonstruktionen, hier stehen unterschiedliche Techniken verschiedener Interviewpartner:innen im Vergleich und werden auf ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, auf ihre Beziehungen und Überschneidungen diskutiert. Drei theoretische Schwerpunkte wurden aus den empirischen Analysen herausgearbeitet:

- (1) *Die Sorge um sich und andere: Wechselseitige (Sorge-)Verhältnisse*: Die Interviewpartner:innen erweitern die Sorge um sich um wechselseitige (Sorge-)Verhältnisse, wodurch sich Selbsttechniken als soziale Praktiken darstellen. Dies wird exemplarisch in Lehrer:innen/Schüler:innen-Verhältnissen deutlich, reicht jedoch weit über den formellen Bildungskontext und die Frage nach Vorbildfunktionen hinaus. Rassifizierte Menschen lernen von und mit anderen Rassifizierten: Sie

bemühen biografische Mimikrystrategien oder verzichten gezielt auf Nachahmung, um bestimmte Erfahrungen, die andere gemacht haben, zu vermeiden. Die Sorge um »uns« wird in freundschaftlichen, familiären, romantischen und Community-Beziehungen untersucht.

- (2) *(Selbst-)Anrufung, (Selbst-)Befragung und/oder (Ver-)Schweigen*: Die Interviewpartner:innen bemühen diverse Sprech- und Sprachstrategien, die nicht auf mehrsprachige Aspekte reduziert werden können, sondern auch einstudierte Lehrsätze betreffen, die performativ wiederholt werden. Sie wechseln die Anrede, geben Erfahrungen in in-/direkter Rede wieder, sprechen sich selbst an und wechseln zwischen Artikulationsstrategien der Anrufung, Befragung und/oder des Schweigens angesichts des antimuslimischen Sound-Regimes. Die Interviewpartner:innen bringen Rassismuserfahrungen zur Sprache, sie verbalisieren Un/Sichtbarkeiten und definieren das Problem. Sie befragen sich selbst und praktizieren erlernte Wahrheiten.
- (3) *Muslimischer Futurismus*: Die Interviewpartner:innen entwickeln futuristische Selbsttechniken, sodass Subjektivierungsprozesse auf temporale Verortungen und Bewegungen zurückgehen. Sie erinnern Rassismuserfahrungen und bewegen sich auf Zeitachsen, verleihen Erfahrungen rückwirkend Sinn und verorten sich zeitlich. Sie geben sich und den Dingen Zeit, indem sie Rituale und Denktechniken in den Alltag integrieren, um andere Zukünfte zu entwerfen. Sie (de-)thematisieren Rassismus, entwickeln religiöse Routinen und Rituale weiter und praktizieren futuristische Imaginationsübungen.

Aus den vielseitigen Reflexionen wird deutlich, dass sich Selbsttechnologien überschneiden und aufeinander einwirken, sodass Fragen der Abfolge, der Substitution und Weiterentwicklung von entscheidender Bedeutung sind. Das Kapitel 4.2 widmet sich deshalb Ambivalenzen und Potentialen. Es fragt nach den Spannungsverhältnissen zwischen Selbst- und Machttechnologien, die insbesondere in Ent-/Affizierenden Techniken und Strategien der Selbst-/Entmuslimisierung deutlich zu Tage treten.

4.1 Biografische Einzelfälle unter dem Zeichen spezifischer Selbsttechnologien

4.1.1 Ent-/Affizierende Techniken

Ismail A meldet sich über die Sozialen Medien auf meinen Call for Interviewees. Wir treffen uns in seiner Wohnung. Ismail A ist in Deutschland geboren und wuchs in einer mehrheitlich *weißen* Nachbarschaft auf. Seine Eltern sind als Arbeitsmigrant:innen aus einem arabischsprachigen Land (Westasien) eingewandert. Die Mutter ist

Hausfrau, der Vater ist selbstständig und führt einen kleinen Betrieb. Ismail A ist eines von mehreren Kindern, die älteren Geschwister sind bereits berufstätig und haben Familien gegründet. Ismail A studiert. Seit seiner Jugend engagiert er sich in zivilgesellschaftlichen Vereinen.

Zusammenfassende Falldiskussion

Ent-/Affizierende Techniken – Emotionale Selbstkontrolle, stiller Rückzug und die Kunst, sich nicht vom eigenen Weg ablenken zu lassen

Ismail A bemüht sich um eine bedachte, vorsichtige Kommunikation, er tritt rational und professionell auf. Im Gespräch wahrt er bewusst Distanz und bleibt in seinen Formulierungen oft vage. Mehrfach deutet sich eine strategische Wachsamkeit (Goffman 2018, S. 114; Gros 2016, S. 647) an, Details zu konkreten Ereignissen spart Ismail A weitestgehend aus. Er nimmt sich Zeit, über Fragen nachzudenken. Früh kristallisieren sich selbsttechnologische Strategien ab, die auf einen stillen Rückzug setzen, emotionale Kontrolle wahren und an Sartres Überlegungen zur Gefühlspflege erinnern, die er als »aristokratische Sensibilität« versteht: »Die Pflege des eigenen Ichs ist ganz und gar magisch und partizipationistisch, aber die ständige auf sich selbst gerichtete Aufmerksamkeit trägt letztlich Früchte.« (Sartre 2017, S. 79) Ismail A verdrängt negative Erfahrungen und/oder verschiebt die Aufmerksamkeit auf alternative Alltagsaspekte, die es erlauben, sich auf persönliche Ziele zu konzentrieren. Die Technik ist insofern ambivalent, dass sie dazu führen kann, Rassismuserfahrungen zu dethematisieren und/oder von sich abzuweisen, ohne sie zu verarbeiten. Andererseits ermöglicht sie, Affekte und Emotionen zu steuern, sodass Enttäuschung, Verzweiflung und Frust keine Überhand nehmen und zu Ohnmachtsgefühlen führen. Welt- und Selbstwahrnehmungen zu kontrollieren, setzt voraus, Ziele zu formulieren und alternative Entwicklungsszenen zu zeichnen, für die Perzeptionsmuster neu ausgerichtet, herausgearbeitet und fokussiert werden. Ismail A kombiniert demnach verschiedene selbsttechnologische Handlungsmöglichkeiten miteinander, um sie effektiv im Alltag einzusetzen. Er reflektiert prägende Ereignisse, langsam tastet er sich an Erinnerungen heran: Sich an etwas zu erinnern, kann bedeuten, Geister aus der Vergangenheit heraufzubeschwören, denen man sich zu stellen hat, dies setzt eine gewisse Vorbereitung voraus, um sich zu schützen. Dinge in Distanz zu halten, kann aus dem Interesse resultieren, sich mit unverarbeiteten Emotionen nicht befassen zu müssen. Die Standortbestimmung erfüllt den Zweck, sich in einer Gegenwart zu verorten, deren diskursives Werkzeug auf eine Vergangenheit angewandt wird, die unter Kritik steht und in Folge zu eben jenem Zweck rekonstruiert wird. Dies geht ohne Zweifel mit einer biografischen Selbstkonstruk-

tion einher, sodass Ismail A nicht umhin kommt, sich mit einem vergangenen Selbst zu konfrontieren und nachzuvollziehen, wie er sich veränderte. Die Person wird sich rassifizierter Erweckungsmomente bewusst, d.h. sie erinnert jene Ereignisse, in denen sie sich (erstmal) als Anderer erkannte und mit Entfremdungsprozessen konfrontiert war (Ahmed 2004a; Fanon 1985). Dieses Gefühl zu beschreiben, es von einer intellektuellen Distanz zu beobachten und sich in Beziehung zu den verschiedenen Figuren zu stellen, kristallisiert sich für Ismail A als wiederkehrende Selbsttechnik heraus. Sie erlaubt ihm, sich in eine kollektive Erfahrung einzufühlen, um Dinge handhabbar zu machen, er erkennt sich, begreift und kann »sich zugleich (kritisch und widerständig) auf seine Umwelt beziehen« (Jain 2003, S. 242). Ismail A reflektiert über Erfahrungen und verharrt im Modus intellektueller Analyse, er seziert Situationen, was an kognitive »Zerteilungsübungen« (Foucault 2017, S. 372) erinnert, um diskursive Ereignisse und Teilaspekte im Detail nachzuvollziehen und zu überblicken, und begreift sie als eine geteilte Erfahrung unter anderen Muslim:innen. Er sieht sich in einem kollektiven Zusammenhang als Anderer und bildet eine »double consciousness« (Du Bois 2007, S. 8) heraus, dessen Effekte auf Selbstbild und Umgangsweisen bedeutsam sind.

Ismail As Technik der emotionalen Gefühlskontrolle hängt mit einer weiteren zusammen: Die Kunst, das Gesagte bewusst zu (über-)hören. Die sogenannte »Höraskese« (Foucault 2016, S. 418) nimmt unter den Hörtechniken, wie sie Foucault für die hellenistische Selbstkultur rekonstruiert, einen wichtigen Stellenwert ein, dazu zählt auch das gezielte, aktive und paränetische Zuhören (ebd., S. 426). Den antimuslimischen Rassismus verstehe ich ausgehend vom untersuchten Material als »akustisches Phänomen« (Morat/Ziemer 2018, S.VIII), es kann somit vielfach das Feld der *Sound Studies* berühren. Antimuslimischer Rassismus produziert Lärm in Form von rassistischer Beleidigung, Hassrede, Hetze, Parolen und alltäglichen Zurufen, sei es medial, im politischen Diskurs oder auf offener Straße, und wirkt sich akustisch auf die auditiven Wahrnehmungen von Muslim:innen aus. »Lärm ist Schall, der irgendjemanden stört, belastet, ängstigt, beunruhigt, aufregt oder nervös macht« (Geisel 2018, S. 199), wobei sich der antimuslimische Lärm einerseits willkürlich, andererseits gezielt als akustischer Reiz gegen rassifizierte Menschen richten kann und die auditive Wahrnehmung prägt. Wenn ich von *Soundscape*s des antimuslimischen Rassismus spreche, dann beziehe ich mich auf jene akustischen Ereignisse, die auf Gefühlswelten einwirken und Subjektivierungsweisen ausgestalten, sodass auch der antimuslimische Klang eben »nicht auf festgelegte Subjekt-Objektbeziehungen verweist, sondern an der Produktion dieser Beziehungen [...] grundlegend beteiligt ist« (Meißner 2023, S. 28). Das Nachdenken über antimuslimischen Lärm führt unweigerlich zu Fragen danach, wie Unterdrückungsverhältnisse im Bereich des Hörbaren hervorgebracht werden und die herrschende Ordnung nicht ausschließlich über das Sehen, Gesehen- und Nicht-Gesehen-Werden, sondern auch durch das Hören, Gehört- und Nichtgehört-Wer-

den stabilisiert wird. »Am Lärm entscheidet sich die Machtfrage: Nur wer Macht hat über andere, darf auch über ihre Ohren herrschen. [...] Wer den Lärm nicht hören will, muss das Feld räumen.« (Geisel 2018, S. 202) Oder er:sie produziert einen Gegen-Lärm, um sich zur Wehr zu setzen, und/oder sucht andere Geräusche oder gar »explizite Stille« (Lichau 2018, S. 219) auf, um sich zu schonen, sich zu erholen und einen Raum zu finden, sich zu sammeln und zu stärken. Ismail A zum Beispiel ist um ein auditives Konzentrationsvermögen bemüht, er scheint den antimuslimischen Lärm überhören zu wollen, um einer inneren Stimme Gehör zu geben. Indem er zwar in Distanz zu öffentlichen, antimuslimischen Diskursen geht, ist er zugleich darum bemüht, eine Intimität nach innen zu pflegen (Sorge um sich). Er hört sich selbst zu und wirkt auf die Gefühlswelt auditiv ein, indem er Störgeräusche ausblendet und eine alternative Selbstanrufung praktiziert, sich selbst beobachtet und ein Selbstbild entwirft, das mit vordefinierten Zielsetzungen und Bedürfnissen zusammenfällt.

Bewusstseinstecheniken dieser Art produzieren Achtsamkeiten für Diskursordnungen und ihre Regeln, um auf Subjektivierungsprozesse einzuwirken: Die Person definiert einen Standpunkt, sie verortet sich zeitlich und geografisch und kehrt den Blick von innen nach außen, sie stellt sich den Gefahren und/oder reflektiert Erlebnisse, um Lehren zu ziehen. Ismail As Fall gibt Hinweise darauf, wie Muslim:innen mit dem Gesagten und Sagbaren ent-/affizierend umgehen (können): Sie lernen, ihre Gefühlswelt zu kontrollieren, sich dem Problem in sicheren Atmosphären zu stellen, um das Gehörte zu verarbeiten und zu entscheiden, ob sie widersprechen und/oder ignorieren und/oder andere Reaktionen möglich sind. Dadurch nehmen sie Autorität über den Reiz, noch bevor eine Reaktion provoziert wird. Nicht auf jeden Reiz zu reagieren, und/oder Rituale zu praktizieren, die Gehör und Blick nach innen richten, stelle wirkmächtige Selbsttechnologien dar, die mit dem Gefühlsmanagement einhergehen.

Die Technik, in Distanz gehen zu können, hängt unmittelbar zusammen mit Überlegungen, alternative Perzeptionsmuster zu entwickeln. Ismail A pflegt ein Überlegenheitsgefühl, den Rassismus beantwortet er mit seinem Bildungsgrad und seiner Karriere. Er legt großen Wert auf bildungsbürgerliche Symbole, er (re-)konstruiert seine Biografie als Erfolgsgeschichte und ringt um eine Anerkennung durch andere — ähnliches beobachtet Sartre im Falle des Antisemitismus unter Jüdinnen und Juden, die darum bemüht seien, »von den anderen Menschen als Mensch *anerkannt* zu werden« (Sartre 2017, S. 61). Ismail A strebt einen sozialen Aufstieg an und verknüpft familiäre und religiöse Werte und Anliegen mit einem persönlichen Vorteil, das aus einem Beruf mit gesellschaftlichem Ansehen im Umgang mit bisherigen Krisen und Konflikten erwächst. Ismail A bemüht Mimikrystrategien, d.h. er affirmiert und/oder orientiert sich partiell an hegemonialen Diskursräumen, sodass die (vermeintliche) Imitation »fast, aber doch nicht ganz dasselbe« (Bhabha 2000, S. 132) darstellt. Dadurch behält er sich ein subversives Handlungspotential

vor, reichert das (vermeintlich) Nachgeahmte mit weiteren biografisch relevanten Elementen, Anliegen und Bedürfnissen an und kann Bedeutungen verschieben. Ismail A formuliert ein bestimmtes Interesse und überprüft das Umfeld auf Strukturen, Personen und Rituale, die er (teilweise) nachahmt, um Zugang zu finden bzw. sich selbst analog zu (ausgewählten) anderen zu transformieren. Er befragt die Werdung anderer nach ihrer Bedingung, um die eigene Werdung neu ausrichten zu können. Die Fähigkeit, zu imitieren, sich anzupassen und/oder auf tradierte Wissensformen zurückzugreifen, ist in diesem Fall konkret mit Techniken einer Selbstbefragung verzahnt, die für eine »Selbstkultur« (Foucault 2016, S. 160) zentral ist und Transformationsprozesse anregen will. Sie dient dazu, in Aushandlung über Werte und Interessen zu treten und Zielsetzungen für eine autobiografische Subjektwerdung zu setzen. Daran knüpfen Imaginationstechniken in Form eines »Gegenwärtig-Machen der Zukunft« (ebd., S. 574) an, sich selbst (zukünftig) anders vorstellen zu können, dazu werden Lehrsätze entwickelt, in Erinnerung gerufen und in einer »Übung des inneren Aussprechens« (ebd., S. 364) ausformuliert. Ismail A investiert in Bildung und Karriere, um seinen sozialen Status aufzuwerten. Er studiert Biografien erfolgreicher Personen und imitiert Muster, die er zu identifizieren glaubt. Er entwirft einen Lebenslauf, der die Biografie zum Schauplatz sozialer Kämpfe um Anerkennung und Aufstieg nimmt. Er nimmt die Diskursfigurationen des Rassismus zum Instrument, um eben diese zu überwinden, er sabotiert, indem er an die Regeln anknüpft: Die Rassismuserfahrung wird zu einer Befähigung umcodiert, rassifizierte Menschen lernen und identifizieren die Wissensformationen (hier im Zusammenspiel von Klasse und »Rasse«) und nehmen sich zum Schauplatz strategischer Transformationen, um gesellschaftlich teilhaben zu können, aller Widerstände zum Trotz.

Empirische Fallbesprechung

Einen Anfang finden: Standortbestimmung

»Mh (2) Wie bin ich zu dem Menschen geworden, der ich heute bin?«, wiederholt Ismail A die Frage zum Interviewbeginn. Er identifiziert äußere Faktoren, die ihn in einen kollektiven Zusammenhang stellen und in einer Gemeinschaft aufnehmen. Er unterscheidet »verschiedene Faktoren«, darunter »Familie, Freunde, Schule, (...) der Ort in dem ich aufgewachsen bin (1) Ähm (2)«. Ismail A versteht sich als Produkt vielseitiger sozialer Einflüsse, seine Subjektposition steht im gesellschaftlichen Zusammenhang und hängt mit Rollenzuweisungen (Goffman 2019) zusammen, die dazu anhalten, Interessen angesichts der Erwartungen anderer auszuhandeln. Innere und äußere Faktoren bedingen sich in der Herausbildung eines Subjekts, das sei-

ne Werdung beobachtet, befragt und transformiert. Um jene Prozesse nachzuvollziehen, unternimmt die Person einen temporalen Vergleich und befragt sich selbst: »Ähm vielleicht müsste ich erst einmal fragen (.) wer bin ich gerade?« Ismail A wechselt die Blickrichtung und entscheidet sich für eine Standortbestimmung: »Ich bin ein Mensch, der glaub ich ähm viel familiäre Werte angetragen bekommen hat ähm auch religiöse Werte (.)«, erklärt Ismail A. Er greift die zuvor erwähnten Faktoren auf, um sich im Anschluss zu positionieren. Er nennt familiäre Werte, die als moralischer Kompass verstanden werden können. Zweitens nennt Ismail A religiöse Werte, die Person ist sich göttlichen Geboten und spirituellen Praktiken gewahr, die neben weltlichen Prinzipien ausschlaggebend für »meine jetzige Persönlichkeit« sind und mit der familiären Erziehung einhergehen. Ismail A betont den Einfluss, den die Eltern auf seine biografischen Werdung nahmen (»ganz besondere ne große Rolle gespielt«). Sie seien »nicht akademisch«, er präzisiert, sie haben »keine akademische Laufbahn durchlaufen«, umso wichtiger ist ihnen die Bildungskarriere ihrer Kinder. Ismail A identifiziert sich mit den elterlichen Werten und ist darum bemüht, seine ökonomische und gesellschaftspolitische Subjektposition aufzuwerten.

Ähm, was dann auch (.) vielleicht so=n bisschen zu der Studienwahl geführt hat (.) äh, die ich dann ergriffen hab, die dann irgendwie (1) glaub ich en Kompromiss war aus dem, was ich irgendwie als so stabile (1) Möglichkeit verstanden hab irgendwie (.) sein Lebensunterhalt zu sichern und gleichzeitig aber auch (1) ähm (.) was is, was mir gefallen sollte.

Gleichzeitig ist Ismail A darum bemüht, eigene Interessen zu entwickeln und sie mit den Vorstellungen anderer auszusöhnen. Er sorgt sich um die finanzielle Sicherheit der Familie, er übernimmt Verantwortung und erfüllt Erwartungen, nicht ohne sich einen Handlungsspielraum zu sichern, daraus sei er »gewachsen«. Ismail A ist um Deutungsmacht über sein eigenes Leben bemüht. Dazu pflegt er Selbstbeziehungen, in dem er seine Werdung, sozialen Status, familiäre und religiöse Aspekte und berufliche Aufstiegsmöglichkeiten befragt. Zielstrebig verfolgt er eine akademische Laufbahn und unternimmt wohl durchdachte Schritte, um eine Karriereplanung zu sichern, sodass er familiären Erwartungen gerecht wird und Zugehörigkeit und Teilhabe stärkt, um Freiheit zu erweitern. An Techniken der Selbstbefragung schließen sich Imaginationstechniken an: Rassifizierte Menschen können, sich (zukünftig) anders sehen und alternative Selbstbilder entwerfen, die sie zu verwirklichen bemüht sind. Dazu werden Lehrsätze entwickelt und wiederholt. Ismail A formuliert ein Lebensmotto, das ihn in den Transformationsprozessen und alltäglichen Aushandlungen begleitet: »Leben und Leben lassen« — was sich hinter dem Ausdruck verbirgt und wie er den Satz in die biografische Gesamterzählung einwebt, wird im späteren Verlauf deutlich werden.

M: mh (3) ich hatte mich (.) so (.) ab der zehnten Klasse en bisschen politisch aktiv- aktiv (.) ähm (1) – ich=ich war so=n bisschen politisch aktiv. Ähm (4) in ähm (1) – insbesondere (1) muslimisch geprägten (.) ähm (.) Projekten, (1) ähm, die dafür eingestanden (.) sind, dass (.) – für=für mehr Anerkennung ähm, (1) Toleranz gegenüber Muslimen für (.) die Rechte (.) ähm, für=für gleiche Rechte eingetreten sind ähm.

Die Studienwahl führt Ismail A auch auf sein Engagement ab der zehnten Klasse zurück. Er war »en bisschen politisch aktiv- aktiv (.) ähm (1) – ich=ich war so=n bisschen politisch aktiv«. Der Satz scheint ihm nicht leicht von den Lippen zu fallen. Es fällt auf, dass das Gespräch in anderen Situationen flüssiger verläuft. Ismail A quantifiziert und bagatellisiert das Engagement (»en bisschen«), noch bevor er Details darüber teilt, worin die politischen Aktivitäten bestanden. Er wiederholt den Satz mit mehreren Unterbrechungen, er stottert und macht Pausen. Er war aktiv in »ähm (4) in ähm (1) – insbesondere (1) muslimisch geprägten (.) ähm (.) Projekten«. Er wägt ab, wie er den Kontext beschreiben soll, die Projekte seien »muslimisch geprägt« gewesen, religiöse, kulturelle und rassifizierte Positionierungen gehen darin Hand in Hand. Ismail A beugt einer Vereindeutigung des Muslimischen vor, er lässt verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten zu und antizipiert ein öffentliches Unbehagen gegenüber Muslim:innen, das ihn zur Vorsicht ermahnt, missverständliche Signale zu senden, die ein Einfallstor für den üblichen Generalverdacht bieten könnten und das Engagement disqualifizieren. Dass sich Ismail A unter der Vielzahl an Beteiligungsoptionen für »muslimisch geprägte Projekte« entschied, mag zum einen mit jenen familiären und religiösen Werten, die er zuvor für seine Persönlichkeitsentwicklung ins Feld führte, aber auch mit dem antimuslimischen Rassismus zusammenhängen. Die Person formuliert ein Bedürfnis für ein politisches Engagement, das aus einer Bandbreite an Erfahrungswerten schöpft und individuelle mit kollektiven Anliegen verknüpft. Ismail A erläutert nun die Themen, es waren Projekte »(1) ähm, die dafür eingestanden (.) sind, dass (.) – für=für mehr Anerkennung ähm, (1) Toleranz gegenüber Muslimen für (.) die Rechte (.) ähm, für=für gleiche Rechte eingetreten sind ähm (.)«. Er vermeidet Begriffe, die spezifische islamische Werte oder Anliegen benennen bzw. kann muslimische Bedürfnisse unter demokratischen Bedürfnissen subsumieren, weshalb die Spezifizierung obsolet ist und als Recht unter Gleichen eingefordert wird. Für Rechte und Toleranz einzutreten kommt einer Handlungspraxis gleich, die Unrecht korrigiert und darauf aufmerksam macht, dass die Notwendigkeit des Wandels sich daraus ergibt, dass eine Gruppe der Zugang zu Ressourcen verwehrt wird, obwohl sie ihnen zusteht. Ismail A will Zugang verschaffen und Zugang erhalten, Teilhabe und Aufstieg sind Schauplatz sozialer Ausschlüsse und Konflikte.

U:und ähm (1) – genau, und deswegen (2) kam erstma so=n bisschen dieses Feld [...] auf, weil man sich unter anderem auch vielleicht ähm (.) ne Karriere in nem (.) politischen Feld vorgestellt hat (1) und ähm (.) dann so=n bisschen der Gedanke war (2) ok, ähm, (1) was=was machen Leute, die Politik machen, was studieren die.

Ismail A bemüht Mimikrystrategien (Bhabha 2000), die das (vermeintlich) Nachgeahmte modifizieren, umdeuten und mit weiteren biografisch relevanten Aspekten anreichern, um einen Umgang mit antimuslimischem Rassismus zu finden. Er formuliert ein bestimmtes Interesse und überprüft das Umfeld auf hegemoniale Strukturen und wirkmächtige Rituale, die er teilweise nachahmt und unter eigenen Bedürfnissen erweitert und dadurch subversiv transformiert, um Zugang unter Community-Interessen zu finden. Ismail A inspiziert erfolgreiche biografische Werdegänge anderer, um aus ihnen zu lernen, etwa indem er an menschenrechtsorientierte Expertisen anknüpft und diese gezielt unter dem Aspekt der Rassismuserfahrung verarbeitet. Darin liegt das emanzipatorische Potential einer Strategie, die weit über die bloße Imitation hinausgeht. Ismail A stellt die Frage, »was=was machen Leute, die Politik machen?«. Indem er den Begriff »Leute« gegenüber einer Bezeichnung wie »Politiker:innen« bevorzugt, spielt er auf jene Prozesse an, die einige dazu befähigen, bestimmte Handlungsfelder zu betreten und auszugestalten. Das ermöglicht ihm, sich selbst in Gestalt anderer zu imaginieren und Merkmalsausprägungen zu imitieren, die ihm Zugang zu bisher verweigerten Räumen erlauben. In anderen Worten befragt er die Werdung anderer nach ihren Entstehungsbedingungen, um die eigene Werdung neu ausrichten zu können. Die eingangs formulierte Impulsfrage, wendet Ismail A insofern an, dass er seine Werdung analog zur Werdung anderer konzipiert: Er ist, weil andere sind; was andere sind, kann er sein. Indem er sich mit anderen Subjektmodalitäten befasst, lernt er Existenzmöglichkeiten kennen und bildet Interessen aus, die er verfolgt. Ismail A wird sich der Faktoren im Leben eines Menschen bewusst, die bestimmte Entwicklungen verhindern oder begünstigen. Zwar sind den transformierten Subjektivitäten gewisse Grenzen gesetzt, dennoch ringt die Person um Handlungsmöglichkeiten, ausgewählte Aspekte umzugestalten und/oder umzudeuten. Anders ausgedrückt, vergewissert die Person sich, welche Merkmalsausprägungen (un-)veränderbar sind und welche Maßnahmen notwendig erscheinen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.

Auf den ersten Blick steht die Mimikrystrategie im Widerspruch zum Leitsatz »Leben und leben lassen«, da hier Desinteresse am jeweils anderen vermutet werden könnte. Doch im Gegenteil wirft Ismail A einen bewussten Blick auf die Lebensumstände anderer, in die er sich jedoch nicht einzumischen versucht. Er nimmt die Rolle eines teilnehmenden Beobachters ein, der die Lebensentwicklungen anderer mitverfolgt und Lehren für sein eigenes Leben zieht. Demzufolge stehen beide Thesen in einem engen Verhältnis: Ismail A will sich nicht in das Leben anderer einmischen und könnte im Umkehrschluss erwarten, dass auch andere sich nicht in sei-

nes einmischen bzw. ihn nicht an seiner Selbsterfüllung hindern («Leben und Leben lassen»). Zur gleichen Zeit will er sich einmischen, indem er sich politisch engagiert und Bedingungen schafft, in denen sich Muslim:innen analog zu anderen als handlungsfähige Subjekte herausbilden; die Rettung anderer Benachteiligter kommt einer Selbstrettung gleich. Die Vermutung liegt nahe, dass Ismail As Engagement aus zwei Anliegen schöpft: Er wird moralischen Erwartungen gerecht, indem er sich engagiert. Und er kommt seinem Ziel, sozial aufzusteigen, näher. Wieder söhnt Ismail A verschiedene Anliegen miteinander aus und strebt Kompromisse an, um individuelle und kollektive Interessen in Einklang zu bringen. Eines der Projekte, in dem er aktiv war, setzte sich ein für das »Empowerment für (.) junge Muslime«. Über die Projektziele bleibt Ismail A vage («irgendwie», »glaub ich im Prinzip«), obwohl ihm das Anliegen bekannt sein sollte. Wieder schwächt er den Fall ab, sobald sich moralische Anliegen und familiäre Werte auf den Wunsch nach sozialem Aufstieg in einem Spannungsverhältnis berühren.

(.) ähm ganz viel, auch wenn das glaub ich nich so viel kommuniziert wurde (.) äh unterm Strich, (.) ähm und zum andern (1) aber auch so=n bisschen (.) dort wo=s geht ähm (1) Lobbyarbeit sag ich mal im Kleinen zu betreiben (1)

Ismail A nimmt sich nun aus der Verantwortung, indem er der Projektleitung Intransparenz nachsagt, Ziele verfolgt zu haben, die den Teilnehmenden selbst nicht offengelegt wurden. Etwas sei »nich so viel kommuniziert« worden, eigentlich ging es um Lobbyarbeit. Zum Programm gehörten, so Ismail A, Gespräche mit Politiker:innen, das wäre »so=n Geben und Nehmen« — er bemüht Bilder, in denen sich Interessen verschiedener treffen, statt sich auszuschließen. Für Ismail A sei es unvorstellbar gewesen, in Räume hoher politischer Repräsentationen einzutreten, darunter der Bundestag: »dass (.) ähm man zu solchen Räumen Zugang ähm irgendwie finden kann«. Spätestens jetzt wird deutlich, wie Ismail A das »Eintreten« für die Rechte von Muslim:innen definiert. Es geht ihm um den Zugang zu Ressourcen und darum, dass jungen Muslim:innen Türen geöffnet werden, um politisch mitzubestimmen und sozial aufzusteigen. Erstmals wird er konkret, Ismail A saß mit Politiker:innen zusammen und war an der Mitgestaltung von Kampagnen beteiligt: »dann ham wir aber auch (.) Kampagnen gefahrn und da ähm (.) war ich auch aktiv dran beteiligt (.)«. Eine Kampagne zielt darauf ab, Verhältnisse zu verändern, Ismail A nennt »bestimmte Statusrechte«, »rechtliche Anerkennung« und »harte juristische Sachen«. Er verknüpft individuelle mit kollektiven Anliegen, er setzt sich für die institutionelle Chancengleichheit von Muslim:innen ein und wertet zugleich seine eigene Subjektposition auf, indem er sich als Zielgruppe und handelnder Akteur begreift.

»Sarrazin-Debatte«: Rassifizierte Erweckungsmomente und Selbst-Politisierungen

Pff, ähm, (.) is en bisschen schwierig, (.) ich glaub ich war (.) – es – ich glaub so richtig hochgekocht is das (1), weiß nich, 2012 oder so? (.) Weißt du das? (1) Ich=ich erinner mich so ungefähr glaub ich an 2012, (.) 2012 könnte gut sein, vielleicht (.) en Jahr vorher 2011. (1) Ähm, (1) das heißt, ich war noch (.) nich so alt, war glaub ich in so dem Prozess, in dem man sich so politisiert, jetzt auch noch nich (1) ähm (.) soweit vorangeschritten, sondern das warn eher so (.) erste Schritte, die man gemacht hat glaub ich. (1) Ähm, es war irgendwie no Surprise.

Ismail A verdrängt negative Erfahrungen, er verschiebt die Aufmerksamkeit auf alternative Alltagsaspekte, die es erlauben, sich auf persönliche Ziele zu konzentrieren. Die Technik ist insofern ambivalent, dass sie dazu führen kann, Rassismuserfahrungen zu dethematisieren und/oder von sich zu abzuweisen, ohne sie zu verarbeiten. Andererseits ermöglicht sie, Affekte und Emotionen zu steuern, sodass Enttäuschung, Verzweiflung und/oder Frust keine Überhand nehmen und zu Ohnmachtsgefühlen führen. Rassifizierte Menschen können lernen, den Emotionshaushalt zu regulieren und Gefühle einzusparen, um sie zu verlagern und produktiv zu kanalisieren. Welt- und Selbstwahrnehmungen zu kontrollieren, setzt voraus, Ziele zu formulieren und alternative Entwicklungsszenen zu zeichnen, für die Perzeptionsmuster ausgerichtet, herausgearbeitet und fokussiert werden. Ismail A kombiniert demnach verschiedene selbsttechnologischer Handlungsmöglichkeiten miteinander, um sie effektiv im Alltag einzusetzen. Er signalisiert Gleichgültigkeit und/oder verzichtet darauf, ins Detail gehen, wenn es um konkrete Rassismuserfahrungen geht, diese zeitlich und gesellschaftspolitisch zu verorten. »Pff, ähm, (.) is en bisschen schwierig«, antwortet er und glaubt, es sei 2012 »so richtig hochgekocht«. Mit dem verächtlichen Laut »Pff« performt er Desinteresse und erweckt den Eindruck, als berühre ihn die Angelegenheit nicht. Die verbale Geste schafft eine Distanz zum Thema, dadurch markiert Ismail A eine Grenze zum Fall. Er wagt eine Einordnung, »ich glaub ich war (.) – es – ich glaub so richtig hochgekocht is das (1), weiß nich, 2012 oder so?«. Er unterbricht den Satz, führt nicht aus, was ihm zuvor in den Sinn kam, das persönliche »ich« weicht dem distanzierten »es«. Das Thema scheint zu persönlich, als dass er sich öffnen kann. Ismail A beginnt anders: »Es« ist neutral im Gegensatz zum »ich«, er entscheidet sich im Redefluss dagegen, über sich zu sprechen bzw. den Anfang biografisch zu skizzieren. Er wiederholt den Einstieg »ich glaub«, jedoch nicht um persönliche Andeutungen auszuführen, stattdessen teilt er seinen Eindruck über einen Vorfall mit; es sei zu einem bestimmten Zeitpunkt »so richtig hochgekocht«. Ismail bemüht das Bild einer hochkochenden Situation, bei der eine bestimmte Siedetemperatur erreicht ist. Sie symbolisiert eine Gefahr, aus der Schäden resultieren (können), eine Situation also, die ernst zu nehmen ist. Ismail A beurteilt eine politische Situation, er teilt dafür

eine allgemeine Feststellung, statt eine persönliche Anekdote einzuwerfen. Noch bevor er den Sachverhalt erläutert, hält er sich am Zeitpunkt des Vorfalles fest. Es scheint ihm wichtig zu sein, sich zeitlich zu verorten, also in die Vergangenheit zu blicken und sich ihr zu ermächtigen. Durch die zeitliche Distanz baut er zugleich eine emotionale auf. Er ist sich nicht sicher, auf welches Jahr das konkrete Ereignis fällt, auf das er zu sprechen kommen möchte. Entweder versucht er, Zeit zu schinden und/oder er weigert sich darüber zu sprechen und/oder er zögert eine Antwort bewusst hinaus. Dies könnte der Versuch sein, Kontrolle über den Gesprächsverlauf zu erlangen, das Thema geht ihm womöglich näher als er zulassen möchte. Ismail A sammelt sich wieder und fragt rhetorisch zurück: »Weißt du das?« Er wartet keine Antwort ab, er pausiert nicht, er führt die Suche nach dem genauen Zeitpunkt eigenständig fort: »Ich=ich erinnere mich so ungefähr glaub ich an 2012, (.) 2012 könnte gut sein, vielleicht (.) en Jahr vorher 2011.«

Er bewahrt weiterhin eine kühle, intellektuelle Distanz, indem er beschwichtigt und/oder sich mit anderen Themen aufhält. Die Suche nach dem passenden Jahr wirkt vorgehalten und erfüllt den Zweck, sich zunehmend von der Geschichte zu distanzieren. Ismail A bevorzugt eine kognitive Meta-Ebene unter nachdrücklicher emotionaler Distanzierung. Er hält sich mit Zahlen und Fakten auf, bevor er das konkrete Ereignis selbst schildert. »Ähm, (1) das heißt, ich war noch (.) nicht so alt«, stellt er fest. Er erinnere sich ungefähr, vermittelt jedoch den Eindruck, sich sehr gut an den Fall zu erinnern, schließlich ist er es wert, rekonstruiert und besprochen zu werden. Ismail A nimmt sich Zeit, er tastet sich langsam heran, schließlich sei etwas »so richtig hochgeköcht«. Es ist Vorsicht geboten, die Person könnte, indem ein zurückliegendes Ereignis vergegenwärtigt wird, Schaden nehmen, das versprachlichte Alltagsbild ist nicht von seinen affektiven Dimensionen zu trennen. Sich an etwas zu erinnern, kann bedeuten, Geister aus der Vergangenheit heraufzubeschwören, denen man sich zu stellen hat, dies setzt eine gewisse Vorbereitung voraus, um sich zu schützen. Dinge in Distanz zu halten, kann aus dem Interesse resultieren, sich mit unverarbeiteten Emotionen nicht befassen zu müssen. Ismail A schützt sich, indem er kognitiv Kontrolle (zurück) erlangt und die Szene in ihre Einzelteile zerlegt, um sich ein Bild zu machen. Er sei zu jenem Zeitpunkt jung gewesen, das frühere Selbstbild steht im Kontrast zum gegenwärtigen Selbstentwurf, weshalb die Person umso zielgerichteter Erinnerungen rekonstruiert, um den definierten Anker, aus dem die Realität gezeichnet wird, nicht zu verlieren. Entweder war Ismail A zu jenem Zeitpunkt nicht in der Lage, so zu reagieren, dass er aus heutigem Standpunkt zufrieden mit sich wäre, und/oder er ist daran interessiert eine Transformation in den Blick zu nehmen, die die Diskrepanz erläutert, und/oder er entzieht sich der Verantwortung bzw. dem Urteil anderer, indem er der jugendlichen Naivität im Umgang mit Krisen eine gegenwärtige Befähigung entgegenhält. Dadurch könnte Ismail A mögliche Vorwürfe vorgreifen, er hätte anders handeln können, schließlich war er unerfahren und jung. Ismail A blockiert die Meinung

anderer über sich (»leben und leben lassen«), er hält sie in weiter Ferne, um sich stattdessen nach innen zu konzentrieren. So können rassifizierte Menschen eine Selbstbeziehung herausarbeiten, die der Vergewisserung dient, vordefinierte Zielsetzungen nicht aus dem Visier zu nehmen, sich also dem Urteil anderer und damit ihrem Fremdeinfluss auf Entscheidungsprozesse und biografische Entwicklungen und Selbstbilder zu entziehen, wie sie in der Vergangenheit der Fall waren. Der Subjektivierung wird ein alternativer Anfang gelegt. Ismail A kontextualisiert das Ereignis (»antimuslimischer Rassismus«), das noch immer nicht konkretisiert wurde, in einer Zeit der Selbstveränderung (»war glaub ich in so dem Prozess, in dem man sich so politisiert«). Er abstrahiert von der eigenen Situation ab und bezieht sie auf eine verallgemeinerte Subjektposition, ein undefiniertes »man«, das das vernachlässigte bzw. im Hintergrund gehaltene »ich« substituiert und schützt. Die Standortbestimmung (»man« statt »ich«) erfüllt den Zweck, sich zeitlich in einer Gegenwart zu verorten, deren diskursives Werkzeug auf eine Vergangenheit angewandt wird, die unter Kritik steht und in Folge zu eben jenem Zweck rekonstruiert wird. Dies geht ohne Zweifel mit einer biografischen Selbstkonstruktion einher, sodass Ismail A nicht umhin kommt, sich mit einem vergangenen Selbst zu konfrontieren, sobald er das Ereignis, das er nachzeichnen möchte, thematisiert. Er blickt heute anders auf jene Zeit zurück, er sucht Antwortmöglichkeiten auf einen Fall, für den er zu vergangenem Zeitpunkt nicht vorbereitet war. Dadurch bezweckt er subtil eine Selbstentschuldigung für ein früheres Selbst und seine Umgangsweisen. Er vermeidet auch, dass zu viel von ihm erwartet wird, falls sein Umgang und sein Blick die Erwartungen anderer nicht erfüllen. Mit dem Begriff der Politisierung verweist Ismail A auf einen aktiven Prozess, eine Handlungspraxis, die ein bestimmtes Ziel verfolgt, vergleichbar mit einer Transformation. In der zeitlichen Grenzziehung ist das alte Selbst naiv und unerfahren, heute jedoch politisiert. Ismail A geht es um ein politisches Bewusstsein, das nicht gegeben, sondern prozesshaft zu verstehen ist und mit einer Haltung verbunden ist, sodass Dinge auf eine ganz bestimmte Weise und keine andere betrachtet, bewertet und behandelt werden. Spätestens jetzt wird deutlich, wie rassifizierte Menschen sich selbst zum Gegenstand einer Bewertung und Veränderung nehmen können, um andere Dinge zu bewerten und zu verändern. Um einem bestimmten Problem zu begegnen (»die Sache ist hochgeköcht«), sind sie auf eine schützende Handlungsmöglichkeit angewiesen (Selbsttechnologie), die wiederum ein bestimmtes (Problem)Bewusstsein und einen Transformationswunsch voraussetzt (»Sorge um sich«). Anders formuliert: Um bestimmte Krisen zu bewältigen, wirken sie auf eine Bewusstseinsveränderung ein, um Gefahren zu identifizieren, sie in ihre Teilaspekte aufzuspalten und ihnen durch Selbstveränderungen zu entgehen. Sie können eine Selbstbeziehung pflegen und sich angesichts einer Gefahr umformen und sich als Projekt definieren, indem sie sich ausgehend von negativen Erfahrungen als unzureichend und/oder unvorbereitet erkennen. Eine erwünschte Bewusstseinsveränderung kann nur dann initiiert werden,

wenn zuvor ein unerwünschter Zustand problematisiert wird. Die Regel ist mit einem Erweckungsmoment verknüpft, darauf laufen Ismail As zögerlich eingeworfenen biografischen Details hinaus. Er kommt nicht umhin, einen Fall in Erinnerung zu rufen, in dem er in einer bestimmten Art und Weise mit sich selbst konfrontiert war, er wird sich seiner Rassifizierung bewusst. Für Ismail A hängt sie mit der »Sarrazin-Debatte« zusammen: »Ähm, es war irgendwie no Surprise, also es war jetzt nich=es war jetzt nicht so, dass (.) ähm auf einmal in der Debatte (1) – also (1) es war jetzt ni- (1) das hat sich für mich gar nicht so neu angefühlt.« Ismail A sei über den Fall nicht überrascht gewesen, es war »irgendwie no Surprise«. Er geht (wieder) emotional in Distanz zum Geschehen und ordnet den Fall historisch ein, er war nicht neu. Indem sie die »Sarrazin-Debatte« als Symptom eines grundsätzlichen Problems (antimuslimischer Rassismus) begreift, kann die Person Überraschungen und damit Verletzungen vorbeugen. Es handelt sich für ihn um keinen Einzelfall, sondern eine Kontinuität, auch wenn das Problem für andere neu erscheinen mag. Ismail A zieht historische Linien, er verortet das Geschehen zeitlich und greift auf ein Erfahrungswissen zurück, das über die eigene lebensweltlichen Zeitkoordinaten hinausgreift. Schließlich reicht seine persönliche Politisierung nicht weit genug zurück, weshalb er sich an einem breiten Archiv an Expertisen und kollektiven Erfahrungswerten orientiert und diese mit dem eigenen Gefühl kontextualisiert (»das hat sich für mich gar nicht so neu angefühlt.«). Ismail A bewertet und ordnet ein, der Fall habe sich auch nicht wie ein »Exzess« angefühlt, »zu dem, was vorher passiert war«. Er zieht einen Vergleich zu Ereignissen, die weiter zurückliegen, selbst wenn sie für die eigene Biografie keinen unmittelbaren Bezug bilden. Die gegenwärtige Empörung im aktuellen Fall (»Sarrazin-Debatte«) verdeckt damit, dass vergleichbare »Exzesse« bereits zuvor stattfanden und das konkrete Ereignis sich nicht unbedingt als eine Besonderheit qualifiziert. Ismail A hatte das Gefühl, »was ähm (1) als Exzess irgendwie auch viel beschrieben wurde, warn dann die Sachen, (.) was dann irgendwie um (.) Eugenik ging und man dann irgendwie relativ schnell den (.) Haken geschlagen hat zu ähm (1) – zum=zum=zum Nationalsozialismus und so weiter.« Er bleibt auf der Gefühlsebene, diese kann nicht widerlegt werden. Obgleich er den analytischen Kommentar in den Vordergrund rücken will, bleibt die Stellungnahme vage und unsicher. Gleichzeitig könnte Ismail A dadurch verdecken, dass er sehr wenig über den Fall weiß und/oder er möchte Fehleinschätzungen in seinem politischen Kommentar vermeiden, etwa weil es ihn intellektuell gar nicht unbedingt interessiert oder herausfordert. Er hatte das Gefühl, dass diese Sache als »Exzess« beschrieben wurde, also zu einem gesellschaftlichen Spektakel wurde, wodurch sie aus dem strukturellen Zusammenhang gerissen wurde. Die Person stellt eine moralische Grenze fest, an der Linien des Tabus gezogen werden (»Eugenik«), die nicht überschritten werden dürfen. Der Fall wirkt dadurch ungewöhnlich, besonders und einzigartig. Sie wird einerseits in den Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus gebracht und als Relikt der Vergangenheit für aktuelle Zustände disqualifiziert,

andererseits stumft die Gesellschaft ab für all jene Diskurse und Praktiken, in denen nicht explizit biologisch argumentiert wird, die Logik jedoch ein Ventil in kulturalistischen Argumentationen findet, sodass sich der antimuslimische Rassismus in anderen Diskussionen um Kultur, Religion und Migration entlädt. Ismail A kritisiert, »aber diese ganzen anderen rassistischen Sachen, die so Lowkey warn, das war immer so (2) – darüber wurde nicht so richtig gesprochen, es wurde immer das Extremste genommen«. Ismail A blickt zurück auf Diskussionen und teilt Erfahrungen dritter Art mit (»double consciousness« nach Du Bois 2007). Es zeichnet sich eine Spannung zwischen dem eigenen Selbst und dem medialen Bild ab, das auf ihn verweist: *Das ist und ist er nicht*. Er spricht von einer »interessanten« Erfahrung, »weil ich das Gefühl hatte, ok, es wurde über mich gesprochen, (.) ähm, auch gar nicht unbedingt immer negativ, es war einfach so (.) ich bin irgendwie (.) also (1) – ich bin relevant, (1) jetzt nicht ich«. Die vorangegangenen Textstellen verweisen auf einen Prozess der De-Individualisierung. Ismail A empfindet sich als Metapher, die auf ihn Bezug nimmt und eine Relevanz schafft. Dieses Gefühl zu beschreiben, es von einer intellektuellen Distanz zu beobachten und sich in Beziehung zu den verschiedenen Figuren zu stellen, kristallisiert sich als wiederkehrende Selbsttechnik heraus. Sie erlaubt der Person, sich in eine kollektive Erfahrung einzufühlen, um Dinge handhabbar zu machen. Ismail A reflektiert: »ok, es wurde über mich gesprochen, (.) ähm, auch gar nicht unbedingt immer negativ, es war einfach so (.) ich bin irgendwie (.) also (1) – ich bin relevant, (1) jetzt nicht ich«. Dass über ihn gesprochen wurde, vermittelt ein Gefühl, unter den Worten zu liegen, die über den eigenen Kopf geführt werden. Ismail A liegt darunter, sie entstammen nicht der eigenen Zunge, andere überlagern ihn mit ihren Worten. Die Person fühlt sich übergangen, ihr wird nicht die Möglichkeit eingeräumt, für sich zu sprechen, Selbstrepräsentation wird verweigert. Ismail A benennt keinen konkreten Akteur, vielmehr illustriert er eine verdichtete, diskursive Situation, in der nicht das Gesagte Einzelner eine Rolle spielt, sondern der Zusammenschluss allen Gesagten. Als eine Ansammlung strukturierter Aussagen bilden die Worte einen Diskurs, der zugleich den Gegenstand der Debatte formt, ihn hervorbringt. Ismail A beschreibt diese Situation wertneutral, er stellt fest. Denn das Gesprochene war »nicht unbedingt immer negativ«. Offenbar ist die Bewertung sekundär, genauso wie der Inhalt der Diskussion. Im Interesse steht, dass gesprochen wurde, und zwar über ihn. »Es war einfach so«, stellt Ismail A nüchtern fest. Daran konnte er nichts ändern, dies bildet die Ausgangslage. »Ich bin irgendwie (.) also (1) – ich bin relevant«, schlussfolgert Ismail A. Er ist sich um die Beschreibung nicht sicher, er stolpert über seine Worte, pausiert und setzt noch einmal an, »also (1) – ich bin relevant«. Das bedeutet, dass andere, indem sie über ihn sprechen, ihn relevant gemacht haben, er also öffentlich existierte (Subjektivation nach Butler 2006), und dies ohne, dass er etwas dazu beitragen musste. Ismail A wurde zu einem Thema, er präzisiert, »jetzt nicht ich«. Es geht um das Bild, das über ihn abstrakt kursiert, sich aber in ihm konkret manifestiert.

Ismail A verharrt im Modus intellektueller Analyse, er seziert die Situation und begreift sie als eine geteilte unter anderen Muslim:innen. Schließlich beschreibt er einen Prozess, den auch andere durchlaufen. Er erkennt sich im kollektiven Zusammenhang als Anderer und beobachtet die Effekte auf Selbstbild und Umgangsweisen. Er stellt fest, »aber ähm (1) das war (.) – das war dann auch deshalb was, womit man sich glaub ich gerne beschäftigt hat, man hat sich irgendwie darin wiedergefunden«. Er realisiert, dass die Erfahrung, besprochen zu werden und dadurch notgedrungen zu einem relevanten Thema zu werden, dazu führen kann, dass sich Betroffene »darin« wiederfinden, und sich aus eben jenen Gründen mit dem Phänomen »gerne« beschäftigen. Ismail A geht weiter emotional in Distanz und nähert sich der Situation intellektuell, er vermeidet es, von eigenen Erfahrungen zu sprechen und teilt stattdessen eine kollektive Sicht auf die Dinge. Dadurch kann er sich womöglich dem Urteil anderer entziehen. Er macht das Thema, zum Thema gemacht zu werden, zum eigenen Thema. Die Effekte, die dies auf Betroffene hat, kritisiert er. Er redet nicht über sich, und doch wird über die Art und Weise, wie er sich dem Problem nähert, deutlich, welche persönlichen Auswirkungen es auf ihn hatte (Umwegkommunikation). Ismail A bleibt distanziert und kühl, sodass ihn nichts aus der Fassung bringen könnte. Die Technik, die eigene Gefühlswelt zu kontrollieren, wird dadurch gesichert, dass er sie mit einer analytischen Selbsttechnik verknüpft, die Situation als Dritter von außen zu beobachten, also einen Schritt zurückzutreten, sich zu betrachten, wie auch er durch andere betrachtet wird, mit dem Unterschied selbst zu bewerten. Beschäftigt zu sein, bedeutet auch Zeit dafür aufzubringen, die kostbar ist, jedenfalls in einem Leben, das wie das von Ismail A auf einen beruflichen Aufstieg, auf Erfolg und Karriere im Bildungsweg ausgerichtet ist. Inwiefern auch er sich damit beschäftigte, wird an diesem Punkt nicht deutlich, obgleich sein bereits zuvor geschildertes Engagement als eine solche Beschäftigung bewertet werden könnte, ohne dass klar wird, ob er dies rückblickend positiv oder negativ einordnet. »Man hat sich irgendwie darin wiedergefunden«, obwohl es gar nicht um einen persönlich geht. Jetzt kehrt Ismail A die Perspektive um. Zuvor wurde über ihn gesprochen, nun handelt er. Ismail A hört sich im Gesagten, er findet sich wieder darin, und tritt in einen kognitiven Aushandlungsprozess, wie darauf zu reagieren ist. Er kann das Gesagte beantworten und übertönen, oder überhören und ignorieren, diese Handlungsoptionen macht er sich bewusst. Ismail A entwirft einen Handlungsspielraum, um auf das Problem zu reagieren. Weil er Thema ist, erfüllt er die Voraussetzungen, um in den Diskurs einzusteigen. Das Bild, das Ismail A entwirft, verweist auf einen Standort, es wird »über« ihn gesprochen, er verweilt darunter, er wird von Fremddarstellungen überschattet.

Ismail As Technik der emotionalen Gefühlskontrolle hängt eng mit einer Hörtechnik zusammen, die Foucault (2016, S. 418) als »Höraskese« bezeichnet: Die Kunst, gezielt und aktiv zu hören bzw. Klänge zu überhören. Die Person entscheidet je nach Ausgangslage, wie sie auf den Diskurs reagiert und räumt die Möglichkeit

ein, Reize zu ignorieren und/oder Alternativen wahrzunehmen. Antimuslimische Hassrede, Beleidigungen oder Anrufungen verstehe ich insofern als »akustische Phänomene« (Morat/Ziemer 2018, S.VIII), die Lärm produzieren und Muslim:innen stören, sie beunruhigen, ängstigen und belasten (Geisel 2018, S. 199). Auf antimuslimischen Lärm können Muslim:innen mit Gegen-Lärm und alternativen Geräuschen antworten, oder »explizite Stille« (Lichau 2018, S. 219) aufsuchen, um sich zu schützen und so der hegemonialen Reizüberflutung zu entziehen. Ismail A scheint den Lärm dadurch zu überhören, dass er einer inneren Stimme umso deutlicher Gehör verleiht und in Distanz zum öffentlich Hörbaren geht. Er hört sich selbst zu und wirkt auf die Gefühlswelt auditiv ein, indem er Störgeräusche ausblendet und eine alternative Selbstanrufung praktiziert, sich selbst beobachtet und ein Selbstbild entwirft, das mit vordefinierten Zielsetzungen und Bedürfnissen zusammenfällt. Er nimmt sich zum Gegenstand eines Erkenntnisinteresses und zum Handlungsbereich einer Selbstsorge.

Ismail A erklärt weiter, »(1) ähm, (.) man hat sie repräsentiert gefunden, (.) also (1) das klingt total doof, (.) aber (.) einfach nur praktisch (1) – es war so (.) – auch wenn das in nem schlechten Bild war, war man jedenfalls (.) da irgendwo.« Er nutzt den Begriff der Repräsentation (»klingt total doof«) und meint damit nicht eine frei gewählte Selbstrepräsentation, sondern ein Fremdbild (»in nem schlechten Bild«). Er betrachtet es nüchtern und bleibt ruhig. Ismail A bewertet seine Aussage, er will nicht missverstanden werden. Er beschreibt einen Sachverhalt: »einfach nur praktisch, es war so«. Er macht auf einem ambivalenten Subjektivierungsprozess aufmerksam: Die Fehlrepräsentation – etwas war »in nem schlechten Bild« – produziert eine Existenzmöglichkeit, sie führt das Subjekt in den öffentlichen Diskurs ein, woraus sich wiederum Handlungsoptionen ableiten lassen. Anstatt rassifizierte Fremdbilder zu internalisieren und gegen sich selbst zu richten, macht sich Ismail A, wie die Analyse zeigt, den Konstruktionsprozess bewusst und wehrt Einflüsse auf das (Selbst-)Bewusstsein ab. Er macht sich ein Bild über das Bild-Werden: Er kann sich darin als fremd identifizieren, er sei »da irgendwo«, und das Bild zugleich abwehren, das ist er nicht. Einerseits geht er emotional in Distanz, andererseits lässt er Emotionen insofern zu, dass er sich über die Projektionen amüsieren kann:

Ähm, (2) es war dann – also ich erinner mich, wie ich mit meinen Geschwistern zusammen irgendwie abends auf der Couch saß und wir (.) wirklich mit ähm (1) Spaß an der ganzen Sache teilweise diese Talkshows geschaut haben,

amüsiert sich Ismail A rückblickend. Zum Thema gemacht zu werden, und das Geschehen aus der Distanz zu beobachten, wird zu einem Spektakel umdefiniert, das mit Amüsement verbunden ist und ein kollektives Gefühl des Zusammenhaltes schafft. Ismail A betritt einen Raum, in dem er sich im sicheren Umfeld mit anderen Menschen des Themas ermächtigt. Das gibt ihnen ein Gefühl von Kontrolle. Ismail

A konkretisiert nicht, um welche Talkshow-Formate es sich handelt (»diese Talkshows«), auch weil er davon ausgehen könnte, dass der Interviewer weiß, wovon die Rede ist. In der Interviewsituation wiederholt sich das Gefühl eines sicheren Raumes (Safer Spaces), in dem gleichermaßen die Vergangenheit zur Diskussion gestellt wird und Erfahrungen geteilt werden, ohne dass sie geleugnet werden (vgl. Keskinilic 2022). Ismail A begibt sich mit seinen Geschwistern in eine Situation, die viele als unangenehm beschreiben würden. Sie stellen sich dem Gesagten, dem sie aus der Ferne nicht direkt widersprechen können. Anders ausgedrückt, stellen sie sich dem Problem, in einer Art, die es erlaubt, es in sicherer Distanz zu beobachten um zwar einerseits darüber zu lachen, andererseits aber auch ein Wissen darüber zu generieren, was gesagt wird, um in einer anderen Situation darauf antworten zu können und/oder es zu ignorieren. Der dritte Raum, den sie in privaten Räumen einrichten, erfüllt eine heterotope Funktion (Foucault 2005), hier gelten andere Regeln, das Zentrum wird aus den Rändern perspektiviert. Rassifizierte Menschen können sich in unangenehme Situationen begeben und sich dem Problem stellen, um die eigenen Reaktionsmuster zu trainieren und sich für die Zukunft zu wappnen. Ismail A und seine Geschwister üben sich in Selbstbeherrschung, indem sie unter sicheren Vorzeichen Konfrontationen aufsuchen. Ein Bewusstsein darüber, wer man ist oder sein möchte, ist Voraussetzung dafür, Fremdbilder abzuwehren, schließlich wird das Fremdbild verglichen mit einem anderen Selbstbild. Bewusstseinstecheniken dieser Art produzieren Achtsamkeiten für Diskursordnungen und ihre Regeln, um auf Subjektivierungsprozesse einzuwirken: Die Person definiert einen Standpunkt, sie verortet sich zeitlich und geografisch und kehrt den Blick um, sie stellt sich den Gefahren und/oder reflektiert Erlebnisse, um Lehren zu ziehen (vergleichbar mit dem »Theater der Unterdrückten« nach Boal 1989). Die Person trifft eine Entscheidung, sie wird zu einer teilnehmenden Beobachterin und wählt aus einer Bandbreite an Verhaltensweisen, die nicht den Reiz (antimuslimischer Rassismus), sondern ein selbstdefiniertes Interesse zur Ausgangslage für eine Reaktion nehmen. Foucault spricht in solchen Zusammenhängen von einer Art der Gewissensprüfung: Die Person befragt sich, ihre Emotionen und Verhaltensweisen in eben jenen Situationen, in die sie sich einführt. (Was wird passieren, wenn sie der nächsten Situation ausgesetzt ist, wie wird sie sich fühlen, was wird sie tun?) Im nächsten Moment tritt die Person wieder zurück, fiktionalisiert in anderen Worten Bedrohungsszenarien und formuliert Gegenreaktionen, um sich dann wieder in eine Gegenwart zu verorten, in der die Situation nicht eingetreten ist. Die Gedankenübung stärkt das Bewusstsein und bereitet für die Zukunft vor, sollte die Person der Gefahr (wieder) ausgesetzt sein.

Ismail As anekdotische Reflexion gibt Hinweise darauf, wie Muslim:innen mit dem Gesagten und Sagbaren umgehen (können): Sie lernen, ihre Gefühlswelt zu kontrollieren, sich dem Problem in sicheren Atmosphären zu stellen, um das Gehörte zu verarbeiten und zu entscheiden, ob sie widersprechen und/oder ignorieren

und/oder andere Reaktionen möglich sind. Dadurch nehmen sie Autorität über den Reiz, noch bevor eine Reaktion provoziert wird. Nicht auf jeden Reiz zu reagieren, und/oder Rituale zu praktizieren, die Gehör und Blick nach innen richten, stellen wirkmächtige Selbsttechnologien dar, die mit dem Gefühlsmanagement einhergehen.

Ismail A gesteht ein: »und wir ham uns dann auch aufgeregt über die ganzen Sachen, die dann ähm so gesagt werden, aber (1) so (.) – wie heißt das? So=n bisschen Sensationsgeilheit und so äh hat sich da glaub ich schon auch (.) breit gemacht«. Gleichzeitig ist es ihm wichtig zu betonen, dass ihn die Situation trotzdem nicht belastete: »(2) Ähm, (2) ich muss sagen, mich hat das (1) nie so richtig persönlich getroffen, (2) äh, jedenfalls nich bewusst. (.)«. Der dritte Raum erlaubt, sich verletzlich zu zeigen und Emotionen zu teilen, die andernorts unterdrückt werden.

Ähm, (.) genau, für mich war vielleicht so diese Sarrazin (.) – und das is vielleicht, was sie besonders macht, so=n Startpunkt. (1) Einfach äh für meine Generation (.) is dann was, was nie aufgehört hat, was dann mittlerweile auch irgendwann ziemlich langweilig wurde und einem – also so diese Sensationsgeilheit, dass (2) irgendwann verflogen. (1) Ähm, (1) genau, (.) irgendwann war man diese ganze Sendungen auch nur noch leid und man war nich mehr froh ähm (.) praktisch Thema zu sein. (1) Äh, genau. (3)

Ismail A langweilt sich, er spricht von einer Monotonie, wieder distanziert er sich von den Emotionen. Er vermeidet starke Gefühlsausdrücke und analysiert intellektuell. Die Erfahrung, zu einem relevanten Thema gemacht zu werden, bedrückt ihn. Er nimmt sich die Freiheit, zu entscheiden, wann und in welcher Form er den antimuslimischen Rassismus zum Thema macht. Zwar kann er sich, wie beschrieben, über den Diskurs amüsieren, das bedeutet hingegen nicht, dass er sich in jedem Fall mit ihm befassen möchte. Die Technik in Distanz gehen zu können, hängt unmittelbar zusammen mit Überlegungen, alternative Perzeptionsmuster zu entwickeln.

Das erste Mal erinnern: Verzernte Anrufungen

Ismail A rekonstruiert eine Erinnerung an die vermeintlich erste Situation, in der er Rassismus erlebt hat: Er war auf dem Spielplatz und ein Junge forderte ihn auf, zurück in sein »Arabland« zu gehen. Ismail A amüsiert sich über den Fall, er bezeichnet den Jungen als dumm, »der hat irgendwas Falsches gesagt und ich weiß noch, wie ich mich dann darüber aufgeregt hab, dass er nich mal wusste, woher ich komme und so.« Ismail A nimmt die Beleidigung nicht ernst. Er habe sich aufgeregt, dass der Junge sein Herkunftsland nicht kannte und unter dem Begriff »Arabland« subsumierte. Das Problem scheint weniger die Beleidigung als vielmehr dessen Unkenntnis gewesen zu sein, das Ismail A umtreibt. Ihm missfällt die geo-

grafische Ignoranz. Ismail A re-individualisiert sich, indem er sich bewusst macht, wer er im Unterschied zur unzutreffenden Schablone (»Arabland«) tatsächlich ist. Dadurch kann er den herangetragenen Schimpfnamen von sich weisen, schließlich geht er in der homogenen Masse nicht auf. Den Jungen fand er »immer schon so=n bisschen dumm, deswegen war mir das en bisschen egal«. Ismail A pflegt ein Überlegenheitsgefühl, den Rassismus beantwortet er mit seinem Bildungsgrad. Er legt großen Wert auf bildungsbürgerliche Symbole, er (re-)konstruiert eine Biografie als Erfolgsgeschichte. Dafür entwirft er ein Gegenbild, von dem er sich abzugrenzen versucht. Mehrfach wiederholt er »der Junge is einfach doof«, und »wie dumm er war, das hat mich glaub ich eher so=n bisschen geärgert«. Ismail A resümiert die konfrontative Begegnung auf dem Spielplatz mit einem affizierten Körperschema: »Ähm, (4) genau, aber so richtig gejuckt hat mich das nich, was er gesagt hat, einfach weil=weil ich das Bild von ihm hatte, was ich glaub ich hatte«. Die Situation habe ihn nicht »gejuckt«, das heißt eine körperliche Reaktion bleibt aus, dem Reiz folgt keine emotionale Antwort. Obgleich Ismail A dem Problem ausgesetzt ist, kommt es zu keiner *allergischen Reaktion*, also keinem Drang, die Beleidigung zu beantworten. Ismail A steuert seine Gefühle. Auf den Rassismus, der mit psychischer Belastung und Stresssituationen (Harrell 2000; Khoury 2022) zusammenhängt, reagiert er kühl. Den Auslöser eines Juckreizes kann er zwar nicht kontrollieren, wohl aber seine Wahrnehmung über den Täter (»das Bild von ihm«) und sich selbst (nicht dumm). Die Anrufung kehrt Ismail A auf Kosten einer anderen Differenzkategorie um, die er als Werkzeug, für ein positives Selbstbild heranzieht.

Ismail A wundert sich, dass ihm der Fall so gut in Erinnerung geblieben sei. Er betont, dass ihn im Nachhinein die Angelegenheit nicht sehr beschäftigt habe: »ich würd nich sagen, dass (.) dann irgendwie mich (.) am Abend noch viel damit rumgequält hab.« Er wundert sich nichtsdestotrotz darüber, dass er die Ereignisse einbringt:

- (2) Wobei das aber auch irgendwie absurd is, dass ich mich so gut daran erinner und (.) so viele Streitigkeiten, an die kann ich mich wahrscheinlich nich erinnern, (1) ähm, (.) da vielleicht doch mehr hängengeblieben is als (1) mir bewusst is. (3)

Die Verwunderung kann ein Anzeichen dafür sein, dass das Thema ihn mehr beschäftigte, als er es wahrhaben möchte. Ismail A stellt ein Spannungsverhältnis zwischen seiner intellektuellen Distanzierung und der prägenden Erinnerung fest. Es könnte sein, dass ihn die Hartnäckigkeit der Erinnerung überrascht, obgleich er sie emotional von sich fernhielt. Die Pausen, das Stottern und die Wiederholungen geben ein eindrückliches Bild über eine Person, die die Kontrolle über Erinnerungen sucht, sie selektiert und bewusst (re-)konstruiert, sie aber nicht in jedem Fall kontrollieren kann und verunsichert zurückbleibt. Ismail A hat das Ereignis ins Unter-

bewusstsein verdrängt und ruft sie nun ab und zeigt sich verwundert. Er gesteht ein, dass es absurd sei. Die Erzählung deckt sich nicht mit dem Fall. Es kann sein, dass Ismail As Verwunderung auch daher rührt, dass er unsicher ist, ob die Strategie, zu verdrängen, funktioniert. Obgleich er darum bemüht ist, negative Erlebnisse zu verdrängen bzw. zu überschreiben, ist es ihm möglich, sie zu rekonstruieren und sich den Emotionen bewusst zu sein, und ggf. den Narben, die sie hinterließen. Eine Verdrängungsstrategie ist insofern brüchig, da nicht oder unzureichend verarbeitete Erlebnisse trotz Anstrengung reaktualisiert werden können und Wunden aufreißen. Zwar vermag sie, alternative Aufmerksamkeitsökonomien herauszubilden und das Bewusstsein auf gegenwärtige Bedürfnisse zu lenken, doch liegt die Kehrseite darin, dass sich negative Erfahrungen gegen die Person selbst richten können, sobald sie (wieder) zur Sprache kommen.

Das letzte Mal erinnern: Rassismus und Grenzregime

Pff, (.) mittlerweile is es so (1) – so=n bisschen Frust, aber auch Resignation glaub ich (.) die man empfindet, (.) also so=n bisschen so »Ja, is so.« (1) Äh, kann ich nich viel dran ändern (1) äh, man fühlt sich dann für=n kurzen Moment (.) scheiße, (.) versucht das aber auch (2) ähm (2) so=n bisschen beiseite zu legen einfach weil (3) so=n bisschen (2) – weil man auch einfach andere Sachen irgendwie (.) hat, mit denen man sich beschäftigen muss und ähm (.) dafür auch vielleicht manchmal nich die Zeit bleibt (.) und man sich auch nich die Zeit nehmen möchte, sich irgendwie mit dem dummen (.) Polizisten da rumzuschlagen. (3)

Ismail A berichtet von der letzten Rassismuserfahrung, an die er sich erinnere. Auf einer Rückreise wurde er am Flughafen einer Sprengstoff-Überprüfung und längeren Kontrollen unterzogen (Racial Profiling). Auf die Frage, wie er sich dabei fühlte, antwortet er wie bereits zuvor mit einem flüchtigen, abfälligen Geräusch: »Pff«. Die Auseinandersetzung ist ihm offenbar lästig, es scheint überflüssig zu sein, darüber zu sprechen und dem Thema mehr Aufmerksamkeit zu geben, als er bereit scheint. Er spielt den Fall herunter, die persönliche Erinnerung tritt hinter einer Kollektiverfahrung zurück: »man empfindet bisschen Frust, aber auch Resignation«. Wieder abstrahiert Ismail A vom konkreten Ereignis, um nicht über eigene Empfindungen sprechen zu müssen. Um Kontrolle über seine Gefühle zu bewahren und seine Ziele nicht aus dem Auge zu verlieren, wirft er Aussagen ein, die wie Lehrsätze fungieren. Die Person vergewissert sich ihrer selbst und sucht Standhaftigkeit. Die (Lehr-)Sätze lauten: »Ja, is so« und »Äh, kann ich nich viel dran ändern«. Rassifizierte Menschen entwickeln und formulieren Wahrheiten, die ihre Realitäten beschreiben und sie darin unterstützen, Dinge, die nicht zu ändern sind, zu akzeptieren und weiterzumachen. Der selbsttechnologischer Rückgriff macht das Unerträgliche ertragbar, auf die Gefahr hin, dass Personen gegenüber Unrechtserfahrungen abstumpfen und

sie (er)dulden. Sicherlich greift ein solcher Lehrsatz nicht in jedem Fall, Ismail A entwickelt jedenfalls eine Richtschnur, die Ereignisse danach sortiert, wann sie ignoriert werden und wann nicht. In gewissen Situationen kehrt die Person nach innen, schottet sich von einer bedrohlichen Außenwelt ab und kanalisiert Wut und Frustration in alternative Zukunftsvorstellungen, die eine Richtschnur für den weiteren Verlauf darstellen. Ismail A wählt offenbar die eigene Karriere und den beruflichen Erfolg als Vehikel, um Erfahrungen der Demütigung und Ausgrenzung zu verarbeiten.

Man versucht das aber auch (2) ähm (2) so=n bisschen beiseite zu legen einfach weil (3) so=n bisschen (2) – weil man auch einfach andere Sachen irgendwie (.) hat, mit denen man sich beschäftigen muss und ähm (.) dafür auch vielleicht manchmal nich die Zeit bleibt (.) und man sich auch nich die Zeit nehmen möchte, sich irgendwie mit dem dummen (.) Polizisten da rumzuschlagen. (3)

Ismail A verallgemeinert, er möchte nicht über sich selbst sprechen. Die Distanzierung und Abwehr schlagen sich auch im biografischen Sprechen nieder. Er wiederholt mehrfach »für n kurzen Moment«, oder »son bisschen« und wieder »son bisschen«. Er verkleinert und bagatellisiert. Man fühle sich »scheiße«, es ist keine angenehme Situation, er ist sich der Herabwürdigung bewusst. An Wiederholungen, Umschreibungen und Betonungen, aber auch an Auslassungen wird deutlich, dass Ismail A nicht leugnet, sondern verdrängt. Nicht Racial Profiling (antimuslimischer Rassismus), sondern seine Gefühlswelt (Sorge um sich) nimmt er zum Gegenstand einer Reflexion und Transformation. Wie bereits im ersten Fall (Spielplatz) setzt Ismail A auch hier auf die Herabsetzung des Gegenübers, um das beschäftigte Selbstwertgefühl wiederherzustellen. Den Polizisten, der ihn verdachtsunabhängig kontrolliert und schikaniert, bezeichnet er als »dumm«. Zweifellos bildet sich ein grundsätzliches Reaktionsmuster ab: Ismail A ist darum bemüht, den Rassismus zu bewältigen, indem er Täter:innen intellektuell herabstuft und sich seiner eigenen Intelligenz und seines Erfolges bewusst wird. Es ist bezeichnend, dass die Strategie, sich kognitiv selbst zu überhöhen, gerade in jenen Situationen greift, in denen sich die Person ohnmächtig fühlt, also dem Handeln und Denken anderer ausgeliefert ist und nichts daran ändern kann, weder auf dem Spielplatz, noch bei der Polizeikontrolle. Wenn der Körper in Gefahr ist, bleibt nur ein Bewusstsein als Möglichkeit, das sich selbst überhöht.

Zeitmanagement: »Ereignisse radikal beiseite schieben«

Ähm, (3) ja, für die Sachen, die mir sonst so wichtig sind, Freunde, Familie, (.) Uni, die Sachen, die ich irgendwie (.) – meine To-Do-Lists, (.) ähm, Sachen, die ich erledigen muss (1) wenn irgendwie (1) – genau. (.) das sind auch Sachen, für die ich

mich (.) – für die ich mir dann ganz aktiv Zeit nehme und (.) ähm (.) auch ähm (.) dann solche Ereignisse (1) ziemlich radikal mittlerweile (.) einfach beiseite lege.

Für Ismail A sind Freund:innen und Familie wichtige Referenzen. Es sind soziale Beziehungen, die er an erster Stelle nennt. Auf das Miteinander mit anderen folgt die Universität, eine ungewöhnliche Aneinanderreihung. Dem Persönlichen steht das Berufliche diametral entgegen. Die Vermutung liegt nahe, dass Freund:innen und Familie aus sozialer Erwünschtheit eingeworfen werden, es handelt sich um eine Antwort, die normative Erwartungen affirmiert, gesellig zu sein und mit anderen Menschen zusammen zu leben und mit ihnen wertvolle Lebenszeit zu verbringen. An dritter Stelle folgen die Universität und die »To-Do-Lists«. Unter den Dingen, die ihm wichtiger sind, als sich mit Rassismus zu beschäftigen, steht die Arbeit ganz vorne. Ismail A strebt einen sozialen Aufstieg an und verknüpft familiäre Anliegen mit einem persönlichen Vorteil, das aus einem Beruf mit gesellschaftlichem Ansehen im Umgang mit bisherigen Krisen und Konflikten erwächst. Im Umkehrschluss befürchtet er, dass eine zu große Auseinandersetzung mit dem Rassismus dazu führen kann, dass soziale Verpflichtungen, persönliche Bedürfnisse und Wünsche für das Leben auf der Strecke bleiben. Ismail A betreibt Zeitmanagement, er nehme sich »ganz aktiv« Zeit für jene Aspekte, das verlangt Disziplin und Willenskraft ab. Negative Ereignisse, die dem im Wege stehen, weist er entschieden zurück: Ismail A erklärt, dass er »solche Ereignisse (1) ziemlich radikal mittlerweile (.) einfach beiseite« legt. Racial Profiling, Beschimpfungen im öffentlichen Raum und rassistische Diskurse (»Sarrazin-Debatte«) scheint Ismail A unter der Bezeichnung »solche Ereignisse« zu versammeln, sie werden entbesondert und banalisiert. Dadurch baut die Person eine emotionale und kognitive Distanz zum Geschehen auf. Rassistische Vorfälle werden zu »solchen Ereignissen«, sie stehen miteinander in Verbindung, es handelt sich somit um keine isolierten Einzelfälle. Ismail A verknüpft sie und legt sie (wie Gegenstände) gedanklich an anderer Stelle ab, er schiebt sie (»ziemlich radikal«) beiseite. Das Bild der Radikalität, die in antimuslimischen Tropen der Unterwanderung und Überfremdung anklingt und prominent eingeworfen wird, bemüht Ismail A für eine strategische Gegenwehr. Die Person radikalisiert sich für eine Sorge um sich. Sie lehnt ab, Integration und Zugehörigkeit unter Beweis zu stellen und entwickelt einen selbstdefinierten Maßstab, um Kontrolle über Gefühle und Gedanken (zurück) zu erlangen. Rassifizierte Menschen, die verdinglicht werden, können so wiederum den Rassismus zum Ding erklären, das beobachtet, bewertet, selektiert, erfasst, verdrängt und umgedeutet werden kann, oder deplatziert und unbeachtet bleibt. Alternativ kehrt sich die Aufmerksamkeit auf andere Dinge, die im Vergleich wichtiger erscheinen.

Aber auch wir ham dann manchmal einfach nich (1) die Lust glaub ich immer sowas bis zum (1) letzten Wort durchzuexerzieren, so einfach weil= (.) – weil

sowas zu häufig passiert (.) ähm, weil jetzt auch der eigene Schaden, den man dadurch erlitten hat, (.) ähm, (.) zu niedrig is als dass es das wert is, so viel (.) ähm (.) Energie da reinzustecken.

Ismail A formuliert eine Nutzen-Kosten-Rechnung, indem er reflektiert, was sich lohnt und was nicht. Er bemüht eine ökonomische Perspektive auf rassistische Verhältnisse und befragt den effizienten Umgang mit einem Phänomen, das Realitäten erschafft. Umso wichtiger scheint der Blick nach innen, genauso wie mit anderen zu sprechen. Ismail A berichtet von regelmäßigen Unterhaltungen mit seiner Beziehungsperson, auch sie ist rassifiziert. Die Kommunikation ist wichtig, um sich zu beraten, nachzudenken und zu sprechen. Ismail A erklärt »also ich sprech das aus und ich glaub, mir tut es ganz gut, dann irgendwie (.) diesen einen Satz (.) der dann irgendwie von Frust und so (.) und Verletzung geprägt is irgendwie auszu- (.) auszusprechen,« doch darüber hinaus habe er keine große Lust das weiter aufzuführen, er spricht auch von »Bedürfnis«. Er hat andere Bedürfnisse im Kopf.

Ismail As Fall zeigt, wie wichtig es ist, seiner eigenen Bedürfnisse bewusst zu sein: Welcher Regel folgt die antirassistische Gegenrede, und in welchem Verhältnis steht sie zu weiteren Bedürfnissen und Zielsetzungen? Im späteren Interviewverlauf bemüht Ismail A einen kritischen Blick auf die antirassistische, aktivistische Szene. Er kritisiert, dass die Kritik um Rassismus zu einem popkulturellen Phänomen werde. Es werde erwartet, sich mit ihm zu befassen, was mit einer gewissen Reichweite belohnt werde, womit Selbstvermarktung, Opportunismus und performative Gesten einhergingen. Dem steht er kritisch gegenüber. Er möchte nicht das Thema Rassismus zum »Aushängeschild« machen und im Umkehrschluss vom Rassismus profitieren, indem die Kritik zu einer sozialen und politischen Ressource wird, um Eigeninteressen anzustreben. Ismail A geht hart ins Gericht mit Kritiker:innen, die den antimuslimischen Rassismus zum Hauptgegenstand ihrer alltäglichen Aufmerksamkeit machen. Sich mit dem Problem zu beschäftigen bedeutet für ihn, eine Entscheidung darüber getroffen zu haben, mit welchem Thema eine Person sich befasst bzw. was in anderen Worten zur Grundlage der Subjektivierung genommen wird. Der Rassismus wird, so könnte das Argument lauten, zum alleinigen Referenzpunkt eines herausgebildeten Bewusstseins, sodass andere Existenzmöglichkeiten auf der Strecke bleiben.

Ein Abschluss finden: Abwehr und Konzentration

Ismail A scheint sich andere Existenzbedingungen zu wünschen, die nicht vom Rassismus vorgegeben sind. Unter den Begriffen, die er wählt, stellen sich »Schaden«, »Wert« und »Energie« als wichtige Punkte dar. Um Schäden zu reparieren, muss Aufwand betrieben werden: Wer haftet dafür und wer nimmt die Verantwortung in Kauf? Damit zusammenhängend ist der Wert entscheidend, denn sollte er geringer

ausfallen, ist der Schaden hinnehmbar, ansonsten lautet die Konsequenz: existenzielle Gefahr. Auch die »Energie« ist ein Kostenpunkt, persönlich und/oder materiell, der aufgebracht werden muss, ein Kraftakt also, um einen Schaden zu behandeln bzw. zu korrigieren.

Ismail A erinnert sich an andere Situationen, in denen er diskriminiert wurde. Er sei sich aber nicht sicher, ob auch in diesen Fällen von Rassismus zu sprechen ist bzw. verschwendet keinen zu großen Gedanken daran, in jeder Beziehung einen rassistischen Vorfall zu vermuten. Der »Rassismusverdacht« ist schwer zu artikulieren, wenn keine Beweisgrundlage herangezogen werden kann; er ist insofern ein »subtiles, schwer nachweisbares und zu besprechendes, vor allem subjektiv empfundenes, zuweilen diffuses Phänomen« (Scharathow 2014, S. 360). Ismail A wählt das Selbstgespräch, um quälende Gedanken zu beseitigen, die ihn nicht voranbringen, weil sie nicht bewiesen werden können. »Ok, vielleicht lags nicht an (.) – an deinem Namen, (1) gab vielleicht auch andere (.) gute Leute«, spricht Ismail A sich selbst rhetorisch an, als würde er sich vom Gegenteil zu überzeugen versuchen. Er wurde bei einem Bewerbungsgespräch nicht ausgewählt, obwohl er der festen Überzeugung ist, dass sein Lebenslauf und die »Credentials« genau passten. Hier deutet sich wieder die Strategie an, den eigenen Lebenslauf zur strategischen Kategorie umzumünzen, er ist veränderbar, er kann aufgewertet werden, um sich aufzuwerten, so der zugrundeliegende Gedanke, den Ismail A zwar nicht ausspricht, nach dessen Regel er nichtsdestotrotz selbsttechnologische Transformationen anstrebt. Er investiert in Bildung und Karriere, um seinen sozialen Status aufzuwerten. Er studiert Biografien erfolgreicher Personen und imitiert Muster, die er zu identifizieren glaubt. Ismail A entwirft einen Lebenslauf, der die Biografie zum Schauplatz sozialer Kämpfe um Anerkennung und Aufstieg nimmt. Dass er in jenem Fall seinen Bemühungen zum Trotz abgelehnt wurde, sein Lebenslauf also keinen positiven Effekt hatte, führt Ismail A auf den Rassismus zurück. Es müsse im Umkehrschluss an seinem Namen gelegen haben, der Transformation sind Grenzen gesetzt. Um mit diesem Problem umzugehen, entscheidet sich Ismail A wieder dafür, den Fall zu ignorieren bzw. alternative Erkläransätze ins Feld zu führen, die das Gewissen beruhigen und das Projekt der Selbstveränderung nicht delegitimieren: womöglich seien andere Bewerber:innen besser gewesen. Es lag in anderen Worten nicht an ihm, sondern am Wettbewerb. Dadurch schenkt Ismail A dem Berufsmarkt wieder Vertrauen, das meritokratische Versprechen einzulösen und ihn für seine Mühen zu belohnen. Es entbehrt keiner Ironie, dass schlussendlich auch Ismail A den beruflichen Werdegang einer kommodifizierten Wertelogik unterordnet, die er zuvor bei jenen anklagte, die den Rassismus zum Thema ihres Lebenslaufes machten. Es sei »populär teilweise« und »cool« über Rassismus zu sprechen, er beanstandet, »dass junge Hipster [...] irgendwie alle über (.) Ismen reden und so weiter«. Ismail A bezweifelt, ob es sich um selbstbestimmte Entscheidungen handelt und vermutet, es gehe darum »en bestimmtes Standing in der Gesellschaft zu erreichen, was ich viel-

leicht von Anfang an nicht hatte«. Spätestens zum Ende des Gesprächs kehrt Ismail A die Kritik auf sich um, die Verallgemeinerungen ebnen den Weg zu einer persönlichen Selbstkritik, das »ich« tritt zögerlich in den Vordergrund, Ismail A stellt sich den Unsicherheiten und befragt sich selbst:

Ich frag mich manchmal auch, inwiefern ich (.) praktisch mir das zu Nutzen mache, dass (.) ich mit meinem Background, der dann mit solchen Sachen verbunden is, ähm, vielleicht auch (1) ähm (3) bestimmte Themen für mich beanspruchen darf, (.) ähm, (.) und beanspruchen kann, bestimmte (.) Redere- von bestimmten Rederechten Gebrauch machen kann, (1) äh, inwiefern mir das auch gefällt und inwiefern ich das auch gar nicht so sehr aus irgendwie (.) altruistischen Gründen mache, sondern einfach auch, um (3) ähm (.) – für Anerkennung. (.) glaub ich, wenn ich man das vielleicht runterbricht. (1) Fürs=fürs eigene Ego, das is glaub ich was, was äh – womit ich mich viel beschäftige.

Ismail A ist darum bemüht, angesichts der unauflösbaren Widersprüche handlungsfähig zu bleiben. Die Person nimmt die Diskursfigurationen des Rassismus zum Instrument, um eben diesen zu überwinden, sie sabotiert, indem sie an die Regeln anknüpft: Die Rassismuserfahrung wird zu einer Befähigung umcodiert, rassifizierte Menschen können lernen und die Wissensformationen identifizieren (hier im Zusammenspiel von Klasse und »Rasse«) und sich zum Schauplatz strategischer Transformationen nehmen, um gesellschaftlich teilhaben zu können, aller Widerstände zum Trotz. Ismail A glaubt, den Enttäuschungen vorbeugen zu können: »dass (2) ähm (1) ich da irgendwie auch so ne gewisse (2) harte Haut (.) ent- (.) entwickelt hab und ich mich eigentlich auch ähm (.) wenn=s nach mir ginge teilweise weniger damit beschäftigen (.) würde.« Wieder deuten sich Zweifel an (»irgendwie«, »gewisse«), er hinterfragt seine Aussage und relativiert die eigene Wahrnehmung, jedes Wort wird auf die Goldschale gelegt. Dies kann auch ein Zeichen dafür sein, dass er besonders stark auf seine Sprache und Wortwahl achtet, um Fehler zu vermeiden, die auf seine Herkunft zurückgeführt werden könnte (Fanon 1985; Sartre 2016). Er stolpert über Wörter und möchte vermeiden, missverstanden zu werden. Den eigenen Erinnerungen mit Vorsicht zu begegnen, steht im Zeichen einer Praxis, die dem Rassismus keine volle Aufmerksamkeit geben möchte. Ismail A hat eine »harte Haut (.) entwickelt«, sie soll vor äußeren Einflüssen schützen. Wenn es sich beim Rassismus um eine Struktur handelt, die Andere durchleuchtet und beobachtet, dann könnte eine harte Haut zu entwickeln bedeuten, diesen Prozess zu unterbinden: Die Person lernt aus Erfahrungen, sie webt einen Tarnanzug, zieht Lektionen und verhärtet metaphorisch die Membran, um sich den Blickregimen und damit auch der Kontrolle zu entziehen.

Die Aussage steht im Konflikt mit einer nachfolgenden, denn Ismail A bemängelt, »wenn=s nach mir ginge teilweise weniger damit beschäftigen (.) würde«. Die

»harte Haut« ist offensichtlich ein Idealbild, dem er nicht immer gerecht wird. Es gibt Dinge, die er ignorieren kann, sie perlen ab, die Haut ist hart, nicht aber undurchdringlich. Es gibt weiterhin Ereignisse, die verletzen (können). Ismail A drückt einen Wunsch aus, der sich nicht erfüllt: »Wenn=s nach mir ginge«, würde er sich weniger mit Rassismus beschäftigen. Offensichtlich liegt die Entscheidung jenseits seiner Macht, jedenfalls »teilweise«. Ismail A drückt damit aus, dass er trotz aller Versuche kein unabhängiges Subjekt ist, sich seiner Umwelt also nicht völlig entziehen kann und in Situationen gerät, die ihn strukturell betreffen. Er unterliegt nicht der Illusion, Rassismus verschwinde, wenn er nicht mehr an ihn glaube. Ismail A ist sich den Bedingungen und Konsequenzen bewusst, sie prägen den Alltag und führen dazu, dass er sich damit zu befassen hat. Trotzdem ist er sich eines gewissen Handlungsspielraums bewusst, er trainiert ihn durch verschiedene Selbsttechniken, versucht Handlungsoptionen zu erweitern und eigene Interessen zu verfolgen. Ismail A wirkt enttäuscht darüber, dass ihm das Ziel nicht immer gelingt. Er vermeidet absolute Aussagen, er würde sich »teilweise« weniger damit beschäftigen. Er bemüht vage Sprachbilder, die Auswege und alternative Deutungsmöglichkeiten zulassen.

4.1.2 Familiarisierende und ritualisierende Techniken

Leila B ist Tochter einer alleinerziehenden Mutter. Die Eltern haben sich früh getrennt. Der Vater ist kurdischer Alevite, die Mutter stammt aus einem türkisch-sunnitischen Elternhaus. Die Familie ist mehrfach umgezogen. Nachdem Leila B das Abitur abschließt, kehrt die Mutter in die Türkei zurück. Leila B ist auf sich alleine gestellt, sie sucht nach Halt und Stabilität in der Religion, die sie über die Großeltern erfährt.

Zusammenfassende Falldiskussion

Familiarisierende und ritualisierende Techniken – Religion als Schablone für die Aushandlung familiärer-biografischer Konflikte und Herausbildung alternativer Ritualisierungen

Leila B beklagt Verluste; die familiäre Situation ist ein Vehikel, um andere Krisen und Konflikte, darunter den antimuslimischen Rassismus und die fehlende religiöse Verwurzelung, zu verarbeiten. Denn Selbstverhältnisse sind zugleich Spiegelbild einer Beziehung zu Dritten, wie etwa zur Familie (Foucault 2016, S. 606). Zwar fokussiert Leila B auf Väter- und Großväterfiguren, was ein deutliches Zeichen für »Beschützerverhältnisse« (ebd., S. 606) ist, die für das Bedürfnis nach Geborgenheit und Schutz stehen, doch sie verweisen zugleich auf Aspekte kultureller und religiöser Herkunft, die Leila B zur Grundlage für eine Neuerfindung nimmt. Indi-

viduelle Bedürfnisse werden strategisch durch Umwege kommuniziert, sodass die Person in Kollektiven aufzugehen bestrebt ist, in denen sie zugleich Selbstverständnisse pflegen kann. Für die Subjektkonstitution greift Leila B auf religiöse Rituale, Routinen und Praktiken zurück. Goffman (2018, S. 116) zufolge stellt die Strategie, den Tagesablauf nach bewussten Regeln zu gestalten, eine wichtige Stigma-Bewältigungsstrategie dar; sie strukturiert den Alltag, bietet Halt und stärkt das Bewusstsein. In Situationen der Gefahr und/oder Unsicherheit vergewissert sich Leila B zugleich einer Beziehung zu anderen, die Sorge um sich ist insofern »eine gesellschaftliche Praxis« (Foucault 2016, S. 200), sie nimmt Einfluss auf emotionale Perzeptionsmuster und verschiebt die Aufmerksamkeit auf Selbsterzählungen, die Schmerz und Verlust Sinn verleihen. Islamische Religionspraktiken werden identitätsstiftend, sie hängen unmittelbar mit dem Wunsch nach einer stabilen Familienstruktur zusammen. Leila B beschreibt die (Wieder-)Entdeckung ihrer religiösen Herkunft mit intimen Gesten, die Nähe zu Gott wird in einem liebevollen Vokabular artikuliert, das zugleich den Wunsch nach Nähe zur Familie darstellt. Die krisenhafte Zeit (ohne Vater und Islam) wird im Laufe des Interviews mit einer Zeit der familiären Geborgenheit und Religiosität in Verhältnis gesetzt. Leila B nutzt religiöse Praktiken als Möglichkeiten, eine instabile Kindheit zu überwinden. Religion wird so zu einer Schablone, um private, soziale und gesellschaftliche Forderungen zum Ausdruck zu bringen und Konflikte zu verarbeiten. Der Fall zeigt, wie Religion zur Grundlage für eine neue Subjektivität genommen wird; ein Aspekt, der wesentlich für Foucaults Interesse an der politischen Spiritualität in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen ist (Lemke 1997, S. 321; Sarasin 2005, S. 195). Die Subjektivierung konstituiert sich hier narrativ, indem ein Bewusstsein für geteilte Verwurzelung (Familie/Religion) ausgebildet und gepflegt wird. Schnell wird deutlich, dass die Erzählung einer Familienkrise zur Schattengeschichte wird, die andere relevante Aspekte stellvertretend zum Ausdruck bringt: Die Scheidung der Eltern, die Umzüge und der Verlust des Vaters dienen als Vehikel um die Sehnsucht nach einer (islamischen) Identität zu formulieren, zu der sie zurückzukehren versucht. Die Familiengeschichte verleiht der religiösen Identität eine Legitimationsgrundlage und andersherum dienen religiöse Selbsttechniken dazu, familiäre Angelegenheiten zu reflektieren. Religion wird zu einer Werkstatt der Selbsttechniken, um familiäre und persönliche Bedürfnisse zu artikulieren. Wie die Untersuchung zeigt, geht es weniger um ein religiöses Weltbild als vielmehr um einen ritualisierten Möglichkeitsraum, um Wünsche und Sehnsüchte zu markieren und Zugehörigkeit zu konstruieren. Sehnsüchte, Bedürfnisse, Ängste und Zukunftsvisionen werden im Zuge religiös formulierter Subjektivierungen bearbeitet, doch wird die Technik insofern säkularisiert, dass nicht eine göttliche Figur im Zentrum steht, sondern Routinen und Handlungsweisen, die das weltliche Leben strukturieren und profane Angelegenheiten regulieren. Das bedeutet, dass etwa das Fastenritual nicht unbedingt aus einem religiösen Pflichtbewusstsein praktiziert wird, sondern eine spirituel-

le Grundlage schafft, um andere Alltagsaspekte erlebbar zu machen, darunter familiäre Verbindungen zu stärken und/oder Zugehörigkeiten auszubilden und ein Selbstbild zu konstruieren, dass Krisen überwindet und resilient wird. Anders ausgedrückt, handelt es sich weniger um eine religiöse Biografie, als um eine religionisierte, weniger um eine muslimische als eine muslimisierte Erzählung. Im Zuge dieser identitätspolitisch inspirierten Selbsttechnik werden Authentizitätsvorstellungen gepflegt, die Krisen Sinn verleihen und Freiheit erweitern, da die Person Handlungsfähigkeiten entwickelt, die sie zuvor nicht besaß. Die Selbsttechnik, in der »muslimische Selbsterzählungen« (Köklü 2017) greifen, kann als eine Form identitätspolitischer Selbstvergewisserung oder auch Selbst-Authentifizierung verstanden werden, um mit Fremdwahrnehmungen umgehen zu können. Die Person antizipiert Rassismus als »allgegenwärtig, als faktische oder befürchtete Attacke, als faktische oder befürchtete Degradierung« (Mecheril 1994, S. 69f.), sie stimmt sich mental darauf ein, abgelehnt werden zu können und reagiert aus einem alternativen Selbstbewusstsein. Einerseits wählt sie das »Outing« (Muslimin) im Umfeld, um Selbstpositionierungen zu stärken, andererseits greift sie Fremddarkierungen voraus und beugt ihren negativen Bedeutungsfolien vor, indem sie sie für sich (um)deutet. Leila B übt Techniken der Selbstbefragung und Selbsterkenntnis aus — die an die delphische Formel »gnothi se auton« (Erkenne dich selbst!) erinnern (Foucault 2016, S. 17), um handlungsfähig zu sein, wobei die Selbsterkenntnis immer auch ein Prozess der Selbstkonstruktion ist —, um im Anschluss eine direkte Konfrontation mit der Außenwelt zu suchen und sie an ihrer Wahrheit (nicht, was der Islam, sondern wer sie ist) teilhaben zu lassen. Die (selbst-)muslimisierende Selbsttechnik bestärkt sie darin, nach außen zu treten und das Wort (für sich) zu ergreifen. Im Zeichen einer religiösen Erfahrung befragt Leila B das eigene Leben nach einem Sinn, ordnet die Entwicklungen ein, bewertet Ereignisse, und nimmt sich selbst zum Gegenstand einer Beurteilung, um »sich selbst kultivieren« (ebd., S. 160) zu können. Die Selbstbefragung ist ein Teilaspekt des Selbstgesprächs. Die Person führt, wie mehrfach deutlich wird, den Dialog mit sich selbst in Form einer »Übung des inneren Aussprechens« (ebd., S. 364), das heißt sie imaginiert sich selbst als Gesprächspartnerin, die nicht nur Informationen liefert und berichtet, sondern Fragen stellt, in Frage stellt und herausfordert. Dadurch wird das Gewohnte durchbrochen, und die Person dazu angeregt, Dinge anders zu sehen. Gleichzeitig können sich auch eigene Standpunkte festigen, weil auf bestimmte Fragen selbstbewusst geantwortet wird. Es führt zur Selbstvergewisserung: »wer bin ich eigentlich, woher komme ich, so (.) wo gehör ich hin oder (.) wo (1) – wohin geht meine Reise«. Implizit unterscheidet Leila B zwischen wichtigen und unwichtigen Fragen; das heißt die Wichtigkeit erschließt sich aus einer existenziellen Notwendigkeit und fordert zur Selbstbefragung und -erkenntnis bzw. Selbst-Erfindung. Dafür spielen Erzähltechniken eine zentrale Rolle: Leila B konstruiert eine Heldinnengeschichte, in welcher der Großvater mütterlicherseits als authentisches, familiäres Vorbild imaginiert wird

und eine Lücke schließt, die sich mit dem Verlust des Vaters nach der Trennung auf-tat. Der Großvater ist insofern ein »Verhaltensvorbild« (ebd., S. 167), in dessen Beziehung sich eine andere Subjektkonstitution erst ausgestalten kann (ebd., S. 169). Die Biografiekonstruktion zeigt eindrücklich, wie eng Familiengeschichte mit Religion- und Rassismuserfahrung verzahnt sind, wie sie aufeinander verweisen und im jeweils anderen ein Ventil finden, um ein konstruiertes Selbstbild aufrechtzuerhalten und zu pflegen. Leila B bemüht eine emotionale Umwegkommunikation, gesellschaftspolitische Bedürfnisse personalisiert sie innerhalb vergangener und aktueller Familienkonflikte. So kann sie mehrere Themen gemeinsam verarbeiten; familiäre Bedürfnisse stellen zugleich gesellschaftliche dar. Familiäre Zusammenhänge wirken auf unmittelbare Verhaltensmuster gegenüber rassistischen Erfahrungen ein, so wie familiäre Aspekte im speziellen narrative Gegendiskurse prägen.

Empirische Fallbesprechung

Einem Anfang finden: Familienkrisen nachzeichnen

Leila B lächelt verlegen und sagt: »Ok. (.) Also fang ich jetzt einfach an.« Der Anfang erfordert Überwindung, Leila B bereitet sich darauf vor, einen biografischen Startpunkt zu formulieren, von dem aus sie ihr persönliches Leben zeichnen wird. Sie pausiert, lächelt wieder verlegen und wagt einen Neuversuch: »Ok, ähm, (.) boa, was mich geprägt hat in meinem Leben«. Ihr fällt es sichtlich schwer, zu sprechen, entweder weil die Einstiegsfrage sehr offen gehalten ist und/oder weil die Situation unangenehm ist, private Angelegenheiten mit einem Unbekannten zu teilen und/oder sie befürchtet, den Anforderungen nicht gerecht zu werden. Leila B überwindet eine Hürde, die Anstrengung gibt sie verbal zum Ausdruck (»boa«), das Thema ist kein einfaches. Sie sucht nach Dingen, die sie nachhaltig prägten, »also ich glaub vor allem (1) äh wie meine Kindheit verlaufen ist«. Sie wählt kein Ereignis, vielmehr eine Entwicklung über einen längeren Zeitraum, die sie in einem visuellen Bild bemüht, indem Höhen und Tiefen, positive Erlebnisse und Schicksalsschläge gleichermaßen eingeschrieben sein können. Es steht ihr frei zu wählen, worauf sie fokussiert, sie wagt direkt zu Beginn ein Urteil, das wegweisend sein wird: »ich hatte keine stabile Kindheit«. Der Kindheitsverlauf nimmt nun Form an, sie ist nicht geradlinig, sondern unterliegt Schwankungen und Krisen. Leila B wiederholt das Wort »Kindheit«, dadurch hebt sie eine vulnerable Subjektposition hervor, ein Kind ist auf den Schutz anderer angewiesen und kann sich nicht um sich selbst sorgen. Leila B wählt bewusst einen negativen Startpunkt, die Biografiekonstruktion deutet sich als eine tragische Lebensgeschichte an. Sie erklärt, »ich bin mit meiner Mutter häufig umgezogen«. Wohnortwechsel (Entwurzelung) und Mut-

ter-Tochter-Beziehungen (Abhängigkeitsverhältnis) tragen zum Gefühl einer instabilen Kindheit bei. Leila B scheint der Einstieg weniger schwer zu fallen, als sie suggerierte. Familiäre Beziehungen treten in den Vordergrund, sie werden für den Umgang mit Krisen, zu dem der antimuslimische Rassismus zählt, entscheidend sein.

Leila B führt aus: »ähm, ich bin zwar in [Stadt A] geboren, aber (.) äh wir sind (.) als ich zwei oder drei war nach [Stadt B] gezogen, weil sich meine Eltern getrennt haben«. Die Trennung der Eltern ist ein einschneidendes Erlebnis, die Mutter zieht mit ihrer Tochter fort, während der Vater im bisherigen Wohnort bleibt. Leila B zeichnet das Bild einer Familienkrise, in der sie »als (.) Kind einer alleinerziehenden Vollzeitmutter« die Hauptrolle einnimmt, um die herum andere Figuren geschnürt werden. Sie generiert Mitleid, bestimmte schmerzhaft Erfahrungen rückt sie in den Fokus, andere bleiben dadurch verdeckt. Somit verzahnt sich eine doppelte Erzählung, einerseits die Schuld der Eltern, andererseits die eigene Unschuld. Leila B wechselt zwischen verschiedenen Themen, die Beziehung zu den Eltern rahmen die Erzählungen, das Muster wiederholt sich im Interview mehrfach. Sie verstrickt sich in Anklage und romantischen Idealbildern — inwiefern das gezeichnete Bild einer Realität entspricht, ist für die Analyse sekundär. Zentral ist, wie sie die Figuren für die narrative Konstruktion ihrer Biografie ins Feld führt. Leila B gesteht ein, dass die Rolle der Mutter keine einfache war: »das ist (1) nicht immer leicht gewesen, ähm, ich erinnere mich an viele Umzüge (.)«. Leila B wiederholt die wiederholten Umzüge (»viele«), sie seien auch innerhalb der Stadt B mehrfach umgezogen, sie bemüht ein Bild der stetigen Entwurzelung, das Kind ist den Entscheidungen anderer ausgeliefert. Im Umkehrschluss drückt Leila B eine Sehnsucht nach Ankunft und familiärer Stabilität aus, einen Ort, um sich zurückziehen und sicher fühlen zu können. Leila B beklagt, kein »Familienkollektiv« gehabt zu haben: »nur wir beide«. Sie fühlt sich alleingelassen, die Mutterbeziehung ist nicht ausreichend. Leila B wünscht sich ein familiäres Netz, die Beziehungen zu anderen Familienmitgliedern nimmt an Relevanz zu.

Religiöse Schablone für Krisen und Konflikte

Leila Bs Mutter hat sich wieder verlobt, »und ähm (1) ich das erste Mal in so=ner Familiensituation gelebt habe, also auf einmal war da so=ne Vaterfigur (1)«. Leila B berichtet von einer religiösen Familie, die fünfmal am Tag betet und die Pilgerfahrt nach Mekka vollzieht. Die Stiefgeschwister lebten bei den Großeltern in einem anderen Bundesland. Im Vergleich ist die Mutter selbst nicht religiös, die neue Familie hingegen schon. Leila B markiert eine Trennlinie zwischen einer instabilen Kindheit, die auf eine Mutter zurückgeht, die sich von ihrem Mann trennte, umzog und nicht religiös ist, während die neue Familie einen strukturierten Alltag aufweist, in

dem religiöse Riten Halt geben. Leila B sympathisiert mit islamischen Ritualen, die ihr einen Anker geben könnten (»instabile Kindheit«). Leila B führt aus:

und (1) ähm (.) seine Töchter hatten (.) – äh ham Kopftuch getragen (1) und das war auch so das erste Mal, dass ich überhaupt mit Religion oder dem Islam in Berührung gekommen bin, (.) weil das früher nie irgendwie (.) Teil unserer Identität war.

Neben der Pilgerfahrt und dem fünfmaligen Gebet nimmt Leila B auch das Kopftuch der Enkelkinder als Zeichen für die Gläubigkeit. Es sei das erste Mal gewesen, dass sie damit (Religion/Islam) in Berührung kam. Es war »nie irgendwie Teil unserer Identität«. Leila B sucht nicht nach einer individuellen, sondern einer kollektiven Zugehörigkeit. Sie ahmt religiöse Praktiken ihrer Stieffamilie nach und lernt, sich durch ihre instabile Kindheitsverlauf zu navigieren. Auf vage Beschreibungen folgt erstmals eine dichte Erzählung, Leila B (re-)konstruiert eine Erinnerung:

Ich erinnere mich an eine Situation da waren wir am Hauptbahnhof (1) in [Stadt B] und ich hab dort immer so – also meine Mutter hat mir dort immer so=n Croissant geholt wo so=n Würstchen drinne @war@ (.) und ich wollte das @haben@, also ich hab danach gefragt »Darf ich das haben?« (.) und dann meinte sie »Nein« @und dann@ meint ich »Ok, warum nicht?« (.) und da meinte sie »Ja, ich kauf dir was Süßes, Süßigkeiten oder so« und ich so »Nee, ich möchte keine Süßigkeiten, @ich möchte@ dieses Croissant haben.« Und dann hab ich sie so lange genervt, weil ich nicht verstanden hab, warum (.), weil normalerweise hab ich nie (.) bestanden, wenn meine Mutter gesagt hat (.) »Nein«, weil wir kein Geld haben, weil das war so (.) – also ich wusste, dass wir nicht viel Geld haben und ich hab nie darauf bestanden, etwas zu bekommen, aber (.) ich hab gemerkt, dass irgendwas anderes dahinter steckt, (.) und dann meinte sie auf einmal »Ja, das ist (.) Schweinefleisch und wir essen kein Schweinefleisch« und das war für mich so (.) »WIE?« (.) »Was ist Schweinefleisch, warum essen wir das nicht?« Also das war so (.) ok, (1) und – genau, das waren sozusagen meine ersten Berührungspunkte mit (.) – mit so (.) – ja, (.) islamischen Werten, (.)

Leila B findet die Geschichte im Nachhinein lustig, sie würde heute anders handeln und blickt verschämt zurück, die Erinnerung erfüllt den Zweck, eine muslimische Zugehörigkeit zu markieren, die sich im weiteren Verlauf verdichten soll. Obgleich Leila B noch zuvor behauptete, mit dem Islam erst spät in Berührung gekommen zu sein (Großeltern), webt sie islamische Narrative (religiöse Diät) in die Mutter-Tochter-Beziehung ein, sodass eine muslimische Herkunft rückwirkend vereindeutigt werden kann, ihr aber zuvor nicht bewusst gewesen scheint. Das Kind vermutete den Mangel an ökonomischer Kaufkraft als Grund, weshalb die Mutter kein Croissant (Schweinefleisch) kauft und gehorcht. Es vermutet, dass »irgendwas anderes

dahinter steckt«. Leila B bemüht ein geheimnisvolles Sprachbild, etwas scheint verborgen zu sein, das sich erst im Laufe ihres Lebens offenbart (religiöse Erweckungserzählung). Die Erinnerung erfüllt den Zweck eines alternativen Initiationsritus. Nicht das Glaubensbekenntnis machte sie zur Muslimin, im Gegenteil war sie bereits Muslimin, noch bevor es ihr bewusst war, dieses Bild generiert sie. Die Regel lautete »wir essen kein Schweinefleisch«, sie bildet Zugehörigkeiten, nach denen sich die Person sehnt. Die Erzählung ist nur soweit notwendig, wie sie eine muslimische Herkunft über die Essgewohnheiten der Mutter affirmiert. Leila B identifiziert Zeichen einer kollektiven Zugehörigkeit, zu der sie zurückkehren möchte und entwirft das Bild einer gemeinschaftlichen Zukunft, in der die Mutter keinen Platz mehr findet. Leila B erklärt, »wenn=s ähm (.) Ramadan war, also (.) meine Mutter hat (1) nicht gefastet, (2) aber (.) trotzdem wollte ich immer fasten«. Der Monat Ramadan symbolisiert einen Gewohnheitsbruch. Leila B gefällt die Idee, dass das Gewöhnliche durchbrochen wird (»wenns ähm Ramadan war«), dann verändert sich der Alltag. Mit der Routine, an bestimmten Tagen zu fasten, ist sie früh mit einer religiösen Selbsttechnik konfrontiert, die den Alltag strukturiert und eine innere Rückkehr abverlangt. Leila B isst und trinkt nicht, sie betet und fastet, auch wenn die Mutter selbst der Regel nicht folgt. Obwohl die Mutter ihr andere Dinge beibrachte (Gebete und die rituelle Waschung in der Periode), war das Fasten nicht Teil der religiösen Erziehung, das stört Leila B. Die »Vollzeitmutter« scheint ihr kein religiöses Vorbild zu sein. Die Geschichte dient dazu, eine Differenzlinie zur Mutter zu ziehen, zwei Erzählungen stehen in Konflikt zueinander: eine »Vollzeitmutter«, die sich aufopfert, aber das Wesentliche (Religion) vergaß vs. eine berufstätige Mutter, die das Kind oft tagelang zuhause zurückließ und vernachlässigte. Nachdem Leila B ihr Abitur abschloss, emigrierte die Mutter in die Türkei, die Tochter blieb zurück. Leila B ist fortan auf sich alleine gestellt, sie kompensiert die mütterliche Distanz mit einer spirituellen Nähe zu Gott. An die Stelle der Mutter (fehlende Mutter-Kind-Beziehung) tritt die Religion.

Umso dichter webt Leila B religiöse Narrative in den Interviewverlauf ein und springt zwischen familiären Kontexten und islamischen Praktiken. »Ich hab nie in der Schulzeit, also in der Woche gefastet«, erklärt Leila B. Die Schulzeit markiert einen Ort des Tabus und Verbotes, hier gelten andere Regeln, sie unterwirft sich der schulischen Autorität. Sie habe nicht gefastet, »weil ich (1) tatsächlich Angst davor hatte, (.) dass mein Magen knurren wird, (.) das war der einzige Grund«. Leila B fühlt sich in der Schule fremd, sie befürchtet, dass die Fastenroutine ihr schaden kann. Assimilative Techniken sollen präventiv schützen und Zugehörigkeit sichern, Leila B orientiert sich für gewisse Zeit an christlich-säkularen Erwartungshaltungen, um dem Stigma (Islam) zu entfliehen (Goffman 2018). Die Entscheidung, nicht zu fasten, fällt mit dem Gefühl zusammen, nicht sie selbst sein zu dürfen und sich weiter von ihrer familiären Herkunft zu entfremden. Leila Bs Erinnerung steht im Kontext wiederkehrender Skandalisierungen an deutschen Schulhöfen, wonach Leh-

rer:innen vor dehydrierten Kindern warnen und eine Religion zur Zielscheibe von Verdacht nehmen, die Gesundheit von Kindern zu gefährden. Obwohl Leila B gerne fasten möchte, verzichtet sie auf das Bedürfnis; der Integrationsdiskurs reguliert die gouvernementale Selbstführung. Im Umkehrschluss identifiziert sie Handlungsspielräume, um erlernte Regeln umzukehren, sie könnte auch lauten: *Fasten, ohne dass es andere bemerken*. Sie wägt ab und sucht nach Auswegen, Leila B stellt heute fest:

hätt ich gewusst, weil (1) mein Magen (.) knurrt sehr laut, wenn ich Hunger hab, (.) hätte ich gewusst, dass (.) – also wär das kein Thema gewesen, hätte ich gewusst (.) dein Magen wird nicht knurren, niemand wird hören, dass du Hunger hast, dann hätte ich glaub ich auch ähm (.) in der Woche (.) in – wenn ich zur Schule geh gefastet.

Auslöser der Angst ist nicht der knurrende Magen, sondern die Sorge davor, gehört, das heißt, identifiziert zu werden und Benachteiligung zu erfahren. Heute hätte sie anders reagiert, sie bewertet den Fall neu und konstituiert ein Bewusstsein, das in ähnlichen Situationen alternative Verhaltensweisen praktiziert. Sie redet sich zu und stärkt das Bewusstsein (»niemand wird hören, dass du Hunger hast«). Noch bevor sie den Wandel erläutert, bekräftigt sie noch einmal die vermeintlich ausweglose Situation — »mein Magen (.) knurrt sehr laut, wenn ich Hunger hab« —, sie führt aus:

hätte ich gewusst, dass (.) – also wär das kein Thema gewesen, hätte ich gewusst (.) dein Magen wird nicht knurren, niemand wird hören, dass du Hunger hast, dann hätte ich glaub ich auch ähm (.) in der Woche (.) in – wenn ich zur Schule geh gefastet.

Dreimal wiederholt Leila B die Erkenntnis, darin klingt eine Überraschung an: die antizipierte Diskriminierung trat nicht ein, die Befürchtung war obsolet, sie hinderte sich selbst daran, zu tun, was ihr gefiel. Das Angstbild (»dass mein Magen knurren wird«) wird unterlaufen mit einer alternativen Wissensformation, die in Form einer Selbstanrede in Erinnerung gerufen wird um handlungsfähig zu sein (»dein Magen wird nicht knurren«). Leila B holt nun weiter aus und betont, dass sie nicht zum Fasten gezwungen wurde, einem möglichen Vorwurf greift sie vor, sie hebt eigene Bedürfnisse in den Vordergrund und kann sie mit familiären Kontexten positiv in Verbindung bringen, sie verknüpft islamische Riten familiär. Leila B sagt: »ich glaub, dazu gehört aber – gehören aber auch so Erinnerungen aus meiner Kindheit«. Sie schnürt ein dichtes Familiennetz, erläutert Verwandtschaftsgrade und richtet das autobiografische Sprechen danach aus. Erinnerungen aus ihrer Kindheit sollen den Wunsch, zu fasten, legitimieren. Die religiöse Praxis verbindet sie mit Gefühlen fa-

miliärer Nähe und Geborgenheit. Das ist bemerkenswert, weil Leila B die biographische Konstruktion mit dem Bild einer instabilen Kindheit eröffnete, sie scheint die Fäden neu zu ziehen und die Geschichte umzuschreiben.

Wenn=wenn Ramazan war, dann hat meine Stiefoma immer (.) zum Sahur (.) so einen schönen Frühstückstisch vorbereitet (.) und alle sind aufgestanden, ham sich dahin gesetzt (.) und (.) mich hat natürlich keiner geweckt, aber ich bin aufgewacht und war dann so aufgeregt und hab dann (.) gesehn, alle setzen sich an=nen Tisch und essen zusammen und mir hat das so gefalln und ich wollte auch immer mit essen, (.) dann bin ich immer aufgestanden und hab mitgegessen, auch wenn ich nich @gefastet@ habe, (1) weil ich das so schön fand einfach und ich (.) kann mir vorstellen, dass diese Erinnerung aus meiner Kindheit irgendwie (1) auch Grund dafür war, dass ich dann auch später (1) äh, auch wenn meine Mutter nich gefastet hat und ich die einzige war, (.) die gefastet und es all- alleine durchgezogen hat, dass ich=s trotzdem machen wollte irgendwie, ich weiß nich, (.) vielleicht weil das so (1) – so (.) positive Erinnerungen daran warn.

Leila B rekonstruiert einen familiären Stammbaum und webt positive Erinnerungen ein. Die »Stiefoma« habe zum Sahur im Monat Ramadan einen »so schönen Frühstückstisch vorbereitet«. Die Bedeutung des Ritus wird nicht aus der religiösen Praxis selbst abgeleitet, sondern durch den familiären Kontext. Zu fasten, zu beten und den Koran zu lesen wirken als familiäre Handlungen, die Verbundenheit stärkt, Leila B sucht darin Halt. Sie stellt fest, dass dieses Beisammensein etwas ist, dass sie in Deutschland nicht kannte — im Vergleich zu den Familienbesuchen in der Türkei. Sie romantisiert deshalb die Begegnungen, auch sie sei als Kind zum Sahur aufgestanden und habe mitgegessen. Die Erzählung soll den Zweck erfüllen, einer gegenwärtigen religiösen Praxis Sinn zu verleihen (»vielleicht weil das so (1) – so (.) positive Erinnerungen daran warn«).

Umwegkommunikation: Liebesbeziehungen und Verlustangst

Genau, und ähm (1) als mein Opa dann (1) gestorben is [...] und ich ähm (1) – ja, irgendwie regelmäßig (.) s- (.) en – schon gebetet hab in der Form so, (1) und gleichzeitig in dieser Beziehung war, also für mich (.) – ich wollte gar nich in diese Beziehung (1).

Die Erzählung erfährt eine unerwartete Wendung, schließlich mündet der narrative Rückgriff auf eine positive Großeltern-Enkelkind-Beziehung nun in eine unerfüllte Liebe zu einem Klassenkameraden, Leila B kontrastiert dadurch, wie die Analyse zeigt, die jeweiligen Verhältnisse um ein grundsätzliches Bedürfnis nach Geborgenheit zum Ausdruck zu bringen und ihre Verlustängste zu begründen. Sie knüpft nahtlos an mit »Genau«, würdigt das zuvor Gesagte als bedeutungsvoll und bestätigt

die Relevanz der Erinnerung für einen anschließenden Gedanken. Der Großvater verstarb im selben Jahr, in dem sie sich in einen Jungen verliebte. Leila B wirft (wieder) eine religiöse Komponente ein, sie habe »irgendwie regelmäßig schon gebetet in der Form so«. Der Einschub wirkt unpräzise und unbeholfen, Leila B scheint einem Urteil über eine mangelnde Religiosität zuvorkommen zu wollen, beide Narrative koexistieren: Sie erklärt, sie sei »gleichzeitig in dieser Beziehung«, während sie »irgendwie regelmäßig schon gebetet« habe »in der Form so«. Leila B verarbeitet einen Konflikt, in dem sich der Wunsch nach religiöser Verwurzelung und die Liebe zu einem Jungen aneinander reiben. Sie erklärt, sie »wollte gar nicht in diese Beziehung«, die Angst, verlassen zu werden und in Abhängigkeiten zu geraten, kann sie nicht abschütteln. Sie bemüht ein religiöses Narrativ, um sich vor Enttäuschungen zu schützen. Sie habe ihrem Klassenkameraden erklärt: »Ich kann dich nicht heiraten«. Leila B wiederholt den Satz entschlossen, als re-aktualisiere sie dessen Bedeutung, »weil für mich war das so (.) – das stand für mich fest, das war so @ (1)«. Leila B lacht, entweder aus Schamgefühl, über eine intime Situation zu sprechen und/oder, weil der Fall rückblickend lächerlich erscheinen könnte und/oder um den Ernst der Lage und ihren Liebeskummer zu überspielen. Sie lacht und macht eine kurze Pause, »das war so ein Prinzip (.) so ›Nee, ich kann keinen Nicht-Muslim heiraten‹«. Leila B definierte eine religiöse Regel, die handlungsleitend in Beziehung zu anderen war. Sie sabotiert die Aussicht auf eine (erste) Beziehung, indem sie dem potentiellen Verlust zuvorkommt und sich selbst trennt. Die Religion wird zur argumentativen Schablone instrumentalisiert, sie soll Trennungen zu den einen legitimieren (Freund), während sie die Nähe zu anderen (Familie) aufbaut. Das religiöse Narrativ ist identitätsstiftend und wird in Momenten der Angst abgerufen.

Leila B möchte klarstellen, dass niemand sie zu dieser Entscheidung gedrängt habe. Auch die Mutter hätte kein Problem damit gehabt, »aber für mich stand fest ›Nein, ich kann=ich kann kein (1) Nicht-Muslim heiraten‹ und deswegen wollt ich auch gar nicht mit ihm zusammenkommen, aber (1) die Gefühle ham sich trotzdem entwickelt und zusammen warn wir dann (.)«. Weder eine strenge religiöse Erziehung, noch der Druck der Eltern sind der Grund, weshalb Leila B ihren Freund abweist. Die Unsicherheit, mit sozialen Beziehungen umzugehen, drückt sie über einen Umweg aus: Der Schmerz wird über ein vermeintlich religiöses Anliegen artikuliert und so die Person entlastet, weil aus der Verantwortung gezogen. Gleichzeitig greift Leila B möglichen Rassismuserfahrungen vor, sie antizipiert, als Muslimin abgewiesen zu werden und geht präventiv in Distanz. Doch Leila B schafft es nicht, Herrin über ihre Gefühle zu werden, sie fühlt sich in »so=ner Zwickmühle«, als sie merkte, »dass ich Gefühle für ihn hab, weil (.) – also mir hat das Angst eingejagt«. Sie schwankt zwischen dem Wunsch nach einer ersten Liebesbeziehung und der Sehnsucht nach familiärer Rückkehr durch eine religiöse Verwurzelung, die identitätsstiftend wurde. Leila B übt Sabotage, indem sie die intime Annäherung erschwert, bis der potentielle Liebespartner sich zurückzieht: »und irgendwann hat er dann

auch gesagt so »Ja, also ich möchte nich zwischen dir und deiner Religion stehn«. (1)«. Er habe sie verlassen, »weil er (.) – keine Ahnung, (.) irgendjemand andern getroffen hat oder (1) – ja, irgendwann warn (.) wahrscheinlich seine Gefühle nich mehr da und er hat mich verlassen und ich hatte (2) krassen Liebeskummer«, berichtet Leila B und beklagt einen »krassen Liebeskummer«, er sei ihre erste große Liebe gewesen.

(1) @ (1) und in diesem Liebeskummer, also in diesem Moment (.) hab ich mich gesa- ge- gefragt so »Ja, hä? (.) Warum denn nich? (1) Warum könnt ich denn nich mit einem (1) Nich-Muslim (.) heiraten? Hä? Warum?« Also ich hab auf einmal und das erste Mal in meinem Leben angefangen (.) zu hinterfragen und mir Fragen zu stelln (.) warum nich, so (.) warum gibt es bestimmte (1) Vorschriften oder Regeln (1), warum kann man bestimmte Sachen machen und m- (.) so. (1) Warum is (.) etwas erlaubt und etwas nicht erlaubt und (.) dann hab ich angefangen (.) äh mich damit auseinander zu setzen.

Lachend überspielt Leila B den Verlustschmerz, sie reflektiert das Geschehen und hinterfragt das religiöse Narrativ, das sie noch zuvor als unwiderrufliche Regel einwarf. Erstmals räumt sie einen Fehler ein, die Verantwortung wird nicht auf andere externalisiert. Es ist ein einschneidendes Erlebnis, sodass Leila B »auf einmal und das erste Mal in meinem Leben« ihr Verhalten in Frage stellt und überprüft. Sie abstrahiert von der spezifischen Situation und entscheidet, religiösen Auseinandersetzungen einen größeren Stellenwert zu geben und ihren Umgang mit anderen Menschen neu zu justieren.

Und wir hatten eine deutsche Koran-Übersetzung zu Hause, (1) äh, das war bei meiner Mutter im Bücherregal und (.) pff – ja, ich wa- war dann irgendwann so »Mama, ich nehm mir das mal.« @ (.) Und hab angefangen sie zu lesen und (2) – ja, und (1) ich glaub irgendwann hat ich so=n Moment, (1) wo ich (2) – ich weiß kann gar nich beschreiben, einfach wo (1) – so=n Gefühl von (2) so (2) das Gott mich gefunden hat irgendwie, also gar nich, dass ich ihn gefunden habe, sondern dass er mich gefunden hat, (1) und ähm (1) – ja, das war=das war schon son (1) emotionales Erlebnis für mich, was mich ähm (3) – was einfach mein gesamtes Leben verändert hat eigentlich am Ende, (2) genau, und=und von da (.) fings dann auch an, also ich (.) wirklich jeden Tag hab ich mich damit beschäftigt, (2) und ähm (1) hab auch anfangen (1) – also versucht so Dinge zu lernen, (.) immer mehr zu lernen.

Bemerkenswerterweise führt der Verlustschmerz nicht dazu, dass Leila B sich der vermeintlich religiösen Vorschrift widersetzt, vielmehr verfestigt sich der Wunsch nach einem spirituellen Anker, der wegweisend ist. Die Person nimmt die islamische Herkunft zu einem identitätsstiftenden Merkmal, sodass Krisen und Konflikte mit religiösen Diskursfiguren verarbeitet und überwunden werden. Leila B zeichnet

eine seelische Errettung nach, die Subjektivierung folgt einer dritten Instanz: »so=n Gefühl von (2) so (2) das Gott mich gefunden hat irgendwie, also gar nich, dass ich ihn gefunden habe«. Die (Wieder-)Entdeckung des Islams regt einen Transformationsprozess an, der wiederum aus der Erfahrung von Verlust, Schmerz und Isolation herauswächst. Religion erfüllt eine Scharnierfunktion, um unterschiedliche Bedürfnisse miteinander auszusöhnen und die Person handlungsfähig zu machen, um Krisen zu überwinden. Leila B beginnt zu lernen, »immer mehr zu lernen«. Gott tritt symbolisch an die Stelle des Geliebten, die religiöse Beziehung steht unter dem Zeichen einer schicksalshaften, romantischen Begegnung, die mit einer Selbstentdeckung bzw. Neuerfindung des Selbst einhergeht (strategische Selbstmuslimisierung). In eben jener religiös inspirierten Selbsttechniken stellt die Selbstbefragung zum Zwecke der Selbsterkenntnis ein zentrales Element ritueller Handlungen dar: Die Person nimmt sich zum Gegenstand einer Veränderung, der Blick richtet sich fortwährend nach innen, um Subjektivierungsprozesse neu zu konfigurieren und anschließend äußeren Entwicklungen und Konfrontationen bewältigen zu können: »Ich hab einfach angefangen und hab angefangen fünfmal am Tag zu beten, (1)«, erklärt sie,

und dann (1) @hab ich@ – ich (?) einen Nachmittag einfach (.), dann hab ich mir so die Information, die ich gebraucht hab, rausge- (.) rausgesucht, (.) hab mir so=n Word-Dokument noch angelegt, (1) alle Gebete, die Reihenfolge, wie ich was machen muss, (1) hab ich glaub ein-, zweimal wirklich geprobt, so ne Probe gemacht, (.) und dann hab ich einfach angefangen, (.) ich hab gar nich groß nachgedacht, ich hab einfach angefangen und hab angefangen fünfmal am Tag zu beten, (1).

Leila B sammelt Informationen, um einen Ritus zu lernen, den sie weiter (er)probt. Sie greift auf Anleitungen zurück, um nach einer Testphase, die Handlung offiziell zu vollziehen. Aus der privaten Probe (hinter den Kulissen) erwächst eine öffentliche Praxis (Gesellschaft als Theaterbühne), sie affirmiert die Subjektwerdung unter der Zeug:innenschaft anderer (wechselseitige Rollenbeziehungen): Die Person definiert Regeln sozialer Verhältnisse um und setzt sie in einen eigens gewählten Zusammenhang, sodass die Öffentlichkeit dazu angerufen wird, sie in dieser und keiner anderen Form zu sehen, anzureden und zu behandeln. Leila B kreiert eine neue soziale Rolle (Goffman 2019), schreibt das Drehbuch um und sucht Konfrontationen, um Anerkennung zu finden. Sie zentriert eine religiöse Selbstbefragung, die gesellschaftspolitische Relevanz trägt, nach Vergangenheit und Zukunft sucht und alternative Entwicklungspfade zeichnet, um Handlungsmacht (zurück) zu erlangen. Leila B fragt (sich und andere): »Wer bin ich eigentlich, woher komme ich, so (.) wo gehör ich hin oder (.) wo (1) – wohin geht meine Reise?«. Jene Fragestellungen (»gewisse Fragen«) bezeichnet sie als »existenzielle Fragen« und unternimmt

dadurch eine Unterscheidung, die sich daran orientiert, welchen Beitrag sie leistet, um Identität auszuformen, sie aus einem vermeintlich Verborgenen auszugraben, unter gezieltem Interesse auszugestalten und ein Subjekt zu werden, das zur Handlung befähigt wird. Leila B formuliert dadurch eine identitätspolitische Ausgangssituation, um eine Existenz jenseits sozialer Stigmata und Krisen herauszubilden. Authentizitätsvorstellungen tragen dazu bei, ein Selbst, das sich nicht bewahren konnte, durch ein anderes zu substituieren, das als wahres Selbst ins Feld geführt wird, das heißt, die Person bemüht die Subjektwerdung als Erneuerung in Form einer Rückkehr zur vermeintlich verlorenen und/oder vorenthaltenden und/oder beraubten Identität. Die Frage »Wer bin ich eigentlich?« rückt Herkunft und Identität in den Blick, »Woher komme ich?« befragt die Geschichtsschreibung und »Wo gehör ich hin?« fragt nach Zugehörigkeit, aus der wiederum die Frage »Wohin geht meine Reise?« abgeleitet wird, die zukunftsgerichtet ist und eine Veränderung anstrebt zu eben jenem Selbst, das im ersten Schritt identifiziert bzw. konstruiert wird. Interessant ist, mit welcher Bedeutung Leila B die Fragen anreichert, schließlich deutet sie die Frage nach Herkunft nicht geografisch, sondern spirituell, sodass sie integrationsparadigmatische Anrufungen mit ihrem eigenen Erkenntnisinteresse unterläuft und dominanzkulturelle Autorität in Frage stellt und sich ihr entzieht, während eine göttliche Autorität und die mit ihr zusammenhängenden Rituale und Wahrheiten untermauert werden.

Leila B entscheidet sich, das Kopftuch zu tragen, »ich muss auch zugeben, so es war (.) bunt zusammengewürfelt, also ich @hatte kein@ (.) – @es hatte kein@ Hand und Fuß, es hatte keine (.) – es war nich ein Stil oder so, es war einfach @nur@ – (1) einfach nur bedeckt sein«. Die Situation ist ihr unangenehm, sie lacht über die ersten Versuche, sie folgte keinem Modetrend, insofern gibt sie zum Ausdruck, dass das Ziel, sich zu bedecken, weit wichtiger war, als dabei gut auszusehen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Leila B auch ihren Wohnort wechselt. Erst mit dem Umzug in ein neues Umfeld trägt sie das Kopftuch, so werden zwei Technologien miteinander verknüpft: *geografischer Standortwechsel und (narrative) Neuerfindung*. Beide Techniken wirken wechselseitig aufeinander ein und erweitern den Handlungsspielraum, sie initiieren einen Rückzug von Orten der Gefahr hin zu neuen Räumen, an denen die Person in anderer Form auftreten kann und einen alternativen Anfang setzt, um Geschichte umzuschreiben und Zukunft anders auszugestalten (heterotope Selbsterfindung). Leila B amüsiert sich darüber, dass ihr Kopftuch, »kein Hand und Fuß hatte«, sie ihn also noch nicht zufriedenstellend binden konnte, und zugleich spielt die Redewendung auf eine Verkörperlichung des Tuches an, sie wird, wenn richtig gebunden, zu einem Körperteil, zu einer zweiten Haut, die hypervisibel ist und die Körpererfahrung auch unter dem *weißen* Blick verändert (»epidermisches Rassenschema« nach Fanon 1985). Im antimuslimischen Rassismus vermischen sich Körperzeichen und Kleidung, sodass das Kopftuch zu einem rassifizierten Marker wird, erstmals kommt Leila B dezidiert mit dem

antimuslimischen Rassismus in Berührung, sie erfährt Ablehnung auch unter alevitischen Familienmitgliedern, das sie besonders trifft, schließlich sucht Leila B familiären Schutz, um den »instabilen Kindheitsverlauf« zu durchbrechen und neu zu justieren.

Das war dann wirklich der Punkt, wo (.) – wo auf einmal (1) äh (2) – wo ich gemerkt habe ›Ok, jetzt (.) – jetzt fühlen – fühlt sich meine Familie in ihrer (.) politischen Meinung verletzt, (1) jetzt is so (.) – jetzt hab ich=jetzt hab ich gerade en politisches Statement gemacht in den Augen meiner Familie.«

Die narrative Selbstmuslimisierung erfährt nun eine Kehrtwende, offenbar soll das Kopftuch eine familiäre Funktion erfüllen. Die Hypothese liegt nahe, dass Leila B religiöse Praktiken nutzt, um Familienbeziehungen auszuformen, Nähe und Distanz auszutarieren, auf sich aufmerksam zu machen, zu provozieren und/oder Sehnsucht nach Geborgenheit auszudrücken. Leila B gerät in eine konfrontative Auseinandersetzung mit ihrem Vater; zwar bedrückt sie dessen Ablehnung ihrer religiösen Lebenspraxis, zugleich deuten sich durch den Konflikt intime Beziehungsgeflechte aus: der Vater ist empört, aber auch besorgt, das wiederum scheint Leila B zu berühren und paradoxerweise zufriedenzustellen: Zuhause fallen Klischees, die ansonsten in der breiten Öffentlichkeit zu hören sind. Leila B wird zum Eindringling erklärt und des Verrats bezichtigt. Regelmäßig wird sie von alevitischen Familienmitgliedern beleidigt und abfällig kommentiert, »ich war Staatsfeind Nummer 1«. Der Onkel drückt seinen Frust über die Tochter seines Bruders aus, »ich weiß nich, wahrscheinlich als ob er den Teufel höchstpersönlich jetzt auf einmal in seiner Familie bewirten muss«. Auch Leila Bs Vater, dem die religiöse Entwicklung seiner Tochter missfällt, stellt sich auf ihre Seite, »und ich glaub, mein Vater hat einmal (.) richtig aufn Tisch gehaun«. Er setzt eine Grenze und schützt seine Tochter, seitdem hielten sich Familienmitglieder mit ihrem Urteil zurück.

Es ist auffallend, wie wenig Leila B über Ablehnungserfahrungen in der *weißen* Mehrheitsgesellschaft spricht, bzw. wie der antimuslimische Rassismus situativ in familiären Narrativen durchscheint und/oder sich jeweilige Erfahrungswerte überlagern, sie aufeinanderfolgend erzählt werden, oft sprunghaft und soweit verwoben, dass öffentliche und private Diskursstränge sich vermengen und die innere Erfahrung mit der äußeren in struktureller Referenz steht. Zugespitzt formuliert: Rassismuserfahrungen werden auf familienbiografische Krisen projiziert und dadurch stellvertretend verarbeitet, Familie und die deutsche Mehrheitsgesellschaft verweisen aufeinander. Das Verhältnis steht im Zeichen einer affektiven Substitutionslogik. Dies legt die Hypothese nahe: Der Konflikt mit der Familie steht sinnbildlich für die fehlende Akzeptanz in der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Beide Erzählstränge überlagern sich: Leila B kämpft mit Isolation und Verlust, fehlender Anerkennung und Bedürfnissen nach Schutz und Zugehörigkeit. Das was öffentlich

gefühl wird, wird in einem familiären Kontext ausgetragen. Öffentlich wird es von sich gewiesen, privat wird es an sich herangelassen. Damit geht eine emotional-kognitive Dis/Assoziation einher, die sich im Laufe des Interviews weiter verdichtet. Obgleich der Vater sie in Schutz nimmt, stellt auch er Leila B regelmäßig zur Rede: »Bist du=bist du Teil einer terroristischen Organisation?« (1) Er hat gefragt »Bist du Mitglied einer terroristischen Organisation?«.« Leila B ist verblüfft darüber, sie wiederholt die Frage, als stelle sie ihr ein Fremder, doch handelt es sich um den eigenen Vater. Seine Ablehnung steht der Nähe zu den Großeltern gegenüber, sie symbolisieren eine sichere Heimat, die Rückkehr zu einer quasi authentischen Identität, nach der sich Leila B sehnt. Sie verkraftet den Tod des Großvaters nicht. Leila B weint, wenn sie von ihrem Großvater spricht. Das Sprechen über die Mutter drückt Sehnsucht aus. Spricht sie über den Vater, wird sie wütend. Doch der Großvater löst Trauer aus.

Prophetengeschichte: Ritualisierte Trauer und Heilsversprechen

Leila B erinnert sich an die Beerdigung des Großvaters in der Türkei, die Begegnung mit ihre Tante hat sie zutiefst ergriffen:

Und dann hat sie gesagt, (3) ((weinend)) Shit. (11) Sie hat gesagt »Immer wenn du (.) in die Türkei gekommen bist, (1) hat dein Opa zu uns allen gesagt, (12) behandelt (.) [Name der Interviewpartnerin] wie eure eigene Tochter, (3) weil ihre Mutter is nich hier bei ihr und sie is alleine. (10) Also gebt ihr nich das Gefühl, (.) alleine zu sein und gibt ihr das Gefühl, dass sie ein Teil eurer Familie is und (.) behandelt sie so wie eure eigene Tochter«, (17) ((weinend)) und (1) dann hab ich auch angefangen zu weinen, weil mich das so (.) – weil mich das (.) so krass getroffen hat, (2) dass (1) – dass er (.) so fürsorglich war und (2) dass er sich so um mich gekümmert hat auch im Hintergrund und ich das nich mal gemerkt habe. (2) Und (.) als seine Sachen aufgeteilt wurden (1) unter=unter den Geschwistern, (1) war mein Bild das Einzige (.) von=von allen Enkeln und er hat über 20 Enkel (.) in seiner Brieftasche. (7)

In dieser Sequenz folgen mehrere Pausen und Unterbrechungen aufeinander. Leila B weint, sie holt tief Luft und flucht (»shit«). Sie versucht die Tränen zurückzuhalten, schafft es aber nicht. Sie wiederholt die Anrufung in direkter Rede. Der Großvater forderte die Familie auf, sie wie ihre eigene Tochter zu behandeln. Die Familie weiß um die Konflikte und Versäumnisse, sie verstehen das Kind als eigene Tochter, der Großvater übernimmt so eine Vaterrolle. Der Großvater habe den Satz mehrfach wiederholt (»immer wenn du in die Türkei gekommen bist«). Die Begründung: »weil ihre Mutter is nich hier bei ihr und sie is alleine.« Die Sequenz affirmiert Leila Bs biografische Rekonstruktion, sie soll womöglich die Selbstwahrnehmung, alleine

und verlassen zu sein, durch die Beobachtungen anderer stützen. Leila B macht eine zehnhundertsekündige Pause und erzählt weiter: »(10) Also gebt ihr mich das Gefühl, (.) alleine zu sein und gebt mir das Gefühl, dass sie ein Teil eurer Familie ist und (.) behandelt sie so wie eure eigene Tochter«. Inhaltlich liefert Leila B keine weiteren Informationen, der Satz ist überflüssig, insofern er das bereits Gesagte wiederholt, sodass umso mehr der Eindruck erweckt wird, dass die Geschichte eine ganz bestimmte Funktion erfüllen soll: Leila B schnürt familiäre Beziehungen mit einer religiösen Selbstwerdung immer enger zusammen, sodass sie nicht mehr aufzulösen sind. Über den Großvater kann sie eine islamische Herkunft in Anspruch nehmen und zugleich islamische Lebensverhältnisse zum Schauplatz familiärer Verbundenheit nehmen. Der Großvater tritt symbolisch an die Stelle eines (religiösen/familiären) Vorbildes und Oberhauptes, dessen Anweisungen (in Gemeinde/Familie) befolgt werden. Indem er Leila B zur Tochter erklärt, nimmt er sie in die gemeinschaftliche Struktur auf, die Szene erfüllt einen ritualisierten Zweck: *Leila B wird/ist Muslimin, sie wird/ist Tochter*. Im Zuge dessen werden familiäre Narrative religionisiert, sowie religiöse Narrative familiarisiert. Um noch weiter zu gehen, erinnert die Großvatergeschichte an eine prophetische Erzählstruktur, schließlich war Mohamed ein Waisenkind, der eine göttliche Anrufung erfährt und eine Gemeinschaft unter Gottes Autorität und Liebe bildet. Zwar zitiert Leila B keine entsprechende Hadith, doch scheint es durchaus möglich, dass auch der Großvater einer weit verbreiteten, sunnitischen Regel Nachdruck verlieh, schließlich fordert Mohamed seine Gefolgschaft mehrfach auf, sich um die Waisen zu kümmern. Die Sorge um Schutzbedürftige ist eine Sorge um die Gemeinschaft und damit Ausdruck eines religiösen Dienstes, der Großvater kann so gesehen religiösen wie familiären Verpflichtungen gleichzeitig nachkommen. Andersherum nimmt Leila B selbst eine prophetische Subjektposition ein: sie ist gezeichnet von Schicksalsschlägen und sucht Zuflucht, die Subjektivierung knüpft an eine religiöse Anrufung an, soweit, dass Leila B am letzten Schultag auf eigenen Wunsch vor die Klasse tritt und Koranverse zitiert und an ihre Schulkamerad:innen appelliert, ihrem Leben nach Schulabschluss einen Sinn zu verleihen (diese Sequenz wird an anderer Stelle im Detail rekonstruiert). Leila B unterbricht die Erzählung und weint: »(17) ((weinend)) und (1) dann hab ich auch angefangen zu weinen, weil mich das so (.) – weil mich das (.) so krass getroffen hat«. Die Geschichte wiederholt sich, sodass die (re-)konstruierte Erinnerung just im narrativen Akt die Subjektivität herausbildet und affiziert. In anderen Worten dient die Wiedergabe direkter Rede und detailreiche Fallkonstruktion dazu, die Person in ein bestimmtes zeitliches und räumliches Bewusstsein zu versetzen, sich durch die Worte anderer stellvertretend anzusprechen (dialogische Selbstanrufung in Form eines Monologs), um eine Subjektivierung einzuleiten, die sich gegenwärtig artikuliert und stabilisiert. Leila B erklärt, sie habe damals geweint (so wie sie jetzt weint), weil sie das so krass getroffen hat, (es trifft sie auch heute krass): »(2) dass (1) – dass er (.) so fürsorglich war und (2) dass er sich so um mich gekümmert hat auch im Hintergrund und ich das

nich mal gemerkt habe.« Die Person richtet den Vorwurf gegen sich selbst, Leila B wusste nicht, wie sehr ihre Lebenssituation andere berührt. Sie kann sich der Aufmerksamkeit anderer heute vergewissern, der Tod des Großvaters bildet den Höhepunkt einer (familiären und religiösen) Wiederentdeckung.

(2) dass (1) – dass er (.) so fürsorglich war und (2) dass er sich so um mich gekümmert hat auch im Hintergrund und ich das nich mal gemerkt habe. (2) Und (.) als seine Sachen aufgeteilt wurden (1) unter=unter den Geschwistern, (1) war mein Bild das Einzige (.) von=von allen Enkeln und er hat über 20 Enkel (.) in seiner Brieftasche. (7)

Den Großvater beschreibt sie als fürsorglich, die Adjektivierung artikuliert zugleich einen ethischen Anspruch im familiären Netz: Leila B fehlt die Sorge umeinander, umso stärker wirkt der Wunsch zur Selbst-Kollektivierung, um mit einer Herkunft und Identität zu verschmelzen, von der sie sich isoliert fühlt. Leila B macht auf eine Fotografie in der Brieftasche ihres Großvaters aufmerksam: »mein Bild das Einzige (.) von=von allen Enkeln und er hat über 20 Enkel«. Sie fühlt sich auserwählt unter Vielen, den ihr zugesprochenen Platz nimmt sie an. Um wen es sich unter den anderen neunzehn Enkelkindern handelt, und wie sich Leila Bs Beziehung zu ihnen entwickelt, rückt in den Hintergrund und wird nicht thematisiert, die numerischen Verhältnisse beschränken sich auf jene Indizes, die ihren familiären Wert hervorheben und nachweisen, dass sie geliebt wird. Die Großvater-Enkelkind-Geschichte steht unter dem Zeichen einer Trauererfahrung: Leila B weint um den Großvater genauso wie um sich, die Trauer um andere wird zum Schauplatz einer Trauer um den eigenen Schmerz und Verlust. Leila B sehnt sich nach einer familiären Errettung, andere Krisen und Konflikt finden in ihren Beziehungen zu anderen Familienmitgliedern ein Ventil, um stellvertretend artikuliert zu werden, sie sind miteinander insoweit verschmolzen, dass das eine im anderen anklingt und Hinweise auf selbsttechnologische Strategien gibt, die in beide Richtungen funktionieren — wie die (Re-)Konstruktion an Erinnerungen mit dem (antimuslimischen) Rassismus noch deutlich machen werden.

Das erste Mal erinnern: Familien- und Rassismuserfahrungen verweben

»Aalso (1) klar, ich hab auch (.) negative Erfahrungen gemacht oder – (.) ne?«, gesteht Leila B ein, als sie auf erste bewusste Rassismuserfahrungen angesprochen wird, auch wenn sie im Laufe des Interviews mehrfach kritisiert, dass sich viele zu sehr mit dem Thema befassen und negative Erlebnisse die Sozialen Medien bestimmen würden. »Also wir [Freund:innen und sie] wurden [...] mal (1) aus nem fahrenden Auto (1) äh (.) mit Pizza beworfen, (2) und die Blicke und das ignoriert werden an der Kasse, ja, (.) so, das kenn ich auch, (1) aber (2) es=es=es=es war nie so ähm

(1) das Dominierende in meinem Alltag«. Leila B weist den Rassismus thematisch zurück, sie will sich nicht mit ihm befassen, auch wenn seine Tragweite über Umwege in Familienerzählung eingeschrieben bleibt. »Also das is nur ne Einschätzung von mir, es kann auch geraten sein, (.) oder einfach nur (1) ne falsche Interpretation meinerseits«, relativiert sie negative Ereignisse in ihrer Vergangenheit. Leila B tastet sich heran und befragt ihre Gefühlswelt, um ein Urteil zu treffen, das andere leugnen könnten. »Es kann auch geraten sein«, sagt sie und lässt die Möglichkeit offen, sich zu irren, als wolle sie den (antimuslimischen) Rassismus nicht wahrhaben oder den Abwehrstrategien ihres sozialen Umfeldes zuvorkommen, die ihre Erfahrungen in Frage stellen (könnten). Leila B will sich schützen und hinterfragt deshalb ihre eigene Wahrnehmung. Sie blickt zurück in die Vergangenheit um einen bewussten Moment in Erinnerung zu rufen, an dem selbst sie nicht mehr zweifeln kann. Die Person durchschreitet die zeitlichen Grenzen auf Spurensuche, richtet die Aufmerksamkeit auf einschneidende Ereignisse, durchforstet die Erinnerungslandschaft und selektiert, um Aspekte so zu rekonstruieren, dass sie aus dem gegenwärtigen Sprechen, Denken und Fühlen Sinn ergeben. Leila B erinnert nicht (unbedingt), was tatsächlich war (dies entzieht sich unserem Wissen), sondern sie rekonstruiert, was aus heutigem Standpunkt bedeutungsträchtig ist und/oder werden soll, um sich narrativ zu subjektivieren. Dass die erste Rassismuserfahrung mit einer Vater-Tochter-Geschichte zusammenfällt, braucht deshalb nicht zu verwundern. Im Gegenteil bestätigt die Sequenz die bereits erläuterte Hypothese einer Umwegkommunikation, in der rassifiziertes Erfahrungswissen mit familiären Zusammenhängen verschmolzen sind und aufeinander verweisen, im jeweils anderen ein Ventil finden und symbolische Referenzen für eine Sehnsucht nach Rückkehr, Stabilität und Schutz darstellen: »Aber (1) ich war mit meinem Vater (1) in=nem Möbelgeschäft«, beginnt Leila B zu erzählen, nicht der rassistische Vorfall, sondern das familiäre Beisammensein bildet den Ausgangspunkt der Geschichte. Obwohl der Vater erst später — Leila B ist bereits Studentin — eine zunehmende Rolle im Alltagsleben spielt (sie lebten bisher getrennt und sahen sich nicht), wird die erste bewusste Rassismuserfahrung auf eben jene Zeit datiert. Das ist durchaus anzuzweifeln, fügt sich nichtsdestotrotz in ein narratives Muster, denn auch diese Erzählung dient einem bestimmten biografischen Zweck. »Und ähm @ (.) das war (.) noch relativ am Anfang, wo ich Kopftuch getragen habe, (1)«, ergänzt Leila B. Sie fügt nach und nach weitere Details ein und kuratiert die Erinnerung. Es geht ihr um das Kopftuch, einerseits um eine spezifische Rassismuserfahrung zu rekonstruieren, andererseits um die Beziehung zum Vater zu reflektieren, der das Kopftuch ablehnt. Indem Leila B das Geschehnis rekonstruiert, kann sie Subjektivierungen angesichts ihrer Rassifizierung als auch Familiarisierung herausbilden; das rassifizierte und familiäre Subjekt fallen zusammen.

Und ich bin gerade die Rolltreppe runtergekommen und mein Vater war noch ganz oben, er war (.) no- er war nich bei mir, (1) und dann war dort ein Mann, (.) und er hat mich gesehn und er is stehn geblieben und ich hab in seinem Blick einfach puren Hass (1) und pure Aggression gesehn und mich hat (.) – also ich hab so Angst bekommen, weil er is stehn geblieben und er sah so aus, als ob er auf (.) – als ob er (.) auf mich zukommen will und mich (1) so mi- mir Gewalt antun will.

Leila B beschreibt die Situation minutiös und detailliert, sie pausiert, beobachtet und rekonstruiert eine angespannte Atmosphäre, sie durchläuft eine Kette an Ereignissen schrittweise ab, vergegenwärtigt sich einer Konfrontation und versetzt sich zurück, mit dem Unterschied heute aus dritter Position (zurück) zu beobachten, einzuordnen und zu verstehen. Die Person rekonstruiert und seziert analytisch in sequenzielle Abfolgen. Sie wirkt als Biografin, die erzählt, analysiert und Bedeutung generiert. Dadurch gewinnt sie rückblickend Handlungshoheit und kann den Blick zurückwerfen in eine Vergangenheit, die bedroht (biografische Re-/Konstruktion als Akt des Zurück-Blickens und Deutens). Leila B kontrolliert die Erzählung, sie selektiert und wählt aus, sie nutzt eine narrative Folie für eine biografische Selbstpositionierung, die sich in die Gesamterzählung einfügt. Leila B vergewissert sich ihres Standortes im Verhältnis zu jenen der anderen, um das Gefühl einer Unsicherheit zu artikulieren, die in körperlicher Distanz spürbar ist und Gewalt antizipiert. Ausschlaggebend ist hier der Moment, gesehen zu werden (»er hat mich gesehn«), das als Indiz für eine Gefahr ins Zentrum gerückt wird. Die Person findet sich im Blick eines Gegenübers und wird sich dessen Bedeutung bewusst (»in seinem Blick einfach puren Hass (1) und pure Aggression«). Leila B problematisiert weniger den Akt des Sehens als vielmehr die Bedeutung, die das Gesehen-Werden für sie trägt. Schließlich sieht auch sie zurück, jedoch aus einer anderen Blickposition heraus, Leila B rekonstruiert eine Vulnerabilität, hier stehen sich Ungleiche gegenüber, die Differenzkategorien muss Leila B nicht konkretisieren, die narrative Struktur und affektiven Bilder sollen keinen Zweifel daran lassen, dass es um ein Machtgefälle geht, hier begegnen sich zwei Personen nicht auf Augenhöhe. Es ist die vorangegangene Sequenz, die der Geschichte ihren Sinn verleiht, Leila B sprach über das Kopftuch (»noch relativ am Anfang, wo ich Kopftuch getragen habe«), die familiären und religiösen Geschichten will sie mit einer rassifizierten zusammenbringen. »Er hat mich gesehen«, stellt Leila B fest, und spielt auf das Kopftuch und ihren Körper an, sie nimmt sich zum Gegenstand der Wahrnehmung eines anderen — »Erkenntnis in der dritten Person« (Fanon 1985, S. 80) —, was dieser in Leila B sieht, wird in dessen Blick deutlich. Indem die betrachtete Person »einfach puren Hass« im Blick des Betrachtenden spürt, erkennt sie sich als »Hass-Objekt« (»object of hate«), die Affektbilder zirkulieren zwischen den Körpern, kleben an ihnen (»sticky relation between signs«) und markieren Zugehörigkeiten (Ahmed 2004b, S. 117). Leila B hebt die Begriffe »Mann«, »Blick« und »Hass« sprachlich hervor, sie betont sie und schnürt sie

zusammen, sie verweisen aufeinander: »Hass« repräsentiert »Mann« und »Blick«, so wie »Blick« und »Mann« in enger Beziehung zu den jeweils anderen Begriffen stehen, sie fügen sich zum Bild einer unabwendbaren Gefahr, der die Person ausgeliefert scheint.

Leila B ergänzt: »und pure Aggression«. Sie wiederholt das bereits zuvor eingeworfene Adjektiv mit einem neuen Substantiv, das das Bild vervollständigen soll: Der Blick bestand aus »purem Hass« und »purer Aggression«. Einerseits wirken die Begriffe wie Synonyme, andererseits kann Hass für einen Gefühlszustand stehen, während Aggression die Option einer Handlung in den Blick rücken kann. Die Person stellt subtil die Frage nach einer affektiven Konsequenz: *Bleibt es bei dem Blick (»Hass«) oder wird es zu einem körperlichen Angriff (»Aggression«) kommen?* Sie konkretisiert die Sorge und kehrt das Hass-Bild auf den potentiellen Täter um, er wird gesehen: »und er sah so aus, als ob er auf (.) – als ob er (.) auf mich zukommen will und mich (1) so mi- mir Gewalt antun will (.)«. Der rekonstruktive Blick wechselt auf die Gefühlswelt der Erzählerin, die bisher die Rolle einer teilnehmenden Beobachterin einnahm. Leila B sagt: »und mich hat (.) – also ich hab so Angst bekommen«. Es herrscht eine Dialektik der Blicke: Der Blick des Täters zwingt das Opfer zur »ständigen Wachsamkeit« (Goffman 2018, S. 114), zu einem hypersensiblen Gegen-Blick. Die Person scannt das Umfeld ab, wird sich des Gesehen-Werdens bewusst und kehrt den Blick um, sodass Gefahren antizipiert werden und die innere Gefühlswelt befragt wird. Der Dreiklang »Mann-Blick-Hass« steht für die Prognose einer Gewalterfahrung, Leila B antizipiert den Rassismus, der sich bereits in Gefühlen der Angst artikuliert. Sie knüpft an ein subjektives und kollektives Erfahrungswissen an, sie lernt, in welchen Situationen Vorsicht geboten ist und wendet die Regel in vergleichbaren Fällen an. Rassismuserfahrungen sind negative Lernerfahrungen, aus denen Lehrsätze formuliert und Handlungsstrategien abgeleitet werden. Leila B beobachtet weiter, sie sorgt sich um ihre körperliche Unversehrtheit und webt beistehende Figuren in die Szene ein:

Und äh bei ihm, er war in Begleitung von noch einem Mann und einer Frau, ich schätz mal das war seine Mutter, weil die war ein bisschen älter und der andere (.) vielleicht sein Bruder, (.) und die haben ihn genommen, (.) die ham mich aber nich angesehen, (.) aber ich glaub, die ham verstanden, (1) warum er da steht, (1) so was der Grund is (.) und haben (.) ihn mitgezerrt und war so (.) komm mit so, also (1) so=n – versucht ihn mitzuzern auf die Rolltreppe und er hat aber nich den Blick von mir abgewendet und mich so – also ne? Mich weiter so angestarrt und ich hatte (.)

Leila B führt den Rückblick minutiös fort, indem sie weitere Akteure im Geschehen verortet. So bekommt die Erzählung den Charakter eines gerichtlichen Protokolls. Sie erwähnt einen weiteren Mann (»vielleicht sein Bruder«) und eine Frau, und geht

davon aus, dass es sich um die Mutter des Besagten handelte (»weil die war en bisschen älter«). Auffallend ist, wie Leila B auf familiäre Zuordnungen zurückgreift, sie spezifizieren soziale Verhältnisse und laufen darauf hinaus, familiäre Diskurse mit rassifizierten zu vermengen. Leila B rekonstruiert eine Familienaufstellung, der Familie des Täters steht ihre Familie gegenüber. Leila B ist einerseits Teil der Geschichte, andererseits tritt sie als außenstehende Regisseurin in Erscheinung, die die soziale Bühne ausarbeitet und Szenen schreibt: »Und die haben ihn genommen, (.) die ham mich aber nich angesehen, (.) aber ich glaub, die ham verstanden, (1) warum er da steht«. Mutter, Sohn und Bruder verbindet ein geteiltes Wissen (»purer Hass«, »pure Aggression«) darüber, was der erblickte Gegenstand (Leila B) bedeutet (»die ham verstanden, (1) warum er da steht«). Um einen Konflikt zu vermeiden, halten sie den potentiellen Täter zurück, auch sie scheinen Gewalt zu antizipieren. Der Grund, darauf möchte Leila B wohl mit der Geschichte hinaus, ist das Kopftuch, umso klarer wird nun die Rolle des Vaters als potentieller Zeuge des Geschehens. Beide Protagonisten, Leila B und der Mann, blicken sich weiter an, während Mutter und Bruder eingreifen und den Täter »mitzerren«, die Konfrontation scheint sich nur schwer aufzulösen, der Mann wendet den Blick nicht ab, das Sehen geht in ein Starren über und verstärkt die Angst. Die Person wird fixiert, sodass sie dem Blick nicht entweichen kann, das Gesehen-Werden bzw. Angestarrt-Werden manifestiert sich in der Unfähigkeit des Gesehenen, sich zu bewegen und sich aus dem Blickregime zu befreien, die Person ist gefangen: »ich konnt mich auch gar nich bewegen, ich hatte richtig Schiss (.) und ich hatte auch Sorge, dass mein Vater das jetzt ja nich mitbekommt«. Leila B hat Angst, Gewalt zu erleben und sorgt sich zugleich um die Reaktion des Vaters. Die Angst, antimuslimischen Rassismus zu erfahren, steht im Zusammenhang mit einem Sorgeverhältnis, genauer noch, sich um sich und Andere zu sorgen. Leila B befürchtet ein weiteres Problem, das sich aus der Rassismuserfahrung ableiten könnte, schließlich ist auch der Vater gegen das Kopftuch, das hier zum Auslöser der Konfrontation ins Zentrum gerückt wird. Das Thema ist sensibel, mehrfach musste Leila B bereits das Kopftuch und ihre religiöse Praxis verteidigen. Es waren zum Teil säkulare und kulturelle Argumente — zu denen implizit wahrscheinlich auch eigene und kollektive Unterdrückungserfahrungen mit hinzuzählen könnten —, die den Vater dazu veranlassten, dem Kopftuch der Tochter kritisch gegenüber zu stehen: das Kopftuch und islamische Lebenspraktiken bewertet er als rückständig, antidemokratisch und gefährlich, schließlich rückte er die Tochter in islamistische Nähe und befürchtete, sie an terroristische Bewegungen zu verlieren, ausschließlich deshalb, weil sie Kopftuch trägt. Hier reichen sich zwei antimuslimische Diskurse die Hand, die Ablehnung durch den Vater geht mit der Ablehnung durch den *weißen* Täter einher. Während Mutter und Bruder versuchen, den Mann von der Tat abzuhalten, versucht Leila Bs Vater, sie vom Kopftuch fernzuhalten. Erstere zerren den Mann vom Objekt (Leila B/Kopftuch) fort, so wie der Vater (quasi) an Leila Bs Kopftuch zerrt und damit an ihre eigene Person. In beiden

Fällen wird Leila B nicht als Individuum erkannt, ihre Bedürfnisse zählen nicht. Sie hat sich dem Willen anderer unterzuordnen und wird bewertet.

weil (.) grad sowieso alles (1) äh (.) nich (1) so – ne? Harmonisch, mein Kopftuch is sowieso voll das Thema, wenn=er jetzt auch noch mitbekommt, dass mir Gefahr drohen könnte, weil ich ein Kopftuch, dann is vorbei dacht ich, dann (.) – dann wird der mir sofort sagen »So, du ziehst das jetzt aus, (.) hier wird gar nich mehr weiter diskutiert« (.) und ich war so froh, dass er das nich mitbekommen hat (1) und da hat ich auch – also ich hatte krasse Angst, (1) ich glaub das war so das erste, das allererste Mal, und ich hatte – also ich hab=s so empfunden – ich hatte das Gefühl es lag daran, (.) weil ich ein Kopftuch getragen hab. (1)

Leila B drückt ihre Angst aus, es war das »allererste Mal«, dass sie einer solchen Situation ausgesetzt war, sie führt es auf das Kopftuch zurück. Durch die Schilderung der Rassismuserfahrung kann sie zugleich die familiären Beziehungen austarieren: »mein Kopftuch is sowieso voll das Thema«. Das Umfeld beansprucht Deutungshoheit und Autorität über ihren Körper, ihren Glauben und ihre Lebensweise, wie sie sich zu kleiden hat, wo und wie sie sich öffentlich zu bewegen hat und woran sie glaubt. Das Kopftuch wird aus der Sphäre der religiösen Selbstbestimmung entzogen und zum politischen Anliegen der Öffentlichkeit definiert. Dass nicht nur die weiße Mehrheitsgesellschaft, sondern auch der eigene Familienkontext ihre religiöse Praxis ablehnt, führt dazu, dass es keine private Ausflucht gibt, der anderen Frauen mit Kopftuch sonst üblicherweise in der religiösen Kernfamilie zur Verfügung steht. Leila B vermisst einen familiären Safer Space, die Geschichte affirmiert die Sehnsucht nach einem Ort für Rückzug, Erholung und Geborgenheit, um Kraft zu sammeln, anerkannt zu werden und sich umeinander zu sorgen. Die Geschichte zeigt eindrücklich, welchen Einfluss antimuslimische Narrative auf familiäre Beziehungen haben und wie rassifizierte Diskurse sich mit weiteren Biografieaspekten verweben und zur Folie für alltägliche Umgangsweisen werden, wie die nachfolgende Rekonstruktion über die letzte erinnerte Rassismuserfahrung deutlich macht.

Die letzte Mal erinnern: Leugnen und Abwehren

Boa, (.) ich weiß gar nich mehr, ich (.) pff (.) – wahrscheinlich irgendwie (.) e- irgendwo an der Kasse im Supermarkt, (.) dass ich einfach nich – dass es kein Hallo gibt und kein Tschüss, (.) aber ich weiß nich, also das is wahrscheinlich so das (.) – das letzte Mal, aber ich kann grad nich genau sagen, (1) einen bestimmten, weil es (.) passiert häufiger, also deswegen, ich kann nich sagen s- so, (2) an dem Tag so und so, (.) I genau.

Leila B fällt es schwer, sich an die letzte Erfahrung mit dem antimuslimischen Rassismus zu erinnern bzw. ein konkretes Ereignis aus jüngster Vergangenheit zu re-

konstruieren. Das ist bezeichnend, weil im Vergleich der erste Fall sich deutlich einprägte bzw. detailliert kontextualisiert wurde, dafür bedurfte sie keiner längeren Überlegung, sie verankerte sich im Gedächtnis und erfüllte einen wichtigen Zweck in der biografischen Selbsterzählung, bei der es um Familie, Sicherheit und Halt geht, um die religiöse Praxis und persönliche Selbsterfüllung, und akzeptiert zu werden, wie man ist. Die erste Erinnerung, eine gewisse Ur-Szene mit dem antimuslimischen Rassismus, symbolisiert einen tiefen Einschnitt und steht für Gefahr und Gewalt, aber auch für das Bedürfnis nach Schutz und Akzeptanz sowohl in der Mehrheitsgesellschaft als auch in der engeren Familie. Die Erzählung ist wichtiger Bestandteil für die Subjektkonstitution, wohingegen andere Ereignisse in den Hintergrund rücken, nicht weil es keine vergleichbar bedrohlichen Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus gegeben hätte, im Gegenteil werden sie als alltäglich banalisiert und entbesondert. Die gezielte Auswahl und Verbesonderung eines rassistischen Vorfalls aus der Vergangenheit ist dabei durchaus Veränderungen ausgesetzt. Es ist denkbar, dass andere Ereignisse im Laufe des Lebens in den Vordergrund gerückt werden, sie werden danach ausgewählt und bewertet, welche Rolle sie für das Selbst im Hier und Jetzt spielen.

Auf die Frage, wie sie mit Rassismuserfahrungen umgeht, nutzt Leila B den Ausdruck: »mahkeme duvarı gibi« (Türkisch für »wie eine Gerichtsmauer«), so beschreiben Freunde ihre nüchterne und desinteressierte Haltung. Leila B beschreibt das Gefühl als »gleichgültig und so gefühllos«. Sie entzieht sich dem Reiz, kühlt Wut und/oder Anpassung ab und reguliert ihren Emotionshaushalt. Leila B ist darum bemüht, mit negativen Emotionen zu ringen, sie ersetzt Wut und Angst durch Gleichgültigkeit und Gefühlskälte, die wiederum auf die Subjektivierung einwirken. Leila B erklärt, wenn sich jemand nicht für sie interessiere, tue sie es ihnen gleich. Wird sie nicht begrüßt oder verabschiedet, imitiere sie das Verhalten und läge jenes »pissige Gesicht« auf, das auch ihr begegnet. Die Technik, Gleichgültigkeit, Abweisung und Kälte gleichermaßen zu beantworten, um sich zu schützen, scheint Leila B nicht immer zufrieden zu stellen. Sie versucht jetzt, »den Menschen ein Lächeln zu @schenken@«. Leila B lacht, die Strategie wirkt im Vergleich umso amüsanter, steht sie doch der imitierten Ablehnung diametral gegenüber. Selbsttechnologien können einander ablösen, verändert und angepasst werden, sie werden erprobt, aufgegeben und/oder ersetzt, je nachdem welche Bedürfnisse die Person zum unmittelbaren Ausgangspunkt nimmt und welche Ansprüche sie formuliert. Leila B verändert sich, indem sie sich auf Wünsche konzentriert: Sie sucht nach Liebe, Intimität und Zärtlichkeit und verabschiedet sich von Umgangsformen, die in Konflikt geraten. Früher habe sie »leise« gesprochen, heute achte sie darauf »laut genug« zu sprechen. Sie wechselt den Habitus, sie achtet auf Mimik und Gestik, um etwas zu erreichen: »ich spr- ich sprech es nich an oder so, (.) ich mach einfach mein Ding. (1)«. Leila B entscheidet sich dazu, den Rassismus nicht zum Thema zu machen, ohne emotional zu verhärten. So kann sie zwei Strategien zusammenführen: Sie verweigert das

Thema Rassismus, um sich nicht ablenken zu lassen, und gleichzeitig bewahrt sie die Kontrolle über die Gefühlswelt, um auf unmittelbare Fälle reagieren zu können. »Einfach mein Ding machen« heißt, sich nicht durch den rassistischen Vorfall definieren zu lassen, ihm nicht Hoheit über Wahrnehmung und Alltag zu überlassen, sondern selbst zu entscheiden, was die Aufmerksamkeit wert ist. Leila B erinnert sich an einen Vorfall mit einer Freundin:

Ich hatte einmal die Situation mit @ – mit einer Freundin, (.) sie trägt kein Kopftuch, (1) wir warn ähm (.) äh auch im Supermarkt an der Kasse (1) und als wir dran warn, hat die Frau nicht Hallo gesagt und (.) auch nich den Preis genannt und auch nich Tschüss gesagt und (.) meine Freundin hat das so gestört (.) und wir warn dann schon draußen und sie war so »Nee.« Is stehn geblieben hat so »Nein, (.) ich geh jetzt rein und sag ihr das«, das hat sie so gestört und dann is sie reingegangen (.) und @dann@ is sie wieder rausgekommen und hab gefragt »Was haste ihr gesagt?«, meine (.) »Ich hab gesagt, (.) dass mich das voll gestört hat, dass sie nich Hallo und Tschüss gesagt hat« und mh – na ja. (.) Ja. (1)«.

Die Freundin, die im Gegensatz zu Leila B selbst kein Kopftuch trage, stört sich am Verhalten der Kassiererin, nicht begrüßt worden zu sein, sie duldet die unfreundliche Haltung nicht, stellt sie zur Rede und beschwert sich. Leila B amüsiert sich darüber und zeigt sich verwundert. Ob sie ähnlich hätte reagieren können, beantwortet sie ohne Pause mit einem entschiedenen »Nein« und sagt: »Das würde ich nicht machen«. Leila B erklärt, das sei nicht ihre Umgangsweise, sie spreche Probleme nicht direkt an, sie bleibe freundlich und vermeide Konfrontationen. Leila B entscheidet sich dagegen eine »Unruhestifterin«/»Spaßverderberin« (Ahmed 2018, S. 92) zu sein, die Rassismuskritik übt und weiße Menschen zur Verantwortung zieht. Dadurch greift Leila B weiteren Abweisungen voraus und zieht sich emotional zurück, sie vermeidet Konflikte und bevorzugt eine Haltung, die das Bewusstsein nach innen kehrt. So unterwirft sich die Person zwar einer rassifizierten Gefühlsökonomie, in der eigene Emotionen und Bedürfnisse weder artikulierbar noch hörbar sind, sichert sich aber zugleich eine gewisse Autonomie, um den Wahrnehmungsfokus zu verschieben und jene Gefühle und Themen ins Augenmerk zu nehmen, die sie für die Selbstkonstitution selektiert und herausarbeitet.

Einen Abschluss finden: Verletzte Selbstbilder

Ich glaube, (7) ein kleines Kind, ein kleines, verletztes Kind, das im (.) Körper einer Erwachsenen steckt. (2) Und ähm (9) – ja, (1) und irgendwie (3) so=ne (1) – so=ne Trauer in sich trägt, (.) so (.) – so=ne tiefe Trauer einfach, (.) die (2) – die gefühlt f- (.) so (2) niemals (.) verschwinden wird. (3) Ja. (3).

Ich frage Leila B, wen sie vor sich sieht, wenn sie vor dem Spiegel steht. Sie antwortet, »ein kleines Kind, ein kleines, verletztes Kind.« Die infantilisierte Selbstbeschreibung (»klein«) wird wiederholt und durch ein Adjektiv ergänzt, das Schutzlosigkeit und Schmerz artikuliert. Leila B ist verletzt, sie kreiert eine schutzlose Figur (»ein kleines Kind«), die sie zur Selbstidentifikation heranzieht. Indem sie zurücktritt und sich selbst beobachtet, konstruiert sie ein Bild, das im Einklang mit der biografischen Erzählung steht, sie manifestiert sich in einer Gestalt, die sie durch die Augen anderer erkennt bzw. sich so definiert, wie sie gesehen werden möchte, um ihren Erfahrungen einen Sinn zu geben und eine Veränderung einzuleiten. Leila B positioniert sich kontrastierend zwischen Vergangenheit (»ein kleines, verletztes Kind«) und Gegenwart (»das im (.) Körper einer Erwachsenen steckt«); das innere Selbstbild, dessen Wurzeln sie in der Kindheit verortet — sie bemühte das Bild einer instabilen Kindheit bereits zu Beginn des Interviews — steht in Diskrepanz zu Erwartungen an ein erwachsenes Subjekt, das mit Verlustängsten ringt. Leila B navigiert das Bewusstsein zwischen zwei Subjektkonstitutionen, in denen dualistische Beziehungsmuster Un/Abhängigkeit, Un/Freiheit und Un/Bestimmtheit zum Ausdruck kommen. Ein kleines, verletztes Kind stecke im Körper einer Erwachsenen, erklärt Leila B, sie nimmt als dritte Instanz Abstand, sie beobachtet und reflektiert eine gewisse Inkompatibilität zwischen Körper (biologischem Alter) und einem inneren Wesen (kleines Kind). Sie macht sich dadurch verletzlich, sie tritt als kleines Kind im Körper einer Erwachsenen in die Öffentlichkeit und erwartet Schutz. Sie appelliert subtil an eine familiäre und gesellschaftliche Verantwortung, sich kleinen, verletzten Kindern anzunehmen, und meint damit sich selbst. Es ist eine tragische Selbstbeschreibung, mit der sie den Konstruktionsprozess ihrer Biografie erzählerisch zum Ende bringt.

Leila B schließt dramaturgisch den Kreis, sie findet einen Abschluss, indem sie den Einstieg reaktualisiert und mit Blick auf die rekonstruierten biografischen Entwicklungen, die Krisen, Konflikte und Umgangsweisen affirmiert (»boa, was mich geprägt hat in meinem Leben, also ich glaub vor allem (1) äh wie meine Kindheit verlaufen is, ich hatte keine stabile Kindheit«). Das Gefühl, sich klein und verletzt zu fühlen, bildet einen roten Faden in der Selbsterzählung und verwebt familiäre Krisen mit Rassismuserfahrungen und vice versa. Damit bestätigt sich die Fallstrukturhypothese einer Biografiekonstruktion, in der das Thema einer verletzten Kindheit verarbeitet und mit den Erfahrungen von Ausschluss, Einsamkeit, Zugehörigkeit und einem Bedürfnis nach Sicherheit verknüpft wird. Die Person sucht nach Halt und drückt den Schmerz darüber aus, von anderen verlassen und allein gelassen worden zu sein. Es tritt als passives Objekt im Gestaltungsraum anderer in Erscheinung, wodurch die Handlungen, Versäumnisse und Fehler anderer zur Grundlage einer sinnstiftenden Identitätssuche werden. Religion erfüllt eine Symbolfunktion, um familiäre und kulturelle Zugehörigkeit zu artikulieren, eine Nähe zum Islam und zum Vater auszubilden, die mit Ansprüchen nach Authentizität

tät, Wahrheit und Ursprung zusammenhängen (narrative Selbsterfindung und Re/Muslimisierung). Den antimuslimischen Rassismus verbindet Leila B in erster Linie mit dem Kopftuch, zuvor machte sie keine bewussten Erfahrungen. Leugnung, Abwehr und Verdrängung stellen eindrückliche Selbsttechniken dar, durch die sie sich aus bestimmten Räumen und Situationen entzieht, nicht hin hört, nicht hin sieht und nicht fühlt. Stattdessen verschiebt sie Wahrnehmungsmuster und fokussiert auf jene Aspekte, die sie sehen, hören und fühlen will. Deutlich wird, wie Familien- und Rassismuserfahrung in mehreren Sequenzen zusammengeschürzt werden, sodass das eine durch das andere ausgedrückt werden kann. Antimuslimischer Rassismus wird zu einem Familienanliegen, schließlich sucht Leila B Akzeptanz als praktizierende Muslimin und positioniert sich als solche in Relation zu Familie und Gesellschaft. Leila B versteht sich, wie mehrfach deutlich wird, als schutzbedürftige Person, die nach Verwurzelung und Zugehörigkeit sucht.

(2) Und ähm (9) – ja, (1) und irgendwie (3) so=ne (1) – so=ne Trauer in sich trägt, (.) so (.) – so=ne tiefe Trauer einfach, (.) die (2) – die gefühlt f- (.) so (2) niemals (.) verschwinden wird. (3) Ja. (3)

Leila B pausiert, stottert und führt fort, dieses kleine, verletzte Kind im Körper eines Erwachsenen trage »Trauer in sich«. Sie zeichnet weiter das Bild einer abhängigen Figur, das auf die Hilfe anderer angewiesen ist und ihren Entscheidungen ausgeliefert scheint, dadurch kann sie sich für ihre Lebensbiografie der eigenen Verantwortung entziehen und gibt Autorität ab. Den Abschluss bildet eine Kaskade an emotionalen Superlativen: Es sei eine »tiefe Trauer«, die niemals verschwinden werde. Damit endet der Rückblick in die Vergangenheit mit einer Prognose für die Zukunft, Leila B zeichnet eine melancholisch fatalistische Selbstskizze. Auf die Frage, wo sie sich in fünf Jahren sieht, antwortet sie: »bei jemand ankommen, (2) genau, und ne Familie gründen.« Im aktuellen Wohnort habe sie keine solchen Beziehungen knüpfen können, obwohl sie es sich auch auf freundschaftlicher Ebene gewünscht habe. Sie sei umgeben von Menschen, die im Schmerz zergehen und getragen werden wollen. Umgeben von jenen, die ähnliche Narrative bemühen, fühlt sich Leila B nicht gesehen. Sie tut sich schwer damit, Zugang zu finden und entscheidet, die Stadt zu verlassen. Der Wunsch, diesen Ort zu verlassen, an dem keine emotionalen Bindungen möglich sind, und sich selbst woanders zu erfinden, fügt sich in ein dominantes Subjektivierungsschema ein, indem Strategien des Rückzugs und der Distanzierung mit Techniken der narrativen Selbsterfindung zusammengebracht werden.

4.1.3 Heterotope Selbsttechniken

Valentina E meldet sich auf meinen Aufruf über Social Media. Sie befindet sich in der Ausbildung im Gesundheitssektor. Sie habe »kosovarische Wurzeln« und sei »Muslima«. Im Vorgespräch möchte Valentina E sichergehen, wer Zugang zu den Audiomaterialien hat. Sie befürchtet, dass sich jemand über ihre »kanakische Sprache« lustig machen könnte. Sie wirkt unsicher und nervös, fragt, ob sie mich duzen dürfe und ob sie »so« reden könne, wie sie jetzt rede. Das Interview findet wenig später über Zoom statt.

Zusammenfassende Falldiskussion

Heterotope Selbsttechniken – Räumlich Distanzieren, sich selbst neu Erfinden und wieder Annähern

Valentina E ist sehr offen im Gespräch, sie teilt vor allen Dingen negative Erfahrungen mit, die sie in der Kindheit, Schulzeit und in der Familie gemacht hat. In diesen Momenten hält sie inne, schließt die Augen und streichelt sich die Ohrfläppchen für 15 Sekunden, bevor sie Fragen beantwortet und über ihre Vergangenheit berichtet. Den Referenzpunkt bildet die Kleinstadt, in der sie geboren und aufgewachsen ist. Valentina E bemüht Techniken der Ortsveränderung (Foucault 2016, S. 351), sie unternimmt Versuche, Familie, Ort und Schule zu verlassen, um schlechte Erlebnisse zu überwinden. Die Kleinstadt steht symbolisch für eine familiäre Abhängigkeit und eine isolierte Randexistenz, in der sie dem Urteil und der Willkür anderer ausgesetzt ist. Früh definiert sie den Bruch mit der Vergangenheit und Kindheit als notwendige Voraussetzung, um sich selbstbestimmt zu definieren. Die Person sucht nach einem Umfeld, in dem sie Anerkennung findet und die angestrebte Transformation unter anderen Bedingungen ausgestalten kann. Sich positiven Blicken anderer gewahr zu werden, wird zu einer Technik, die sie zu einer alternativen Selbsterkenntnis führt und Handlungsmöglichkeiten erweitert. Unter Imaginationsübungen ist sie darum bestrebt, ein Selbstbild zu konzipieren, das mit den sozialen Räumen verwoben ist. Weniger als auf eine permanente Umsiedlung zielt die heterotop inspirierte (Foucault 2005) Selbsttechnik auf eine temporäre geografische Veränderung ab, um sich an einem anderen Standort nach eigenen Zielsetzungen zu subjektivieren, sodass eine Rückkehr jederzeit denkbar bzw. sogar erstrebenswert ist. Schließlich sieht sie sich dadurch in der Lage, die sozialen und politischen Beziehungen anders handhaben zu können, wenn auf eine bestimmte Erfahrung zurückgegriffen werden kann. Indem sie Lehrsätze (»Scheiß auf alle«) formuliert, sie in Erinnerung ruft und wiederholt — eine in der hellenistischen Selbstkultur weit

verbreitete Selbsttechnik (Foucault 2016, S. 396), vergewissert sie sich einer Haltung, die konstitutiv für die biografische Werdung ist. Mit kleinen Gesten der Verweigerung trainiert sie eine weitreichende Veränderung.

Valentina E de-rassifiziert Herkunft und Religion als Gegenmodel zur »Rassifizierung« von Religion (Attia 2009; Bayoumi 2018; Meer/Modood 2010), indem sie sich von Community und Familie trennt, und gleichzeitig den Ideen, die sie mit ihnen verbinden, auf anderer Weise treu bleibt. Sie dehnt den Herkunftsbegriff, ohne ihn auf Flucht und Familie zu reduzieren. Sie führt andere Erinnerungen ins Feld und schreibt ihre eigene Lebensgeschichte, sie verpflichtet sich eigenen Anliegen und entwickelt Metaphern, die es ihr erlauben, Orte anders für sich zu reklamieren. Valentina E greift auf eine religiös inspirierte Selbstkultur zurück, die sich erst im Zuge der Distanztechnik herausbilden kann. Sich von sozialen Räumen zu entfernen, wird zu einer Bedingung, um Anteile ihrer Identität unter selbst definierten Prämissen herausbilden zu können. So stehen ihre islamische Lebenspraxis und die raumbezogene Selbsttechnologie, sich zurückzuziehen, in enger Beziehung zueinander. Wie der Fall zeigt, können sich rassifizierte Menschen einer geografischen Vereindeutigung verweigern und die konstitutiven Elemente für die Herausbildung ihrer Selbst durch andere Orte erweitern, die zum Bestandteil einer multiplen Identität werden können. Indem sie Orte und Länder selbstbestimmt wählen, können sie über die geografischen Orientierungspunkte ihrer Biografie entscheiden, die nicht auf ein vermeintlich authentisches Ursprungsland reduziert werden.

Mehrfach wechselt Valentina E den Standort (Gymnasium, Wohnort, Arbeitsstellen), um sich in einem anderen Umfeld wahrnehmen zu können und in Distanz zu Krisen und Konflikten zu gehen. Indem sie sich als teilnehmende Beobachterin in Situationen konzipiert, in denen sie als *weiß* durchgeht (*Passing*), sichert sie einen Standpunkt, von dem aus sie rassifizierende Dynamiken überschauen, die Diskursregeln verstehen und in Folge für eine eigene Handlungsoption übersetzen kann, um sich in Sicherheit zu wähnen. Um Einfluss auf den Subjektivierungsprozess zu nehmen, wird der soziale Kontext gewechselt. Ein Standortwechsel bedeutet, sich zeitlich und geografisch zu verorten, und zugleich den Anfang einer Lebensgeschichte umzudefinieren und so Einfluss auf den weiteren Verlauf zu nehmen. Die hier zu Tage tretende Selbsttechnik hängt mit Zukunftsvorstellungen (Foucault 2016, S. 574) zusammen und trägt so gesehen eine futuristische Komponente¹, sodass neben einem räumlichen und zeitlichen Mapping auch Zukunftsbilder kreativ visualisiert und entwickelt werden, die (an anderen Orten) realisiert werden können (Inayatullah 2008, S. 18).

Die räumliche Distanzierung und Neuverortung ist nicht mit einer Flucht zu verwechseln. Umzüge sind temporär, niemals endgültig. So besteht die Möglichkeit, an alte Orte zurückzukehren, nachdem ein bestimmter Transformationspro-

1 Über futuristische Techniken siehe ausführlich das Kapitel »Muslimischer Futurismus«.

zess an einem anderen Orten abgeschlossen bzw. fortgeschritten ist. Valentina E verspricht sich, den Kontakt zur Familie und dem Geburtsort wieder aufnehmen zu können, sobald sie sich woanders gestärkt hat. Die Zeit konzipiert sie als einen Ort, der verlassen und wieder betreten wird, sodass sie permanent wandert und sich kontextspezifisch wahrnimmt und umgestaltet. Valentina E zeichnet eine imaginierte Geografie dritter Art, die nicht fremd- sondern selbstbestimmend Subjektpositionen verortet und Grenzziehungen verwischt, insofern sie sich nicht als Produkt eines Standortes, sondern einer Bewegung definiert. Die Person löst sich geografisch und verortet sich stets neu, sie wandert zwischen Räumlichkeiten und kann in anderer Form wieder zurückkehren, dadurch kontrolliert sie Informationen über (potentielle) Stigmata (Goffman 2018, S. 170). Valentina E sucht Distanz, um zu anderer Zeit wieder in Nähe treten zu können, daraus kann eine Sehnsucht sprechen, den Kontakt zur Familie wieder aufnehmen zu wollen. Techniken des Rückzuges können mit Techniken der Rückkehr verwoben werden, sodass ehemalige Räume, in denen sie sich als unzulänglich empfand, unter einer neuen Subjekterfahrung im Anschluss an (temporäre) Migration und Bewegung wieder betreten können, um auch *hier* zu sein, was sie *dort* wurde. Andere Orte bieten andere Subjektbedingungen, indem sie spezifischen Diskursregeln genauso wie alternativen Handlungsmöglichkeiten unterliegen aus denen andere Existenzformen erwachsen (können), die rassifizierte Menschen zum Orientierungspunkt für eine Transformation nehmen (können).

Empirische Fallbesprechung

Einen Anfang finden: Sich verorten, um den Standpunkt zu wechseln

»Mh, (2) also«, Valentina E zögert kurz, wirkt jedoch entschieden darüber, wie sie zurückblicken und ihre Erfahrungen Stück für Stück zusammentragen will. »Ich fang mit der Kleinstadt an, wo ich halt aufgewachsen bin.« Sie entscheidet sich für eine räumliche Selbstverortung, die ihr die Möglichkeit einräumt, Bewegungen, Entscheidungen und Entwicklungen anhand spezifischer Standorte erklärbar zu machen. Die Technik dient dazu, Spuren der Vergangenheit aufzulesen und sich der Beweggründe zu vergewissern, die zur aktuellen Subjektposition führten. Nachdem Valentina E den Wohnort spezifiziert, zoomt sie aus der Kleinstadt in den Familienhaushalt, sie bemüht eine familiäre Aufstellung, um ihre Position und damit die Rolle, die sie einnahm, bestimmen zu können. »Ähm, (1) ja, ich hab [Anzahl] ältere Geschwister, ich bin die jüngste, äh, meine Eltern sind ähm (1) in den Neunzigern aus=m Kosovo geflohn.« Valentina E bevorzugt einen genderneutralen Ausdruck, wie viele Schwestern und Brüder sie hat, lässt sie an dieser Stelle

offen. Die Information ist insofern sekundär, dass es Valentina E vielmehr um das Alter und die familiären Hierarchiegebilde geht, sie reiht sich als Jüngste ein und muss sich gegenüber der elterlichen und geschwisterlichen Autorität behaupten. Als jüngstes Familienmitglied sieht sie sich den Ansichten der Älteren ausgesetzt, zugleich deutet sie eigene Erwartungen wie Schutz und Geborgenheit ein, die ihr, wie in der Biografie deutlich werden wird, verwehrt bleiben. In der Familienbiografie steht die Flucht aus dem Kosovo in eine deutsche Kleinstadt am Anfang der eigenen Erzählung. Valentina E definiert sich über die Familiengeschichte, nicht die positiven, sondern die negativen Erlebnisse rahmen die Selbstbiografie: »Ich bin [Jahreszahl] auf die Welt gekommen, (.) Ende des Krieges (.)«, fährt sie fort. Ihre Geburt setzt sie so in den Zusammenhang von Krieg und Gewalt, wodurch sie sich mit der Biografie der Eltern und ihrer Fluchterfahrung positioniert, diese Erfahrung hat sie geprägt. Gleichzeitig kann Valentina E einen familiären Neuanfang markieren, der mit ihrer Geburt in Deutschland zusammenfällt.

»Äh, bin dann auch da zur Schule gegangen«, sie beginnt zu stottern und pausiert mehrfach. »(1) Mh (1) – ja, dann (1) bin ich (.) ähm (1) – da hab ich da die – das Gymnasium besucht (1) hab äh mein (1) Abitur dann allerdings in ner anderen Stadt gemacht, weil ich da nich so gute Erfahrungen gesammelt hatte.« Früh thematisiert Valentina E ihren ersten Standortwechsel, sie will die Motivation hinter der Entscheidung, Abitur in einer anderen Stadt als ihrem Geburts- und Wohnort zu machen, mit den »nich so gute[n] Erfahrungen« darlegen. »Auf=m Gymnasium, wollte en sprachlichen Schwerpunkt ha- haben«, begründet sie den Wechsel. Der Wunsch, einen sprachlichen Schwerpunkt (Spanisch) an einer neuen Schule zu vertiefen und die »nich so gute[n] Erfahrungen« an der alten Schule reihen sich als konkurrierende Erklärungsansätze aneinander, sodass an dieser Stelle nicht klar wird, was sie konkret zu der Entscheidung führte, das Gymnasium zu verlassen, in anderen Worten, ob sich die genannten Motivlagen addieren bzw. bedingen, oder ob sie andere, die (noch) nicht artikulierbar sind, verdecken (Umwegkommunikation). Anhaltspunkte dafür deuten sich mehrfach im Gespräch an, so vertieft Valentina E den Wunsch nach einer sprachlichen Vertiefung an keiner Stelle, noch schien sie das Ziel tatsächlich zu verfolgen, die Fremdsprache spielt für ihre weitere biografische Erzählung keine Rolle. Valentina E formuliert offenbar ein bildungspolitisches Alibi, das sie den Eltern vortragen kann, um das Gymnasium für ein anderes in einer anderen Stadt zu verlassen. Weit relevanter wirken hingegen die Rassismuserfahrungen, die sie auch auf der neuen Schule einholen: »U:und – ja, ich dachte, ich hätt jetzt da schon (.) die schlimmsten Erfahrungen mit Rassismus gemacht, (1) aber ähm da wurd=s halt schon en bisschen.« Valentina E will die Probleme nicht kleinreden, sie korrigiert »ja, was heißt en bisschen, schon sehr schlimm, dass ich (.) auch mein ähm (.) Vollabi nich geschafft hab«. Valentina E führt den Misserfolg auf strukturellen Rassismus im Bildungssystem zurück. Es folgt ein zehnminütiger Monolog, in dem der Redefluss kaum stockt. Es gibt ein paar kürzere Pausen und Versprecher, insgesamt

bleibt sie im Thema und ist sich sicher im Gesprächsverlauf. Sie erzählt hauptsächlich von Rassismuserfahrungen, die jedoch andere Personen gemacht haben. Valentina E rekonstruiert ein bedrückendes Schulklima, sie zählt auf: Lehrerinnen wollten ein Kopftuchverbot für Schüler:innen im Unterricht durchsetzen, Geflüchtete seien nacheinander von der Schule geschmissen worden, Mitschüler:innen wurden »rausgemobbt«, die »Kopftuchdebatte« an der Schule sei allgegenwärtig gewesen, sie spricht von einem »Riesenthema«. Valentina E war dort die einzige Schülerin mit Kopftuch, »dann war ich halt praktisch das Alien«, erklärt sie ihre Position als Außenstehende, die sich stets am falschen Platz fühlt und beobachtet wird. Valentina E muss sich für den Islam rechtfertigen, eine »*Situation der Schuld*« (Sartre 2017, S. 54), auch ihre Noten hätten darunter gelitten. Dass sie in manchen Fächern sehr gute, in anderen sehr schlechte Noten gemacht hat, führt sie auf die ungerechte Notenvergabe einzelner Lehrer:innen zurück, vor allem der Deutschlehrerin. »Ja, hab ich mich halt schon – ich hab mich dann einfach dumm gefühlt, ich dacht nur so ›Ich kann kein Deutsch‹«. Es ist eine Zeit, in der ihr Selbstbewusstsein sehr unter dem Blick anderer gelitten hat, Valentina E internalisierte die Fremdbilder und glaubte, dass sie wirklich weniger kann als andere. Sie sei unsicher gewesen, fühlte sich unwohl, verlor das Vertrauen in ihre eigenen Fähigkeiten und war dem Urteil der besagten Lehrerin ausgesetzt: »Und das hat schon sehr an meinem Selbstbewusstsein genagt (2) bis ich dann halt auch gemerkt habe, ich weiß nich, (.) da warn solche Themen.«

Irgendwann stellt Valentina E fest, dass die Ereignisse miteinander verbunden sind, dass es sich um ein strukturelles Problem handelt. Der längere Monolog über die Rassismuserfahrungen anderer, die sie auch zu der Erfahrung von rassifizierten Menschen in anderen Ländern und Orten führen, dienen dazu, ihr eigenes Ohnmachtsgefühl in der Schulzeit zum Ausdruck zu bringen. Valentina E will verdeutlichen, dass es sich um keinen Einzelfall handelt. Um das Unrecht, das ihr widerfuhr, auszudrücken, sucht sie nach Indizien, die ihre Annahme unterstützen, Rassismus wirkt institutionell und global. Sie habe gemerkt »da warn solche Themen«, sie meint wiederkehrende Diskussionen, Debatten, Unterhaltungen und Gespräche. In Belgien gäbe es eine Figur namens »Schwarzer Peter«, die Lehrerin im Unterricht habe geäußert, dass es sich um Rassismus handelt, »weil sie (.) dann auch letztendlich das Them- ähm, das Gespräch mit mir gesucht hat, ob ich (.) irgendwie Probleme zu Hause hätte, dass meine Noten so schlecht wärn«. Der Rückgriff auf eine Vielzahl an Ereignissen dient dem Zweck, die Lehrerin des Rassismus in einem anderen Fall zu überführen, um ihre prinzipielle Unfähigkeit im Umgang mit nicht-weißen Schüler:innen darzulegen. Der Rassismus in dem einen Fall soll den Rassismus in einem anderen beweisen. Sich mit Rassismus allgemein zu befassen, wird zu einer Methode, um den Rassismus, den man selbst erfährt, beweisen zu können. Valentina E wird vorgeworfen, trotzig zu sein, sie lässt das Urteil nicht mehr gelten. Sie beklagt ungerechte Bewertungen, sie hatte das Gefühl, »dass ich doppelt so

viel machen muss, dass ich noch mehr Einsatz zeigen muss, (.) weil ich halt (.) auffällig war auf der Schule«. Die Prophezeiung erfüllt sich: »Und dann war=s @halt so@, dass ich dann quasi gar nix mehr gemacht hab, weil ich (.) diesen Gedanken hatte ›Ja, dann nich, das bringt doch alles sowieso nichts‹.« Valentina E wurde ständig das Gefühl vermittelt, schlechter als andere zu sein. Sie bemüht sich, aber wird trotzdem nicht gesehen. Dann kehrt sich die Situation um und sie resigniert, tut gar nichts mehr. Sie lacht verschämt über die Wendung in der Geschichte, sie habe »halt so« nix mehr gemacht. An diesem Punkt fallen zwei Geschichten zusammen: Schlechte Noten, weil Lehrerinnen unfaire Noten vergeben. Und schlechte Noten, weil sie das rassistische Urteil, unfähig zu sein, aneignet, sich der Anrufung insoweit beugt, dass sie nun das Fremdbild selbstbestimmt zurückwirft, um sich Gehör als Andere zu verschaffen, auch wenn sie dadurch riskiert, sich selbst zu sabotieren. Beide Fälle führen auf die Rassismuserfahrung zurück. Valentina E antizipiert den Rassismus und wird zu jener trotzig Unruhestifterin, zu der sie gemacht wurde. Die Rassismuserfahrungen anderer bestärken sie darin, sich zurückzuziehen und weiter in emotionale Distanz zu gehen, um sich zu schützen: »Und dann ähm (.) – ja, war ich jetzt auch nich so traurig darüber, (.) ähm, ich wollt das auf jeden Fall nich wiederholen, auch nich auf dieser Schule.« Valentina E erwähnt kurz die Abiturprüfung, ihr fehlten drei Punkte um zu bestehen. In der mündlichen Nachprüfung in Deutsch habe sie einen »Blackout« gehabt, obgleich sie sich sicher war, dass die Leistung ausreichend genug war, um zu bestehen, »wenigstens ne vier«, aber trotzdem fiel sie durch.

Valentina E wechselt wieder den Standort: »Also ich hatte quasi Glück (.) im Unglück (.), weil ähm im Krankenhaus war=s auch so (1) ähm, das Personal war sehr (.) divers sag ich mal.« Sie deutet auf eine zweite Wendung hin: Um ihre Fachhochschulreife zu erlangen, entscheidet sie sich für ein Praktikum in einem Krankenhaus. Sie gibt sich mit der Situation zufrieden, aus dem schulischen Misserfolg entsteht eine alternative Erfolgsgeschichte, zu der ein Standortwechsel die notwendige Bedingung wurde. Als »Glück im Unglück« bezeichnet sie ihre Situation, das Glück bezieht sich weniger auf ein Praktikum als solches, als vielmehr auf das diverse Personal. Valentina E lernt, wie wichtig es ist, ein Umfeld zu haben, in dem sie sich wohl fühlt. Dazu trägt der Standortwechsel als strategische Selbsttechnik maßgeblich bei. Tatsächlich gäbe es im Krankenhaus sogar eine Oberärztin mit Hijab, sie fühle sich nicht mehr fehl am Platz.

Und (1) da hab ich halt auch gemerkt, (.) vor allem durch den Look, den ich bekommen hab, dass ich (.) schon was drauf habe, (.) weil ich auch in der Schulzeit sehr an meinem Selbstbewusstsein gelitten habe, und ich auch von Oberärzten (1) – ja, (3) ich hab (1) – () gelobt wurde, (1) und (1) – ja, dann hab ich halt auch gemerkt so (.) wie (.) – wie anders ich drauf war, wie (2) – also wie selbstbewusst ich wurde und (2) dann (.) is – (.) also mir is auf jeden Fall auch bewusst geworden, dass (.)

es halt Menschen gab, (2) die nich das irgendwie gesehn haben, was ich wirklich drauf habe, (.) und auf (.) – ja, aufgrund meines Hintergrundes einfach.

Der Begriff »Look« ist doppeldeutig, zwei Phänomene stehen im Spannungsverhältnis zueinander. Einerseits verweist »Look« (engl. für Aussehen) begrifflich auf das äußere Erscheinungsbild, andererseits kann Valentina E auch auf das unmittelbare Blickregime anspielen, das sie (in Verbform wie »to look at sb.« für jmd. ansehen/betrachten) ins Visier nimmt. Valentina E habe einen »Look« bekommen, das bedeutet in diesem Zusammenhang, erblickt zu werden, im Auge der Betrachtenden zu existieren — »Zone des Nicht-Seins« (Fanon 1985, S. 7) — und sich des Fremdbildes, bewusst zu werden, es (ab) zu »bekommen«. Hingegen unterscheidet sich dieser Blick von jenen, denen sie zuvor begegnete. Valentina E wurde gelobt von der Oberärztin, das habe ihr Selbstbewusstsein gestärkt. Indem Valentina E bemerkt, wie anders hier auf sie geblickt wird, was in ihr erkannt wird, erkennt auch sie sich selbst in eben jener Perspektive. Das Bewusstsein um den anderen »Look« verändert sie und ihr Verhalten (»wie anders ich drauf war«). Valentina E tritt selbstbewusster auf. Der Ortswechsel setzte sie einem alternativen Umfeld aus, das ihren Charakter und ihr Handeln positiv prägt. Sich dem positiven Blick anderer gewahr zu werden, wird zur Technik für eine alternative Selbsterkenntnis, die Handlungsmöglichkeiten erweitert. Im ehemaligen Umfeld war Valentina E demütigenden Blicken ausgesetzt, sodass Gefühle der Entfremdung und Unzulänglichkeit den Schulalltag bestimmten. Im Praktikum führt der positive »Look« der Kolleg:innen zu einem positiven Selbstblick. Um sich seiner eigenen Fähigkeiten bewusst zu werden, braucht es ein Umfeld, das diese Fähigkeiten an einem selbst erkennt und wertschätzt. Die Person ist auf ein kollektives Umfeld angewiesen, in dem sie Anerkennung findet.

Das Gespräch stockt, ich stelle eine Rückfrage und bitte Valentina E den ersten Standortwechsel zu präzisieren, um den Kontext des Schulwechsel auf das andere Gymnasium unter den nun ausgelegten Entwicklungen besser nachvollziehen zu können: »Und war das ne Entscheidung, die du gemeinsam mit deinen Eltern getroffen hast? Wie lief das ab?« Sie antwortet:

Äh, nein, also ich hab @mich selbst@ erstmal informiert, äh, welche Schulen mich annehmen würden und dann ähm war=s halt (2) – ja, also ich hab das mal angesprochen (.), denen wars halt wichtig, dass ich aufm Gymnasium bleibe@, (1) aber ähm sonst das war für die jetzt kein Problem.

Valentina E zog die Eltern oder andere Lehrer:innen nicht zu Rat, sie traf eine eigene Entscheidung und informierte die Familie im Nachhinein darüber.

Ich hab auch nich wirklich glaub ich die Gründe genannt, ich meinte jetzt nur, dass ich en äh sprachlichen Schwerpunkt haben möchte (1) und ähm (1) – also (1) die

Rassismuserfahrung, die ich (.) da erlebt habe, (.) die ähm (1) hab ich eher größtenteils (.) ähm.

Somit bestätigt sich die Annahme, dass der Wechsel mehr dem Zufall geschuldet war als dem Wunsch, einen spanischen Schwerpunkt zu setzen. Schließlich wird die Sprache an keiner Stelle akzentuiert, weder persönlich, noch beruflich. Der ausschlaggebende Punkt für den Wechsel war, den Ort zu verlassen und einen anderen Anfang zu finden. Die bisherigen Argumente waren vorgeschoben (»ich meinte jetzt nur«). Der sprachliche Schwerpunkt erfüllte wahrscheinlich den Zweck einer Ausrede, um die Eltern zu überzeugen. Auch über Rassismus an der Schule spricht Valentina E nicht mit den Eltern. Zwar habe sie weniger Erfahrungen gemacht als andere, sie bezeichnet sich als Beobachterin, im Vergleich habe ihr Bruder schlimmere Dinge erlebt: »Da hab ich eher sag ich ma (2) zugeschaut, da war ich eher die Außenstehende, weil es hat eher meinen Bruder betroffen.« Valentina E beobachtet, wie jemand vom Schulpersonal ihren Bruder als Terroristen bezeichnet, weil er seine Freundin, eine *weiße* deutsche Mitschülerin, nach islamischem Ritus geheiratet habe. Indem sich Valentina E als Außenstehende begreift, distanziert sie sich vom Geschehen und sichert einen Standpunkt, von dem aus sie rassifizierende Dynamiken überschauen, die Diskursregeln verstehen und in Folge für eine eigene Handlungsoption übersetzen kann, um sich in Sicherheit zu wiegen. Sie verknüpft eine kognitiv-affektive Selbsttechnik, um in Momenten der Zeuginnenschaft in Distanz zu gehen und zurückblicken zu können, mit einer räumlichen Selbsttechnik, sich den Situationen körperlich zu entziehen, dies funktioniert präventiv. Valentina E erklärt:

Welche Rassismuserfahrungen er da halt ähm durchleben musste, (.) und ich hatte jetzt keine Lust, das jetzt so auf mich projiziert wird, deswegen (.) dacht ich fang ich ma komplett so null (.) offen – ja, off- bei null an, (.) wo jetzt Menschen mich nich kennen, (1) und meine Familie. (1).

Auf die emotionale, kognitive Distanz folgt eine geografische, beide Selbsttechniken werden miteinander verschmolzen. Valentina E stellt fest, dass sie ihren Handlungsspielraum erweitern kann, indem sie sich bestimmten Orten entzieht, um Situationen, die andere gemacht haben, zu vermeiden. Um das zu erreichen, sieht sie sich gezwungen, die Verbindung zur eigenen Familie zu trennen. Um nicht mit dem Bruder assoziiert zu werden, wechselt sie Schule und Ort. Dadurch erhofft sie sich der Kollektivierung insofern zu entkommen, dass sie nicht mit dem Bruder (»Terrorist«) familiär in Verbindung gebracht wird, und dem Makel (»Islam«) entkommt. Sie begreift sich als Projektionsfläche anderer und will dem Urteil anderer (»Ja, (.) weißt doch schon was für ne (.) äh Terroristen (.) Religion das doch is«) zuvorkommen. Um sich in Schutz zu bringen, distanziert sie sich von Familie und Ort, mit

dem Ziel, sich völlig neu zu erfinden: »fang ich ma komplett so null (.) offen – ja, off- bei null an, (.) wo jetzt Menschen mich nich kennen, (1) und meine Familie. (1)«. Die aneinander gereihten Formulierung (»komplett so null«, »offen – ja, off- bei null an«) vermitteln das Bild einer Neuprogrammierung, indem ein Resetknopf betätigt wird: *Alles was bisher war, wird gelöscht; gute, wie schlechte Erinnerungen*. Valentina E riskiert auch positive Elemente in ihrer Beziehung zu Familie und Ort aufzugeben, wenn sie sich weiter entfernt. Das nimmt sie in Kauf. Eine neue Zukunft zu entwickeln, setzt voraus, Kontrolle über die eigene Vergangenheit zu haben. Die Technik, sich Orten und Menschen zu entziehen, steht demzufolge in engem Zusammenhang zu einer futuristischen Methode, die eine Veränderung dadurch initiiert, dass angesichts einer erwünschten Zukunft bzw. »preferred future« (Inayatullah 2008, S. 18) die eigene Lebensgeschichte neu zusammengesetzt wird. Eine andere Vergangenheit, d.h. einen alternativen Startpunkt zu setzen, ermöglicht eine andere Zukunft. Der Imaginationsprozess ist vergleichbar mit einer Triangulation von drei Visionsmethoden (»visioning methods«): »the analytical scenario, the questioning and the creative visualization« (ebd.), d.h. Szenarien werden in analytischer Schärfe durchgespielt, befragt und kreativ visualisiert, um »a more complete view of the future« (ebd.) zu entwickeln. Mit dem Wechsel der Schule und des Wohnortes verändert Valentina E ihre geschichtliche Selbstpositionierung. Weder die Familie, noch ihre Flucht aus dem Kosovo, noch die Kleinstadt, in die sie geflüchtet sind und in der Valentina E geboren und aufgewachsen ist, stehen nun am Anfang, sondern der neue Wohnort bildet eine Wiedergeburt mit alternativen Existenzmöglichkeiten. Unter Imaginationsübungen ist die Person darum bestrebt, ein anderes Selbstbild zu konzipieren, das mit den sozialen Räumen verwoben ist. Im Unterschied zur ersten Geburt, die einen tatsächlichen Nullpunkt darstellt, baut die zweite Geburt auf einem imaginierten Nullpunkt auf, der im Grunde auf ein bereits ausgearbeitetes kollektives Wissen zurückgreifen kann. In anderen Worten: Jetzt weiß Valentina E um Dinge, die ihr vorher nicht bewusst waren. Mit diesem Vorteil reist sie zurück in die Vergangenheit, um einen neuen Anfang zu finden. Mit einem Schritt in eine neue Vergangenheit, bietet sich auch der Schritt in eine neue Zukunft. Um gewährleisten zu können, dass der Fall mit dem Bruder sie nicht einholt, muss sie nach einer Schule suchen, die in einer anderen Kleinstadt angesiedelt ist. Sie recherchiert und findet eine andere Schule, an einem Ort, an dem sie nicht bekannt ist. »Auf der neuen Schule, da hab ich ja quasi komplett (.) neu angefangen.« Auf das »komplett null« folgt ein »komplett neu«, beide Begriffe verweisen aufeinander. Für Valentina E ist »neu« nur möglich, wenn zuvor »null« existiert. Die Leere (»komplett null«) wird »komplett neu« gefüllt. Neu bedeutet, dass alles möglich ist, sodass Valentina E neu beginnen kann, um zu werden, wer sie sein will. Mit einem »komplett null« geht ein Versprechen einher, dass alles »komplett neu« beginnen kann. Dafür muss ein Opfer gebracht werden: Valentina E gibt ihre Verbindung zur Familie und ihrem Geburtsort auf, um neu beginnen zu können, an einem Ort »(.) wo jetzt Menschen mich

nich kennen, (1) und meine Familie. (1)«. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass im neuen Leben kein Platz mehr für ihre Familie bestehen kann, wollte sie sich doch davor schützen, dass das fremde Kollektiv auf sie projiziert wird. Das kann der Grund dafür sein, wieso sie bereits zu Beginn des Interviews so zurückhaltend mit den Familienangaben ist, es fallen keine Namen, keine Details, um wie viele Schwestern und Brüder es sich genau handelt, oder in welcher Beziehung sie zu ihnen steht. Valentina E brachte die Eltern und Geschwister nur in dem Zusammenhang ein, als es darum ging, welchen Rassismuserfahrungen sie ausgesetzt sind bzw. welche Geschichten über sie auf der Schule kursieren.

Das Kopftuch tragen: »Ja ok, (.) auf gut Deutsch scheiß ma auf alle«

Doch mit dem Neuanfang verbesserte sich die Situation in der neuen Schule nicht, der Rassismus und die Realität holten sie ein. Sie wird zu jener Projektionsfläche, die sie vermeiden wollte und fühlt sich unwohl:

Äh, also mir ging=s auch mental gar nich gut in der Zeit, ich hatte auch keine Freunde und (1) ähm ich hab mich da halt nich wohl gefühlt, weil ich das mit (.) äh (.) – also (.) ja auch die Kleinstadt mit viel (1) Drama im – in meiner Familie verbunden hab.

Valentina E spart Details aus, worin sich das Unwohlsein ausdrückte. Indem sie auf die fehlenden Freundschaften aufmerksam macht, signalisiert sie, dass ihr der Beistand anderer fehlte. Neben den Rassismuserfahrungen, dem Wunsch, nicht zu einer Projektionsfläche zu werden, und dem vermeintlich sprachlichen Schwerpunkt, den sie anstrebte, wird ein weiterer Grund hinzugefügt, um die Kleinstadt komplett zu verlassen. Den Wohnort verbindet sie mit »viel Drama im – in meiner Familie«, ein Überfluss also an dramatischen Erlebnissen. An diesem Punkt wird deutlich, dass Valentina E verschiedene Gründe addiert, die die Entscheidung rechtfertigen, zu gehen. Es ist denkbar, dass der eigentliche Grund, die Familie ist. Mehrfach macht sie darauf aufmerksam, dass es sich um eine Kleinstadt handelt. Es ist kein Ort, an dem sie sich sicher, geborgen und verstanden fühlt, außerdem wird sie hier gekannt, und trotz der Nähe, bleibt sie unbekannt, weil sie niemand so sieht, wie sie ist, das kann ein wichtiges Anliegen sein. Sie möchte die Kleinstadt verlassen, an einen anderen Ort, an dem sie niemand kennt, wo sie neu beginnen und Freund:innen finden kann. In der Kleinstadt gibt es keine Zukunft, also bricht sie den Kontakt zum Boden ab, hält Ausschau nach anderen Orten, in denen sie aufgenommen werden kann. Die Kleinstadt wird dann nur noch zum Transitort, denn von hier geht sie fort und hierher kehrt sie nach der Schule zurück. Den Familiendramen kann sie nicht entfliehen, sie sind mit der Kleinstadt verbunden, der Ort ist vorbelastet.

Es wird deutlich, dass sie auf eine Verbesserung der Situation hofft, sie trifft eine Entscheidung alles hinter sich zu lassen.

(1) und ähm (.) – ja, aber dann (.) hat ich (1) dann so=n Punkt erreicht, wo ich mir dann so dachte »Ja ok, (.) auf gut Deutsch scheiß ma auf alle« (.) und das mit dem Kopftuch war halt so ne Sache, die ich als Kind machen wollte, (1) u:und – ja, das war – kam halt mehr so aus=m (1) – ja, (.) sach ma (.) vom Bauchgefühl her, dass ne richtige Entscheidung is, dass ich jetzt ma das mache, worauf ich Lust hab, (2)

Valentina E zieht einen Schlusstrich: »Scheiß ma auf alle« wird zu einem entscheidenden Lehrsatz, der sie an diesem Wendepunkt begleitet (Selbstanrufung). Dadurch distanziert sie sich vom Urteil aller, sowohl der Lehrenden als auch der Familie. Auf alle zu »scheißen« bedeutet, das Schamgefühl abzulegen, sich von Moralvorstellungen zu lösen und nach eigenen Bedürfnissen zu handeln, auch wenn dies von anderen verurteilt wird. Sie nimmt in Kauf, verurteilt und isoliert zu werden, stigmatisiert und ausgeschlossen zu werden. Eine solche Aussicht beunruhigt sie nicht. Sie möchte machen, worauf sie Lust hat, sie betont »das« und »ich« — bisher hat sie gemacht, was andere wollten, jetzt wechselt sie die Fahrtrichtung. Handlungsleitend sind nicht mehr die Vorstellungen anderer. Indem sie sich von den Erwartungen anderer befreit, sammelt sie Mut, um eigene Ziele zu setzen, denen sie sich zuvor nicht bewusst schien. Sie wollte als Kind schon Kopftuch tragen, es ist keine religiöse Begründung, es ist ein Bauchgefühl, das nicht abgestritten oder delegitimiert werden kann. Sie vertraut auf ihre Intuition. Valentina E setzt nun das Kopftuch auf, das freute »muslimische Geschwister«, missfällt aber der Mehrheitsgesellschaft. Der Akt, das Kopftuch zu tragen, ist für Valentina E aber zugleich eine Rebellion gegen die Eltern und ihre Schönheitsideale.

Das warn halt sehr gemischte Reaktionen, also (.) jetzt bei meinen Eltern war das zumindest so, (.) dass (2) die halt nich dafür warn, (.) weil es bei uns in der Kultur, also (.) meine Eltern sind ja ausm Kosovo, nich angesehen is, (.) wenn Frauen Kopftücher tragen, weil sie ihre Schönheit unbedingt zeigen müssen, (.) @egal wie@ (.) und ähm (.) – ja, das – Haare machen ja wohl viel aus (.) und (.) ähm (2) – ja, aber an sich ham die mich halt was das angeht (1) – ja, anfangs nich so, aber die ham das dann doch akzeptiert. (2).

Valentina E kritisiert, dass für die kosovarische Community die Schönheit der Frau an oberster Stelle stehe, die Schönheitsideale wolle sie nicht befolgen. Sie amüsiert sich über die Schönheitsideale der eigenen Community, sie lacht, die Schönheit müsse gezeigt werden »@egal wie@«. In Konsequenz bedeutet das, dass Valentina E tatsächlich gegen alle rebelliert, vor allem dagegen wie das Kopftuch unter dominanzkulturellen Vorstellungen als Zeichen der Unterdrückung gewertet wird

und unter vermeintlich kosovarischen Normvorstellungen als hässlich. Sie riskiert damit, auch von der eigenen Community mindestens belächelt, im schlimmsten Fall ausgeschlossen zu werden.

Das Kopftuch ablegen: »jetzt komm wir zum nächsten Teil meines @Lebens@, also (.) zu dem Teil, wo ich=s a- abgelegt hab.«

Valentina E dehnt das Freiheitsspektrum, indem sie sich für verschiedene Techniken entscheidet. Mal trägt sie das Kopftuch, mal nicht. Sie verweigert sich dadurch jeder Grenzziehung und definiert eigenständig, wie sie leben will. Dieses Ausleben des eigenen Handlungsspielraums ist ermächtigend. Mit kleinen Gesten der Verweigerung trainiert sie eine größere Handlung. Die These liegt nahe, dass Valentina E sich auf eine größere Umstellung vorbereitet. Bevor sie große Schritte geht, muss sie klein anfangen. Valentina E legt das Kopftuch an und später wieder ab, sie wechselt das Gymnasium, entzieht sich dem alten Umfeld, um sich einem neuen auszusetzen. Die Technik, in Distanz und wieder in Nähe zu gehen, kommt einem Training gleich, das die Person für weitreichende Entscheidung vorbereitet. Valentina E will ihre Familie und ihre Umgebung endgültig verlassen, die Übungen zuvor legten das Fundament, um diesen Schritt gehen zu können.

Ich war ja quasi (1) mitten in einer Existential Crises, als dann plötzlich so viel Lob gekommen is, war ich gar nich gewohnt, (.) und auch (.) dass ich halt sehn konnte, dass (.) ich was ähm (.) – was drauf hab und (1) ehrlich gesagt, ich hab mich sogar dumm gefühlt während der Schulzeit (.) und (1) – ja, dann dachte ich, (1) es liegt einfach (.) 100 Prozent an meinem Umfeld und (.) dann hatt ich den Drang, die Kleinstadt zu verlassen, ich mein, ich leb ja jetzt in [Großstadt A].

Valentina E verdichtet die biografische Erzählung und erreicht einen Punkt, in dem die Existenzkrise zu einem zentralen Modus für die Selbsttechnik der räumlichen Selbstverortung und Distanzierung wird. Das zuvor Gesagte diente dazu, das narrative Feld insoweit aufzubereiten, dass die Wendung als Reaktion auf eine Existenzkrise ausformuliert werden kann. Valentina E begann ihre Biografie zwar mit der Kleinstadt, in der sie geboren und aufgewachsen ist, doch der Fall wird bestimmt von einer Krisenerzählung. Um die Krise auszusprechen, brauchte Valentina E einen Vorlauf. Valentina E erklärt den Prozess: »ich hab mich sogar dumm gefühlt während der Schulzeit (.) und (1) – ja, dann dachte ich, (1) es liegt einfach (.) 100 Prozent an meinem Umfeld«. Erst an diesem Erzählpunkt begründet Valentina E den Rückzug aus der Kleinstadt, sie wollte sich dem Umfeld entziehen, das Gefühl, nicht auszureichen, führt sie auf ihr Umfeld zurück.

Äähm, (2) das war dann so, (.) dass ich (1) – mir bewusst war, dass (.) wenn ich nicht da weggehe aus meinem Umfeld, (1) dass ich mich weder beruflich noch menschlich weiterentwickeln kann, (.) ähm, (2) ja, mein Leben wird en bisschen trauriger ab @jetzt.@

Der Standortwechsel und die beruflichen Erfahrungen, die sie im Krankenhaus machte, kamen einer Erweckung gleich, sodass Valentina E vor einer Entscheidung stand, entweder ihr bisheriges Leben fortzuführen, im Bewusstsein, dass etwas nicht stimmt, oder das Umfeld zu verlassen und etwas zu verändern, um den Dingen, die sie nun beschäftigen, mehr Raum zu geben. Valentina E war sich bewusst, dass sie sich nicht weiterentwickeln kann, sollte sie den Schritt nicht wagen, zu gehen. Ihre Begründung ist in Negation formuliert, sie stellt sich also vor, was passieren würde, wenn sie nicht geht. Vom Standortwechsel hängt der weitere Verlauf des Lebens ab. Am aktuellen Standort fehlen die notwendigen Bedingungen, um zu sein, wer sie sein möchte. Weniger als eine permanente Umsiedlung zielt die Selbsttechnik auf eine temporäre Veränderung des Umfeldes ab, um die Subjektivierung an einem anderen Standort nach eigenen Zielsetzungen auszugestalten, sodass eine Rückkehr jederzeit denkbar bzw. sogar erstrebenswert ist. Schließlich sieht sich die Person dadurch in der Lage, die sozialen und politischen Beziehungen anders handhaben zu können, wenn auf eine andere Erfahrung zurückgegriffen werden kann. »Jetzt momentan« habe Valentina E keinen Kontakt zu ihrer Familie, Eltern und Brüder waren handgreiflich geworden. Der (temporär formulierte) Rückzug spiegelt zugleich eine Sehnsucht nach familiärer Nähe wider, die zum aktuellen Zeitpunkt nicht möglich ist. Brüder, Mutter und Vater existieren in einem Amalgam der familiären Autorität, sie existieren nicht isoliert voneinander. Valentina E differenziert nicht zwischen Mutter und Vater, oder zwischen Brüdern und Eltern. Sie verschmelzen zu einer sozialen Entität, die der eigenen Individualität die Entfaltungsräume entsagt; ihre individuelle Details werden dafür ausgespart.

(1) ähm (.) ähm (.) – ja, war=s halt so, dass ich von heut auf morgen ähm (1) in [Großstadt A] angekommen bin, weil ich äh (.) paar Tage zuvor dann (1) ähm (1) in ner – an einer Frauenhilfe war, (2)

Valentina E verließ das Elternhaus, »von heut auf morgen«, obgleich der Schritt durchaus geplant ist und Vorbereitungen bedurfte. Zuvor rief sie an, wurde beraten, informierte sich auf Webseiten, erkundigte sich nach freien Plätzen in Frauenhäusern im gesamten Bundesland. Dort würde man sich um sie »kümmern«, die Unterkunft wäre »komplett anonym«. Valentina E will von ihrer Familie nicht gefunden werden (»man könnte mich nicht finden«). Aufgrund mangelnder Wahlmöglichkeiten fällt die Entscheidung auf die Großstadt A, nur dort findet sie einen freien Platz. Diese Umbruchszeit beschreibt sie wie folgt: »also (.) zwischen meinem

Schulwechsel war=s ja so, dass (.) – es war nur so ne komplett neue [Valentina], (.) ich (2) achte jetzt nich mehr drauf, was andre Menschen sagen«. Valentina E skizziert Bewusstseinswandlungen nach, sie bemüht eine Transformationen und imaginiert sich »komplett neu«. Sie ruft sich in dritter Person an, die Subjektfolie wird verdreifacht: Auf die Formulierung »komplett null« folgen »komplett null offen« und schließlich »eine komplett neue Valentina« als Ergebnis der gezielten Subjektkonstitution. Valentina E beschreibt eine konsequente Haltung: »ich (2) achte jetzt nich mehr drauf, was andre Menschen sagen«. Die Formel steht im Konflikt mit der Erfahrung aus dem Praktikum; dort achtete sie durchaus darauf, was andere sagten, es waren erstmals positive Rückmeldungen. Kolleginnen sprachen ihr Lob zu, das löste etwas aus. Valentina E sammelt Kraft aus positivem Zuspruch, um negative Urteile abzuweisen. Hinter den Lehrsätzen und Regeln (»Scheiß auf alle«, »nicht darauf achten, was andere Menschen sagen«) liegt der Versuch, Gefühle der Unzulänglichkeit zu überwinden. Indem die Person Lehrsätze formuliert, sie in Erinnerung ruft und wiederholt, vergewissert sie sich einer Haltung, die konstitutiv für die biografische Werdung ist.

Aber dann (3) – ja, so (.) ich glaub, ich hab (1) drei Jahre dann das Kopftuch getragen, dann hab ich (.) immer mehr (.) gespürt (2) – ja, (1) wie unsicher ich wurde oder (.) hier wie (.) – und ich hab mich immer sicher auf der Straße gefühlt, weil ich angepöbelt wurde, (.) mir wurden Sachen hinterher gewor- äh gerufen, ich wurd geschubst, ich (1) wurd auch in ner Schule deswegen auch gemobbt, auch von Mitschülern, (.) und (.) – ja, dann als ich in [Großstadt A] angekommen bin, direkt am ersten Tag hab ich das Kopftuch abgelegt, ich hatte davor schon en bisschen damit gespannt, aber ich dachte, jetzt, wenn ich alleine lebe, ich werd ja nich für immer im Frauenhaus bleiben, (1) dann ähm (.) – ja, leg ich=s lieber an. (.) Zu meinem Schutz. (3)

Mit Kopftuch fühlte sich Valentina E auf offener Straße nicht sicher, sie wurde angepöbelt, beleidigt, geschubst und auf der Schule gemobbt. Der Rückblick auf Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus soll eine Transformation begründen, Valentina E legt das Kopftuch in der Großstadt A ab. Die Entscheidung fiel ihr deshalb leicht, weil sie das Kopftuch in einem Frauenhaus für nicht notwendig erachtet. Später werde sie es wieder tragen, »zu meinem Schutz«. Im Frauenhaus verbrachte sie ein halbes Jahr, danach zog Valentina E in eine erste eigene Wohnung. Sie begann eine Ausbildung im Gesundheitssektor.

Zwischen Self- und Community-Care: »man kriegt da schon so Gewissensbisse«

Der Aufenthalt im Frauenhaus entsprach nicht ihren Vorstellungen. Zwar boten sich Valentina E neue Möglichkeiten, sie fühlte sich frei, gleichzeitig war es

ne ziemlich traurige Zeit, also auch ne einsame Zeit, (.) weil man kriegt da schon so Gewissensbisse, (.) boah, ich hab jetzt meine Familie (.) verlassen, (.) die werden jetzt traurig sein wegen mir, (1) aber (2) äh (3) war letztendlich froh dann doch (.) mich entfernt zu haben. (2).

Valentina E bemängelt die fehlende Betreuungsstrukturen vor Ort, es gab keine begleitenden Psychologen, die sie aufsuchen konnte, mehrfach formulierte sie Bedürfnisse nach Unterstützung: »Ich werd (.) total unruhig, ich krieg Panikattacken, weil (.) ich halt Schuldgefühle bekommen habe, (.) zu wem kann ich dann hin?«. Valentina E verbalisiert ihre Probleme und Bedürfnisse gegenüber Dritten und fordert Unterstützung ein. Dies gelang ihr in der Schulzeit und innerhalb der Familie nicht; mit dem Standortwechsel ändert sich auch ihre Verhaltensweise. Sie habe »akut Hilfe gebraucht«, lange stand sie auf einer Warteliste. Sie betrauert, sie habe »qua- quasi von hinten bis vorne kaum Unterstützung gekriegt, also es sei denn, es ging um Behörden und um mein Geld«. Ich frage nach, ob sie sich in der neuen Wohnung und Umgebung, nachdem sie das Frauenhaus verließ, wohl fühlt:

Äh, (3) ja, nee, eher nicht, (.) also auch ähm – ich glaub, es hängt einfach viel mehr damit zusammen, dass ich=ich ja alleine lebe immer noch, also (.) äh ne WG (1) kam auch nicht in Frage, (1) also ich wollte schon für mich alleine sein, weil ich auch in ner Großfamilie aufgewachsen bin, ich hab ja [Anzahl] ältere Geschwister, (1) und ich brauch viel Zeit für mich selbst (1), aber dann auf der anderen Seite – ja (1) trau ich mich nicht ma so in Keller zu gehn, weil ich das Gefühl hab, dass irgendwer von draußen da reingegangen is (1), der jetzt, weiß ich nicht, sach ma (2) – na ja, is egal. (.) Ähm, (.) und (1) – ja, is ja auch sehr stadtnah, (.) also is halt viel los hier, (.).

Valentina E stockt, sie pausiert länger, bejaht, verneint, relativiert die Verneinung mit einem »eher nicht«. Den Grund vermutet sie »viel mehr« darin, »dass ich=ich ja alleine lebe immer noch«. Valentina E fühlt sich einsam und sehnt sich nach Gemeinschaft, vielleicht auch nach Familie. Trotzdem entschied sie sich gegen eine Wohngemeinschaft, sie wollte »schon für mich alleine sein«. Zwei Bedürfnisse stehen im Konflikt: der Wunsch, alleine zu sein, um mehr Zeit für sich zu haben und sich unabhängig von anderen um sich selbst zu kümmern (Self-Care), und der Wunsch, mit anderen das Leben zu verbringen und gemeinsam zu sein (Community-Care). Schließlich sei sie in einer Großfamilie aufgewachsen, sie habe mehrere ältere Geschwister. Weder führt Valentina E die spezifischen Beziehungsmuster im Detail aus, noch personalisiert sie die Personen mit eigenen biografischen Angaben. Es geht um eine prinzipielle Familienverbindung. Das Argument kehrt sich ins Gegenteil um: Sie brauche viel Zeit für sich selbst, das war in einer Großfamilie nicht möglich. Auf der anderen Seite traue sie sich nicht, in den Keller zu gehen, jemand

könnte ihr auflauern. Valentina E befürchtet Gewalt, sie will die Befürchtung nicht weiter ausführen, »naja is egal«. Die Wohnung liege sehr stadtnah, es sei viel los. Valentina E artikuliert ein Sicherheitsbedürfnis, das weder in der Großfamilie noch im neuen Wohnort zufrieden gestellt wurde. Sie befindet sich in einem Dilemma. Eigentlich will sie mit ihrer Familie leben, ihr fehlten jedoch Freiräume, genauso wie eine persönliche Beziehung zu den älteren Geschwistern, die ihr mehr Unterstützung im Alltag hätten sein können, und Eltern, die sich für ihr Leben und ihren Bildungsweg interessierten. All dies blieb auf der Strecke, sodass sie das Gefühl hatte, gehen zu müssen, spätestens als die Familie gewalttätig wurde. Nun stellt Valentina E fest, dass Unabhängigkeit auch das Risiko birgt, alleine zu sein. Sie kämpft mit Einsamkeit und leidet unter Depressionen. Sie sehnt sich nach Anerkennung, kleine Anerkennungsgesten im Alltag stärken ihr Selbstbewusstsein. Im neuen Umfeld wird sie gesehen, sie bezeichnet diese Entwicklung als »Schicksal«. Dadurch wird dem Schmerz der Vergangenheit ein Sinn gegeben und ertragbar gemacht. Sie resümiert die Entwicklung: Valentina E unterbrach das Gymnasium und absolvierte einen Freiwilligendienst in einer Ambulanz, »es war (.) halt auch so, dass ich viel über, ja, die Medizin – also ich hatte schon Interesse, (.) was das angeht (.) mehr (.) zu erfahn. (1)«. Das Praktikum im Krankenhaus gefiel ihr sehr gut, sodass sie bleibt: »Aber dann hat mir das im Krankenhaus so sehr gefallen, (1) also auch die Dankbarkeit von den PatientInnen und von meinen – ja, von der Kollegschaft, (.) dann dacht ich »Ok, das war jetzt so (.) eher Schicksal, dass ich jetzt hier angekommen bin, das macht mir auch alles total Spaß« (.), deswegen bin ich dann auch in dem Berufsfeld geblieben. (1)«.

De-Rassifizierende Selbstkultur: In Distanz gehen, um sich (wieder) annähern zu können

Ich frage Valentina E, ob sie sich vorstellen kann, alleine in den Kosovo zu fahren, da ihr Vater sie nie mitgenommen hat. »Ja, auf jeden Fall. (.) Also ich hab (1) Kosovo eigentlich schon immer mit Heimat verbunden, (.) und (.) äh (1) ich hab aber auch gelernt, also (.) dass ich jetzt meine Herkunft nich unbedingt mit meinen Eltern verbinden muss.« Valentina E bejaht, ohne zu zögern. Es besteht kein Zweifel, dass sie sich zum Kosovo (»Heimat«) verbunden fühlt. Das Land ist ein Sehnsuchtsort, den sie ausschließlich aus den Erinnerungen der Eltern kennt, jedoch mit eigenen Erfahrungen kennenlernen möchte. Wieder bestätigt sich die Hypothese einer Distanzierung, sodass Valentina E ihre biografische Herkunft von kollektiven Zugehörigkeiten zu trennen versucht. Die Strategie individualisiert unter gleichzeitigem Rückgriff auf ein kollektives Gedächtnis. Valentina E formuliert einen Lehrsatz, demzufolge sie Einfluss auf eben jene Bestandteile ihrer Identität nehmen kann, die andere zum Anlass einer Rassifizierung nehmen. Den Kosovo verbindet sie nicht zwingend mit den Eltern. Sie ist um eine freie Selbstdefinition bemüht, in der reli-

giöse Praxis und geografische Verortung selbst gewählt und individuell ausgestaltet werden. Valentina E de-rassifiziert Herkunft und Religion, indem sie sich von Community und Familie trennt, und gleichzeitig den Ideen, die sie mit ihnen verbinden, auf andere Weise treu bleibt. Sie dehnt den Herkunftsbegriff, ohne ihn auf Flucht und Familie zu reduzieren. Dahinter steckt nicht weniger als die Annahme, dass jede Person Heimat frei wählen und Herkunft eigenmächtig definieren kann, zumindest ist dies Valentina Es Anliegen. Sie führt andere Erinnerungen ins Feld, verpflichtet sich eigenen Anliegen und entwickelt Metaphern und Lehrsätze, die es ihr erlauben, Orte anders für sich zu vereinnahmen. »Also (.) Kultur, Selbstkultur auch (.) eher was (1) – also schon was mit mir (.) auch selbst zu tun hat,« erklärt sie. Valentina E bezeichnet ihre Umgangsform als eine »Kultur, Selbstkultur«, ohne theoretisch auf die Foucaultschen Begriffsfolien hinauslaufen zu müssen. Der Begriff ist das Ergebnis ihrer eigenen Alltagsbeobachtungen und Lebensumstände. Valentina E untergräbt homogenisierende Kulturbegriffe mit einer freien Selbstkultur, etwas das »schon was mit mir (.) auch selbst zu tun hat«. Es habe auch etwas mit ihr selbst zu tun, aber nicht ausschließlich, d.h. die Selbstkultur versteht sie durchaus unter dem Zeichen einer kollektiven Erfahrung, schließlich vermag auch Valentina E sich nicht vollständig von der »Bindung« zu Eltern, Brüdern und Community zu lösen, auch wenn sie um Distanz ringt. Der Unterschied liegt darin, dass sie die Definition und das Urteil jener »Bindung« nicht anderen überlässt.

Valentina E greift auf eine religiös inspirierte Selbstkultur zurück, die sich erst im Zuge der bereits skizzierten Distanztechnik herausbilden kann. Sich von sozialen Räumen zu entfernen, wird zu einer Bedingung, um Anteile der Identität unter selbst definierten Prämissen herausbilden zu können. So stehen ihre islamische Lebenspraxis und die Selbsttechnologie, sich zurückzuziehen, in enger Beziehung zueinander. Islam und Albanischsein habe sie eigenständig kennengelernt, »nich so wie (.) mir das von anderen übertragen worden is«, sie pausiert, »erklärt worden is, ja.« Statt von Übertragung zu sprechen, bevorzugt sie im zweiten Anlauf den Begriff Erklärung. Weder die islamische Religion noch die albanische Identität will Valentina E als eine familiäre Übertragung verstehen. Trotzdem waren es ihre Geschwister, die sie in ihrer islamischen Praxis prägten, während den Eltern eine zentrale Rolle in der Ausprägung der albanischen Identität zugesprochen wird. Valentina E redet den Einfluss beider Parteien, der Geschwister und Eltern klein, um im Anschluss ihre eigene Handlungsmacht hervorzuheben. Dadurch zeigt sie, dass sie den Islam und auch das Albanischsein nicht schablonenhaft imitiere. Sie will den Einfluss lieber als eine »Erklärung« verstehen wissen. Eine Erklärung ordnet ein, gibt Hintergrundwissen und kontextualisiert, verfolgt den Ursprung zurück, sie legt eine Wissensbasis, auf der sich die Person im Nachhinein eigenständig bewegen kann oder neu formulieren kann. Eine Umschreibung und Umprogrammierung ist möglich, das will Valentina E zum Ausdruck bringen: Identität ist kein biografisches Schicksal, weder der Islam noch das Albanischsein sind unumkehrbar Ergebnis einer kol-

lektiven Genealogie; auch wenn ihre Rolle nicht von der Hand zu weisen sind. Valentina E habe beide Aspekte auf ihre eigene Art und Weise kennengelernt. Neben »übertragen« und »erklären«, die für die Handlungen anderer stehen, gebraucht sie das Wort »kennenlernen«, um ihre Beziehung zu beiden sozialen Größen darzulegen. Es ist eine intime Bezeichnung, Valentina E lernt das Albanischsein kennen und erkennt sich darin wieder. Durch den unmittelbaren Kontakt erlangt sie ein relevantes Erfahrungswissen. Indem sie »kennenlernt«, bestimmt sie selbst den Fokus, die Ausrichtung und den Deutungskontext, dadurch bewahrt sie sich eine Autorität über das Objekt und genießt subjektive Autonomie. Valentina E lernt den Islam auf ihre eigene Weise kennen, das bedeutet auf eine andere Weise, als es ihr vorher bewusst war oder durch ihre Geschwister vorgelebt wurde, und auch die albanische Identität bekommt in ihrer Hand einen anderen Charakter. Außenstehende haben dadurch keine Definitionshoheit über beide Begriffe, sie definiert einen eigenen Zugang, schöpft aus einem individuellen Erfahrungswissen, das einerseits auf kollektive Diskursstränge anknüpft, andererseits neu verwebt, nämlich so, wie es für das eigene Leben notwendig erscheint. Islam und Albanischsein werden so zu Werkzeugen, mit denen die Person eine »Selbstkultur« pflegen kann, um sich gegenüber anderen zu behaupten, und nach innen zu stärken. Ich frage Valentina E, was sie mit Albanischsein verbindet. Sie antwortet:

Mh, (4) äh, also (.) auf (.) – na, wenn ich so an die positive Aspekte so meiner Eltern denke, (.) dann (.) trifft es auch so auf mich zu, (.) also (2) so dass en ähm – ja, Aspekte, die ich (2) halt schon (2) – also (.) äh die ich sag ich ma annehmen möchte, wie (.) äh (.) so Großzügigkeit, wenn auch zum Beispiel Besuch da is, Gastfreundlichkeit, (.) ähm, (1) ja, auch (.) das Essen, (.) äh, (2) die Musik, (1) die Sprache auf jeden Fall, ich find (2) so (1) ähm (2) ich hab mich jetzt nicht so (1) mit der albanischen Sprache beschäftigt als ich jünger war, (2) ich hab – also ich war auch ziemlich abgeneigt von meiner Kultur, (2) dass ich dann halt auch die schönen Dinge gar nicht gesehen habe, wie die Sprache oder (.) die=die (.) – die Volkslieder damals (.), was die halt alle bedeuten, das hat mich damals noch gar nicht interessiert, das war halt einfach nur (.) – ja, nerviges Rumgesinge sag ich ma, (.) ähm, (2) ja. (2).

Valentina E schöpft aus einem familiären Gedächtnis, um dem Albanischsein eine greifbare Form zu geben. Es sind positive Aspekte ihrer Eltern, das treffe »auch so auf mich zu«, erklärt sie. Subtil klingt ein Eingeständnis an, dass die Übertragung/Erklärung der albanischen Identität durch die Eltern offenbar prägender war, als sie nach außen darstellt oder darstellen möchte. Statt ihre »eigene Art und Weise« aufzuführen, ist es das Albanischsein der Eltern, das zum unmittelbaren Referenzpunkt wird. Es seien »positive Aspekte so meiner Eltern«, dazu gehört Großzügigkeit, Gastfreundlichkeit, das Essen, die Musik, die Sprache, die Volkslieder, die sie früher als »nerviges Rumgesinge empfand«. Valentina E gesteht ein, dass sie ei-

ne Abneigung gegenüber der albanischen Kultur empfand, sodass sie die »schönen Dinge« nicht mehr erkennen konnte. Der Wunsch im jugendlichen Alltag dazuzugehören, hat womöglich dazu geführt, dass sie sich umso stärker von der Familie abgrenzte, sowohl die albanische Sprache, als auch die albanischen Kulturaspekte nahm sie als Stigma (Goffman 2018) war. Sie ist darum bestrebt, Merkmalsausprägungen zu vermeiden bzw. zu substituieren, um sich zu schützen, sie zieht sich zurück, verlässt Geburts- und Wohnorte und kehrt jenen den Rücken, in deren Nähe sie rassifiziert werden kann. Daran schließen sich jedoch Strategien einer Rückkehr und Rückbesinnung an. Distanz und Nähe bedingen sich in dieser Selbsttechnik gegenseitig, sie werden zur jeweiligen Voraussetzung, sodass sich die Person räumlich, zeitlich und biografisch verortet.

Selbst im Kosovo für längere Zeit zu leben, könnte sich Valentina E nicht vorstellen. Wieder greift sie auf ein familiäres Gedächtnis zurück: Kosovo »war ja ein Kriegsgebiet«, erklärt sie und pausiert, bevor sie sich vom Ort distanziert. Sie würde sich »da jetzt nicht sicher fühle«, und merkt an, dass ihre Vorstellungen nicht der Realität entsprechen. Sie müsse sich »mehr ein Bild von dem Leben tatsächlich dort machen«. Valentina E unterscheidet zwischen einem idealisierten Ort, der für ihre Selbstkultur in Deutschland als ein imaginärer Rückzugsort fungiert, kann aber auch die Idealisierung hinterfragen. Die Hypothese liegt nahe, dass hier der Kosovo als geografischer Ort in Distanz einen metaphorischen Zweck erfüllt, um sich in Deutschland auf eine Idee stützen zu können, die positiv besetzt ist. Valentina E ist pragmatisch und will sich keiner Illusion ergeben. Sie weiß, dass sie den Kosovo nur aus kurzen Aufenthalten kennt, »es war ja für mich dann immer nur Urlaub dort, (2) und ja, mal (.) Familien (1) kennenlernen, die ich noch nie in meinem Leben @gesehn@ habe«. Sollte sie in den Kosovo auswandern, würde sie sich auch dort in Distanz halten: »aber (.) – ja, so für mich selbst jetzt (4) – ich glaub, da würd ich mich noch nicht komplett (.) so meiner Kultur verbunden fühlen, also (.) auch (.) – ja, (3) – ja, ja, ich lass das jetzt mal so @stehn.@ (1)«. Die Person wechselt zwischen Annäherung und Abgrenzung, die geografische Selbstverortung variiert je nach Anliegen.

Die erste antimuslimische Rassismuserfahrung erinnern

Mh, (5) Äh, (.) ich – tatsächlich in ner Schule dann, (1) ähm, (.) als dann auch (.) – ich weiß nicht, (1) boah, (.) war=s in der Schule oder Kindergarten, ich weiß auf jeden Fall – ich weiß auch gar nicht, wie=s zur Debatte kam, aber dass meine Religionslehrerin dann plötzlich in die Fr- äh (.) in die äh (1) – ja, die Frage in den Raum geworfen hat, (.) ob (.) jetzt der (.) neunte September was mit äh dem Islam zu tun hat, (.) und meine Schüler mit ja beantwortet @haben.@ und ich aufgeklärt worden bin. (1) Da (.) is mir dann (.) sehr vieles bewusst geworden, so was für=n Bild (.) tatsächlich Menschen vom Islam haben und/oder von MuslimInnen. (1)

Im Gegensatz zu anderen Erinnerungen scheint die erste Rassismuserfahrung schwieriger zu rekonstruieren. Entweder, weil das Ereignis weiter zurück liegt oder weil es für Valentina E ungewohnt sein könnte, den ersten und nicht den letzten Fall zu erinnern, und/oder weil es unter der Vielzahl an Ereignissen kein leichtes ist, eine Auswahl zu treffen. Diese Entscheidung hat Bedeutungskraft, sie entscheidet über den weiteren Verlauf des Gesprächs und den Charakter der Biografiekonstruktion. Valentina E nimmt die Frage ernst, sie hält inne, einer fünfsekündigen Pause (»Äh«) schließt ein »tatsächlich« an. Es bestünde gar kein Zweifel daran, dass sich die erste Erfahrung in der Schule abgespielt haben müsse. Der Fall fügt sich in das bisherige biografische Muster ein, trotzdem kommt Valentina E ins Stocken. Sie wirkt verwirrt, das »tatsächlich« weicht einer Unsicherheit. Sie holt weiter aus, fragt sich, ob es nicht doch im Kindergarten war. Letzteres liegt weiter zurück und symbolisiert die institutionelle Aufnahme in die Gesellschaft, die erste Begegnung mit Strukturen, Regeln und einem Alltag, der von anderen als der eigenen Familie reguliert wird. Entweder findet Valentina E keine passende Erinnerung aus dem Kindergarten oder sie entscheidet sich für die Schule, weil sich das biografische Fragment in die bisherige Erzählung einfügt. Die Schule nahm sie zur Folie, unter der das ganze Leben beurteilt und eingeordnet wurde. Nun mit dem Kindergarten zu beginnen, würde das Konzept auf den Kopf stellen. Schließlich fokussierte die Biografiekonstruktion auf Ungleichbehandlungen von Seiten einzelner Lehrer:innen gegenüber nicht-weißen Schüler:innen, an diesem Thema hält Valentina E fest.

Ich weiß auf jeden Fall – ich weiß auch gar nich, wie=s zur Debatte kam, aber dass meine Religionslehrerin dann plötzlich in die Fr- äh (.) in die äh (1) – ja, die Frage in den Raum geworfen hat, (.) ob (.) jetzt der (.) neunte September was mit äh dem Islam zu tun hat, (.)

Die Entschlossenheit (»tatsächlich«) kehrt nun zurück, Valentina E trifft eine Entscheidung und vernachlässigt Erinnerungen aus der Kindergartenzeit und widmet sich stattdessen wieder dem Schulalltag. Sie rekonstruiert eine Debatte, deren Ursprung sie nicht genau erinnern kann, jedoch habe ihre Religionslehrerin plötzlich die Frage in den Raum geworfen, ob der neunte September [sic!] »was mit äh dem Islam zu tun hat«. Es entbehrt keiner Ironie, dass Valentina E die erste Erinnerung mit Rassismus auf eine Religionslehrerin bezieht, wurde doch ihre Religionszugehörigkeit zum Anlass von Verdacht und Ausschluss genommen. Exemplarisch drückt Valentina E eine »Christonormativität« (Langer 2018) aus, sie ist normalisierter Bestandteil des Unterrichts, denn das Christentum genießt eine privilegierte Stellung, es bewertet und reguliert. Valentina E erfährt, wie eng Religion und »Rasse« zusammenhängen und wie Religion zur Grundlage einer strukturellen Rassifizierung genommen wird. Implizit übt sie dadurch Kritik an einer institutionellen Grenz-

ziehung in der Schule (Karabulut 2020). Ausgerechnet eine Religionslehrerin habe in den Raum geworfen, ob die Terroranschläge etwas mit dem Islam zu tun haben. Dass das Thema der Gewalt im Zusammenhang mit Religion erst dann auf den Tisch kommt, wenn es sich um die Religion der Anderen handelt, zeigt eindeutig, mit welchen doppelten Standards Valentina E konfrontiert ist. Sie selbst spürte, dass sich die Debatte auch gegen sie richtet, selbst wenn abstrakt vom Islam gesprochen wird, schließlich materialisiert sich das Problem in ihr, sodass sie sich als Projektionsfläche für die Figur des Muslims als »RassenMetapher« (Keskinkılıç 2017b) wiederfindet.

Die letzte antimuslimische Rassismuserfahrung erinnern

Mh, (1) gestern, aber es war im Radio, wir warn – also ich bin momentan im äh (.) – also man hat externe Einsätze, ich bin momentan im ambulanten Pflegedienst, (1) und da warn wir ähm (.) bei nem Patienten, der Radio im Hintergrund liefen ließ und da hieß es (1) von (.) – ich weiß nich, das warn irgendwelche random Anrufer, die dann meinten so »Ja, wenn der Islam sich ma zügeln würde« und sowas, (.) oder die Woche davor wars dann so, dass wir bei ner Patientin warn, (.) äh ich die versorgt habe und im Hintergrund auch wieder irgendwelche (.) Sachen liefen im Fernsehn, (.) äh, ich weiß gar nich mehr, worum es ging, (.) dann war ihr Kommentar »Ja, die Ausländer sollte man (.) abschieben« (.) und ich glaub, sie wusste gar nich, dass sie (.) ne Ausländerin grad vor sich stehn hat, (.) da wollt ich halt auch schon direkt kontern oder halt auch abrechen, (.) aber dann hat=s ähm (.) die – meine Mentorin war mit dabei und die hat dann für mich übernommen, auch das Reden, (.) also (.) – ja. Alles noch sehr zeitnah. (1)

Valentina E re-/konstruiert indirekte Diskriminierungserfahrungen, der Diskurs richtet sich gegen bzw. auf sie, sodass sie der Anrufung gewahr ist. Das Bewusstsein rassifiziert zu sein, begleitet sie im Alltag, sodass sie mit Vorsicht auf die Diskursverhältnisse reagiert. Das erfordert Anstrengungen, den Raum zu lesen, die Zeichen zu deuten und zu verstehen, was geschieht. Gestern habe sie im Radio etwas gehört, während der Arbeit, d.h. im Berufsalltag dringt der Diskurs ein, sodass sie zu reagieren hat bzw. sich seiner Relevanz nicht verweigern kann. Ein Anrufer habe gegen den Islam skandiert. Auch letzte Woche während einer Visite im Krankenhaus liefen »im Hintergrund auch wieder irgendwelche (.) Sachen [...] im Fernsehn«. Die Patientin habe kommentiert »Ja, die Ausländer sollte man (.) abschieben« (.) und ich glaub, sie wusste gar nich, dass sie (.) ne Ausländerin grad vor sich stehn hat«. Valentina E trägt kein Kopftuch mehr, in gewissen Situationen kann sie als *weiß* durchgehen, d.h. »passen« (Ahmed 2009). Die Person kann sich die Ambiguität ihrer Herkunft beruflich und alltäglich zu nutze machen, indem sie sich vom Geschehen distanziiert, sich der Vereindeutigung ihrer Identität und

damit ihrer Rassifizierung (als Albanerin und/oder Muslimin) temporär entgeht. Die Unsichtbarkeit ist relativ und brüchig, mit jedem Detail, dass sie über sich zur Kenntnis gibt, wächst die Gefahr, verfremdet zu werden. In Situationen wie diesen schweigt Valentina E, sie geht kognitiv in Distanz und bevorzugt unerkannt zu werden, statt (wieder) als Unruhestifterin entlarvt zu werden (strategisches *Passing*). Zugleich artikuliert Valentina E ein grundsätzliches Unwohlsein, das *Passing* schützt nicht vor einer emotionalen Belastung, schließlich erfordert der Akt, unerkannt zu bleiben bzw. nicht markiert zu werden, Anstrengungen, zudem holen sie Debatten und Themen unerwartet ein. Am liebsten hätte sie im besagten Moment gekontert »oder halt auch abbrechen«, das sind zwei Handlungsoptionen, die sie identifiziert. Sie behält sich das Recht vor, sich aus Situationen zu entziehen (Selbst-Rückzug und Abbruch). Sich dieser Option bewusst zu sein, hilft Valentina E. Sie bewahrt einen ruhigen Kopf und überlegt, welche Möglichkeiten ihr bereit stehen und wägt ab. Dass sie weder kontert, noch abbricht, führt sie darauf zurück, dass ihre Mentorin im Raum anwesend war. Sie möchte Professionalität bewahren und hat berufliche Konsequenzen zu bedenken. Doch in diesem Fall stellt sich die *weiße* Mentorin schützend an ihre Seite, sie habe das Reden übernommen, »alles noch sehr zeitnah«. Es bleibt offen, ob sie der Patientin widerspricht oder das Thema wechselt, doch scheint Valentina E beruhigt zu sein, dass jemand das Wort ergreift. Andere sprechen zu lassen wird damit zu einer strategischen Option, um sich in Situationen des Rückzuges in Sicherheit zu wissen und von der Unterstützung anderer, die aus einer Dominanz-kulturellen Subjektposition sprechen, zu profitieren (hierzu auch Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021). Dadurch können rassifizierte Menschen pausieren, Ressourcen einsparen und negative Konsequenzen vermeiden. Doch so richtig zufrieden scheint Valentina E mit dem Engagement der Kollegin nicht zu sein:

Äh, (.) ja. (.) Ja, auf jeden Fall. (.) Also im Krankenhaus war=s jetzt um Beispiel so, da hab ich mich halt sicherer gefühlt, was (3) äh – ja, (2) was das alles angeht, weil es auch zu mir hieß, wenn (.) dir wieder sowas passiern sollte, lass alles stehn und liegen, (1) und (.) – ja, aber jetzt in der ambulanten @Pflege@ is das jetzt leider so, (.) i- da hab ich es mitbekommen zum Beispiel, (.) ähm, (2) dass (.) ich jetzt (3) halt noch da stand (2) bis sie dann halt wirklich gemerkt hat, ich sage nichts, ich fühl mich gerade unwohl in dieser Situation, (1) also es war halt schon wieder so=n Schlag ins Gesicht, (.) und dann (3) – also (3) jetzt – da hatt ich halt das Gefühl, ok, sie übernimmt jetzt schon, aber sie würde jetzt nich sagen so ok, (.) äh, (1) »wegen solchen Aussagen (.) werden wir sie jetzt nich mehr als Klientin haben«, (.) also weiß du, wie ich das meine, im Krankenhaus wirklich das Gefühl, ok, ich würden (1) die Patienten für mich auch rauswerfen, wenn das so schlimm gewesen wäre, (.) aber hier war das dann so, ok, (.) wir ham jetzt nur ähm – ja (3) die Bezahlung im Kopf, (.) wir müssen das jetzt durchführn, (.) aber ähm (3) – ja, (.) ich weiß nich,

vielleicht kenn ich die Mentorin auch nicht gut genug, um das jetzt beurteilen zu können.

Einerseits ist Valentina E froh, dass auf der Arbeit das Problem bekannt ist, sie könne alles liegen lassen — eine Regel, der sie sich annehmen könnte, um sich zu schützen. Sich strategisch zurückziehen kann Autonomie sichern, sodass rassifizierte Menschen nicht jedem Reiz ausgeliefert sind. Trotzdem verlagert dies die Verantwortung auf den Einzelnen, sodass strukturelle Veränderungen auf sich warten lassen, das scheint Valentina E zu stören. Auch wenn sie erleichtert darüber ist, sich das Recht nehmen zu dürfen, »alles liegen zu lassen«, spürt sie ein Hindernis. In der Pflege könne nicht einfach »alles liegen gelassen« werden, die Regel hat Grenzen, schließlich trägt Valentina E Verantwortung für andere. Ausgerechnet in der »ambulanten @Pflege@«, sie lacht »ambulante Pflege«. Die Situation wäre irrsinnig, sollte sie gehen oder einer Patientin die Pflege verweigern. Trotzdem drückt sie ihre eigenen Anliegen und Bedürfnisse aus:

Mh, (3) also (.) ok, das ist zwar mein Beruf, (1) aber ich erwarte schon ne gewisse Dankbarkeit, (1) und wenn ich dann sowas höre, (1) dann (.) hab ich nicht das Gefühl, dass die Person es verdient hat, (2) von mir gepflegt zu werden, von mir (.) geholfen zu werden, (.) und (2) – ja, (2) ich fühle mich auf @jeden Fall@ nicht gut dabei, (.) aber auch (1) in dem Sinne, (.) dass (2) – ja, (.) ich bin einfach verletzt in dem Moment, ich bin einfach wirklich zutiefst verletzt. (3)

Auch in Situationen der Zeug:innenschaft fühlt sich eine Person, die »passt«, bedroht. Die Erfahrung, nicht erkannt zu werden, schützt nicht vor emotionaler Entfremdung. Valentina E fühlt sich »einfach verletzt«, sie bekräftigt »einfach wirklich zutiefst verletzt« — die Person spürt eine nachhaltige Schädigung, die sich einschreibt und eine »affektive Überreiztheit« (Fanon 1985, S. 39) produziert. Auf das Gefühl, verletzt worden zu sein, antwortet Valentina E mit einer Erwartung, die ihre Subjektposition stärkt: Eine Person, die sie pflegt, müsse dankbar sein. Es kann sein, dass Valentina E hier implizit die rassifizierte Anrede umzuschreiben versucht: »ich pflege sie« könnte im Zusammenhang des kollektiven Feindbildes, mit dem sich die Person identifiziert bzw. assoziiert werden könnte, auch bedeuten, *wir pflegen sie* oder *die Ausländer pflegen sie*. Unter dem Zeichen eines »strategischen Essentialismus« (Spivak 1988) könnte so die Undankbarkeit des Gegenübers skandalisiert werden, das Hilfeleistung durch eben jene erhält, die sie abfällig kommentiert — doch Valentina E gibt sich nicht zu erkennen; es scheint zu reichen, sich zu vergewissern, welche Bedeutung nicht nur der Angriff, sondern auch die Zeug:innenschaft trägt, in der sie sich kollektiv mit anderen Betroffenen verbunden fühlt.

Einen Abschluss finden: Zukunftsbilder generieren

Ich frage Valentina E, wo sie sich in 5 Jahren beruflich und privat sieht. Sie antwortet:

(seufzt) Privat, ok, ich lebe nich mehr [Großstadt A], in [Großstadt A] bin ich ja angekommen, weil=s der einzige Platz war, der frei war, (1) [Name der Region] leben is nich so mein Leben, ähm, (1) ich – welche Stadt weiß ich noch nich, (.) ich habe ne Weiterbildung angefangen, weil ich auf jeden Fall mich nich in ner Pflege sehe, (1) ähm, (2) ja, (.) ich habe viele Länder bereist, nich nur Kosovo, aber ich hab (.) sicher auch Kosovo öfter besucht, (.) ähm, (.) ich weiß, ähm, (.) viel mehr über die Geschichte meiner Herkunft, (2) meiner Heimat, (.) ja, mei- ja, meiner Heimat einfach, (.) ähm, (3) ja, (.) ich (3) – ja, (1) glaub (3) – ich glaub, ich bin dann (1) auch deutlich selbstbewusster, weil anfangs war=s halt ganz schlimm (.) und ich (.) weiß, dass ich mich da in der Hinsicht verbessert hab, auch jetzt rückblickend, vor allem auch jetzt, wenn ich so erzähle, was davor passiert is (.) in meinem Leben, dass ich auch ganz schön stolz auf mich sein kann, (.) und ich weiß, dass ich in fünf Jahr'n (.) mehr Stabilität hab als jetzt, also ich weiß, dass ich die jetzt gerade aufbaue und auch (1) – ja, (1) da ankommen werde, wo ich sein möchte.

Valentina E bleibt heterotop (Foucault 2005) inspirierten Selbsttechniken treu, sie re-/konstruiert mangelhafte Orte, in denen sie keine Zukunft sieht, identifiziert andere als Zwischenstationen und prophezeit alternative Standortwechsel, die erwünschte Subjektivierungsweisen begünstigen. Die Person strebt entfernte geografische Positionen an, die zugleich eine größere Distanz zur Vergangenheit veranlassen. Zeit und Ort wirken wechselseitig aufeinander: um bestimmte Zeitsphären zu verlassen und Erinnerungen, die belasten, den Rücken zu kehren, werden andere Räume aufgesucht, in denen Geschichte neu- und umgeschrieben wird. Noch wisse Valentina E nicht, in welche Stadt sie ziehen werde, noch stößt die Vorstellungskraft auf eine Grenze, das erstrebte Zukunftsbild bildet sie fragmentarisch und imaginär ab: Sie habe viele Länder bereist, nicht nur den Kosovo, der weiterhin biografisch relevant ist, auf den sie aber zugleich geografisch reduziert wird. Die Person verweigert sich einer geografischen Vereindeutigung und erweitert die konstitutiven Elemente für die Herausbildung ihrer Selbst durch andere Orte, die zum Bestandteil einer multiplen Identität werden können. Indem rassifizierte Menschen Orte und Länder selbstbestimmt wählen, entscheiden sie über die geografischen Orientierungspunkte ihrer Biografien, die nicht auf ein vermeintlich authentisches Ursprungsland reduziert werden. Der Akt, Orte zu wechseln und Mobilität zu gewährleisten, bildet eine Verweigerungshaltung und Ablehnung zur Rassifizierung dar. Valentina E zeichnet eine imaginierte Geografie dritter Art, die nicht fremd- sondern selbstbestimmt Subjektpositionen verortet und Grenzbeziehungen verwischt, insofern die Person sich nicht als Produkt eines Standortes, sondern einer Bewegung definiert. Sie löst sich geografisch und verortet sich stets

neu, sie wandert zwischen Räumlichkeiten und kann in anderer Form wieder zurückkehren. Valentina E sucht Distanz, um zu anderer Zeit wieder in Nähe treten zu können, daraus kann eine Sehnsucht sprechen, den Kontakt zur Familie wieder aufnehmen zu wollen und den Kosovo kennenzulernen, nachdem sie andere Länder bereist hat: »aber ich hab (.) sicher auch Kosovo öfter besucht, (.) ähm, (.) ich weiß, ähm, (.) viel mehr über die Geschichte meiner Herkunft, (2) meiner Heimat, (.) ja, mei- ja, meiner Heimat einfach«. Techniken des Rückzuges können mit Techniken der Rückkehr verwoben werden, sodass ehemalige Räume, in denen sich die Person als unzulänglich empfand, unter einer neuen Subjekterfahrung im Anschluss an (temporäre) Migration und Bewegung zurückkehren kann, um auch *hier* zu sein, was sie *dort* wurde. Andere Orte bieten andere Subjektbedingungen, indem rassifizierte Menschen spezifischen Diskursregeln genauso wie alternativen Handlungsmöglichkeiten unterliegen, aus denen andere Existenzformen erwachsen können, die sie zum Orientierungspunkt für eine Transformation nehmen (können). Die Technik ist offen und prozesshaft. Valentina E wünscht sich mehr von der Geschichte ihrer Herkunft zu wissen, sie pausiert, »meiner Heimat«, sie pausiert »ja meiner Heimat einfach«, sie wiederholt nach »Herkunft« zweimal »Heimat«, dadurch ist sie der Selbstvergewisserung bemüht, dass der Kosovo weiterhin Teil ihrer Geschichte sein wird, genauso wie ihre Eltern.

Ich (3) – ja, (1) glaub (3) – ich glaub, ich bin dann (1) auch deutlich selbstbewusster, weil anfangs war=s halt ganz schlimm (.) und ich (.) weiß, dass ich mich da in der Hinsicht verbessert hab, auch jetzt rückblickend, vor allem auch jetzt, wenn ich so erzähle, was davor passiert is (.) in meinem Leben, dass ich auch ganz schön stolz auf mich sein kann, (.) und ich weiß, dass ich in fünf Jahr'n (.) mehr Stabilität hab als jetzt, also ich weiß, dass ich die jetzt gerade aufbaue und auch (1) – ja, (1) da ankommen werde, wo ich sein möchte.

Nachdem sie ausführlich auf Orte eingegangen ist, pausiert sie mehrfach und setzt neu an, sie glaube dann »auch deutlich selbstbewusster« zu sein: »Ich bin« statt *ich werde sein* folgt der futuristischen Ausformulierung, in der die Zukunft bereits eingetreten ist und aus dem Standpunkt der Gegenwart als Vergangenheit erzählt wird — ein eindrückliches Beispiel für eine Technik, die Foucault (2016, S. 574) als »Gegenwärtig-Machen der Zukunft« bezeichnet. Valentina E schreibt sich in Zukunftsbilder ein; einer verfremdeten Anrede entgegnet sie mit einer emanzipatorischen Selbstanrufung, die stets handlungsorientiert ist und Forderungen formuliert. Sie will selbstbewusster sein. Um dies zu erreichen, verlässt sie, wie die Analyse zeigt, mehrfach Orte, um zu anderer Zeit wiederzukehren. Die Person löst soziale Beziehungen auf, um sie zu anderer Zeit wieder zu binden. Sie kündigt berufliche Verhältnisse auf, um sich neu zu sortieren. Die biografische Erzählung ist Schauplatz einer permanenten Selbsterfindung. Das Ziel ist nicht, einen bestimmten Be-

ruf zu verfolgen, sondern eine Subjektwerdung zu initiieren, die sie befähigt, sich allen Krisen zu stellen. Valentina E nimmt sich folglich gezielt zum Gegenstand ihrer Selbst-Bearbeitung (Sorge um sich), sie pflegt sich, indem sie eine Selbstkultur entwickelt, die auf die Erfahrung, sich als Problem zu verstehen, insofern antwortet, dass sie sich selbst transformiert und den Druck öffentlicher, performativer Gesten beiseite schiebt. Derartige Techniken wirken nicht in Form einer aktivistischen Gegenwehr oder öffentlichen Protestrede, sondern in gezielten Selbstverhältnissen. Valentina E schreibt eine Held:innengeschichte. »Also ich weiß, dass ich die jetzt gerade aufbaue und auch (1) – ja, (1) da ankommen werde, wo ich sein möchte.« Sie weiß, dass sie sich in einem Prozess befindet, sie baue diese Stabilität jetzt auf. »Ich werde da ankommen, wo ich sein möchte«, sagt sie und artikuliert eine zentrale biografische Formel, die Zeit und Ort verbindet. D.h. rassifizierte Menschen können sich die Zukunft als Räume dritter Art im Sinne einer subversiven Heterotopie vorstellen (Foucault 2005, S. 10), »die sich allen anderen [Orten] widersetzen und sie in gewisser sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen«. Sie können eine *RaumZeit* entwerfen, die mit bestimmten Ritualen verknüpft ist, nach bestimmten Regeln betreten und verlassen werden kann, so wie die Vergangenheit einen Ort darzustellen scheint, der verlassen und wieder (neu) betreten werden kann.

Valentina E kann sich vorstellen, Pflegepädagogin oder operationstechnische Assistentin zu werden. Sie möchte in die OP wechseln, in der Pflege habe sie schon genug geleistet: »Es is nich mein Kampf, (.) ich hab jetzt schon (.) sehr (.) viel für mich selbst aufbaun müssen.« Sie selektiert Angelegenheiten, für die sie Energie und Zeit aufbringen möchte. Sich für etwas einzusetzen und Ressourcen einzubringen, ist auch deshalb ein Kampf, weil mit Gegenwehr zu rechnen ist. Für Valentina E sind die Auseinandersetzungen in Bildung, Beruf und Alltag nervenaufreibend und kostspielig, insofern sie mit Konflikten zu hadern hat. Sich einem Kampf zu verweigern bedeutet, mit Ressourcen, Aufmerksamkeit und Zeit zu haushalten.

Zum Ende des Interviews frage ich Valentina E, was sie sieht, wenn sie in den Spiegel sieht. Sie antwortet:

Mh, (3) mh, (4) ähm, eine [...] kleine Albanerin @ Ähm (2) ich (.) – ja, jemand, der es (.) vielleicht nicht sag ich ma (.) beruflich oder (.) schulisch (3) weit geschafft hat, (2) weil wenn ich mich vergleiche mit anderen [Alter]jährigen, die jetzt äh gerade an deren Bachelorarbeit dran sitzen, (2) find ich aber, ich hab trotzdem auf meine eigenen (.) Art und Weise (.) vieles im Leben erreicht, was jetzt (1) auch nicht selbstverständlich is. (2) Also es auf jeden Fall schon weit im Leben geschafft hab (.) und auch als Person, ja. (2).

Valentina E pausiert 7 Sekunden (»mhm«), sie beginnt mit dem äußeren Erscheinungsbild: Sie sehe eine kleine Albanerin, sie lacht. Wieder wählt Valentina E Humor und Selbstironie (Sartre 2017, S. 60) um andere zu entwaffnen, was auch als

präventive Denkübung zur Einübung einer Gefahrensituation verstanden werden kann. Anschließend pausiert sie und stellt nüchtern fest: Sie sehe berufliche und schulische Misserfolge, die sie jedoch relativiert (»vielleicht«), ein solches Fremdurteil lehnt sie ab. Zwar weist sie keinen akademischen Lebenslauf auf, doch ist Valentina E darum bemüht, stolz darauf zu sein, was sie angesichts der Hürden geschafft hat. Sie habe es weit im Leben gebracht »und auch als Person, ja«. Sie bekräftigt das Argument (»ja«) und zeichnet ein Selbstbild, an dem nicht zu rütteln ist (»meine eigene Art und Weise«). Die Technik, sich selbst zu erfinden, geht einher mit der Technik, sich den Blicken, Zuschreibungen und dem Urteil anderer zu verweigern. Valentina E nimmt den Lehrsatz »Scheiß auf alle« zum Leitsatz einer biografischen Selbstkonstruktion, mit dem Ziel, Krisen zu überwinden und Räume in anderer Form (wieder) zu betreten.

4.1.4 Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken

Mich erreichte eine Mail von Oskar I. Er stieß auf Social Media auf meine Suchanfrage und stünde als Interviewpartner zur Verfügung. Oskar I stellt sich in der Nachricht als praktizierender Muslim vor, der der Minderheit der Menschen mit Romani-Hintergrund angehöre und sowohl Erfahrung mit antimuslimischem Rassismus als auch gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit habe. Wir finden zügig einen Termin, das Interview findet über Zoom statt.

Zusammenfassende Falldiskussion

Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken – Geschichte (re-)muslimisieren und Identität (re)konstruieren

Oskar I ist deutscher Sinto, Vater, berufstätig und vielseitig engagiert. Den zentralen Erzählstrang bildet die Verfolgungsgeschichte der Sinti:nja und Rom:nja im Allgemeinen und die Überlebensgeschichte des Großvaters im Speziellen, an ihr werden Fragen nach Zugehörigkeit, gesellschaftlicher Verantwortung und Emanzipation verhandelt. Für Oskar I ist das Erzählen familiärer Traumata und Erinnerungen mehr als nur identitätsstiftend. Die Erzähltechnik ist Schauplatz einer politischen und religiös-kulturellen Neudefinition, die eigene Community-Narrative um die Erfahrungen anderer Communitys erweitert, um hybride Identitäten ausgestalten zu können. Oskar I schöpft aus der Vergangenheit, er selektiert spezifische Aspekte, definiert sie zu weiten Teilen (auf ungewöhnliche Weise) um und formuliert dadurch politische Anliegen für individuelle und kollektive Lebensverhältnisse. Er (re-)konstruiert Geschichte, die der Anerkennung von Wissen und Wertschätzung von Kultur dient (Attia/Gerstenberger/Izabiliza/

Keskinkılıç/Rajanayagam/Randjelovic 2021, S. 28), um zugleich plurale Bezüge seiner Biografie miteinander in Einklang zu bringen, die für andere als Widerspruch wahrgenommen werden könnten. Oskar I untergräbt homogenisierende Folien und zeichnet Überschneidungen unter verschiedenen marginalisierten Gruppen nach, die Solidarisierungen möglich machen. Die individuelle Erfahrung wird in einen kollektiven Zusammenhang gerückt, sodass die eigenen Anliegen zugleich Community-orientiert wirken. Oskar I wechselt zwischen persönlicher und kollektiver Selbstverortung, er kann an kollektive Zugehörigkeiten anknüpfen, ohne in ihnen einseitig aufgehen zu müssen. Er ist darum bemüht, eine individuelle Geschichte mit kollektivem Anspruch zu erzählen. Insofern ist der Fall ein Beispiel dafür, wie die Sorge um sich über eine persönliche Selbsterfüllung hinausgeht und vielmehr »eine kollektive Lebensweise« beinhaltet (Lemke 1997, S. 302).

Auf Wunsch der Mutter verschwieg Oskar I als Kind seine Sinto-Herkunft; die weit verbreitete Technik dient dazu, sich ausgehend von Verfolgungserfahrungen zu schützen. Doch der Geschichtsunterricht im Gymnasium markierte für Oskar I einen Wendepunkt: Er entscheidet, sich gegenüber Dritten als Sinto erkennbar zu machen, um seine Familiengeschichte zu erzählen und so Lücken zu schließen, die seiner Existenz und Erfahrung in der Schule bisher keinen Raum zugestanden. Der Großvater ist ein »Verhaltensvorbild« (Foucault 2016, S. 167), während Oskar I zunehmend in Distanz zur Mutter geht. Prägend waren Freundschaften zu anderen migrantisierten Jugendlichen in der Nachbarschaft. Oskar I sucht Nähe zu Muslim:innen im Allgemeinen und türkischsprachigen, muslimischem Rom:nja, mit denen er sich in besonderer Weise identifiziert. Als Jugendlicher konvertiert Oskar I zum Islam. Er verweist mehrfach auf die Rolle der Geschichte für seine politischen, kulturellen und religiösen Selbstpositionierungen. Er vermutet eine vermeintlich islamische Herkunftsgeschichte der Sinti:zze und Rom:nja bzw. muslimisiert die Community-Geschichte zum Zwecke einer subjektivierenden Neujustierung. Indem die Person islamische Herkunftsfolien bemüht und auf familiäre Beziehungsverhältnisse eingeht, kann sie Religion, Rassifizierung und Widerstand in einen alternativen Zusammenhang bringen, der sich in der rekonstruktiven Untersuchung als wesentlich ergibt: *Oskar I setzt sich gegen Rassismus und Antiziganismus zur Wehr, weil er Sinto ist und der Großvater, seine unmittelbare Bezugsperson in der Familie, den Holocaust überlebt hat. Oskar I ist Muslim (geworden), weil er Sinto ist und eine authentische Herkunft im heutigen Pakistan behauptet.* Beide rekonstruierten Handlungsmuster, religiös wie politisch, finden ihren Anfang in einer Sinto-Identität, die geografisch-religiös und politisch-emanzipatorisch artikuliert wird. Das zeigt, wie rassifizierte Menschen Verbindungslinien zu anderen Geografien bemühen (können), die zu einer imaginären Folie werden, um hier eine neue Identität zu erschaffen. Die Strategie einer Selbst-Orientalisierung (Lau/Mendes 2011) knüpft teilweise an essentialistische Herkunftsfolien an, um unter dem Zeichen einer *anderen* Religion aus quasi authentischer Geografie eine Gegenwehr zu bilden. Oskar

I beharrt auf eine eigene *und* kollektive Geschichte, die er aus dem Rand erzählt, er hybridisiert Identitäten und verwebt Community-Erfahrungen miteinander um Solidaritäten untereinander auszubauen, wie sie auch in Fanons (1985, S. 88) Überlegungen über die Verflechtung eigener Rassismuserfahrungen mit anderen, etwa dem Antisemitismus, geltend werden. Oskar I greift auf Erinnerungstechniken (Foucault 2016, S. 69ff.) und Strategien der Geschichtsschreibung zurück, um hegemoniale Geschichte gegen den Strich zu lesen und mit Community-Erinnerungen einzureichen, die er jedoch unter dem Zeichen individueller Bedürfnisse und politischer Interessen neu ins Feld führt bzw. konstruiert. Oskar I sieht sich in einer Schlüsselrolle, er ist Teil mehrerer Communitys und will Brücken schlagen. Zugleich distanziert er sich von christlich-sozialisierten Sinti:zze in Deutschland, während er seine islamische Zugehörigkeit durch eine stärkere Annäherung an muslimische Rom:nja aus Mazedonien umso stärker akzentuiert. Einerseits hinterfragt er den dualistischen Diskurs, der Muslim:innen und Sinti:zze/Rom:nja voneinander trennt, indem er die Herkunftsgeschichte muslimisiert und selbst zum Islam konvertiert. Andererseits differenziert er beide Communitys weiter aus und hebt Unterschiede hervor.

Regelmäßig lacht Oskar I laut und ausgiebig. Er versetzt sich zurück in Situationen, in denen er sich gegen antimuslimischen Rassismus und Antiziganismus zur Wehr setzte. Er vergegenwärtigt sich der Konfrontationen und spricht Dritte im Interview retrospektiv in direkter Ansprache an. Er vergewissert sich seines Standpunktes und wiederholt eine politische Haltung, die er für zukünftige Momente in Erinnerung ruft. Die performative Geste trägt dazu bei, unangenehme Situationen im Gedächtnis zu verankern, die maßgeblich handlungsleitend für die Zukunft sind und zugleich die Gegenrede zu wiederholen, sie einzuüben und zu routinisieren. Rassifizierte Menschen können Maximen einstudieren, die sie sich als Lehrsatz einprägen, dadurch gestalten sie Subjektkonstitutionen aus und greifen auf Techniken der Erinnerung und imaginären Einübung zurück, mit dem Ziel eine (authentische) Identität zu (re-)konstruieren, die auf die Geschichte zurückgreift. Oskar I beispielsweise muslimisiert sie, um als Sinto in einem muslimischen Kollektiv aufgehen und Schutz finden zu können. Er setzt kulturelle, sprachliche und historische Dimensionen unter dem Zeichen einer Rückkehr zur vermeintlich ursprünglichen Identität zusammen. Für ihn ist die Vergangenheit mehr als ein Bewusstsein darüber, was war und woher er kommt. Er hat ein politisches Anliegen, er sucht Zuflucht im Islam. Er verwebt Erfahrungen von Antiziganismus und antimuslimischem Rassismus miteinander und ist um ein alternatives Selbstbild bemüht. Er konterkariert negative Zuschreibungen mit positiven Selbstverständnisse, für die er aus der Schwarzen und breiten muslimischen, migrantisierten Geschichte schöpft, um sich in der Mehrheitsgesellschaft Gehör zu verschaffen. Deutlich wird, wie rassifizierte Menschen auf weitere kulturelle und politische Fragmente zurückgreifen (können), die als Inspirationsquelle dienen. Sie bemühen affizierte Register,

die sie in eine andere Gefühls- und Denkebene überführen. Dies tritt etwa in Form einer »*racial melancholia*« (Inan 2023, S. 207) in Erscheinung, sodass negative Affektivität politisiert werden und Prozesse produktiv ausgestalten, um Anerkennung und kollektive Aushandlungen politischer Konflikte auszutragen. Um emanzipatorische Subjektivierungsprozesse zu initiieren, konsumieren sie diverse Kulturgüter, die Imaginationstechniken fördern und Wahrnehmungsmuster erweitern. Sie betreiben ein Stigma-Management (Goffman 2018) und kehren diskreditierbare Identitätsmarker, die zur Zielscheibe von Hass und Ablehnung werden, positiv um. Dadurch wird Herkunft strategisch sichtbar gemacht, sodass als schändlich begriffene Merkmale selbstbewusst dargestellt werden. Oskar I greift auf weitere Selbsttechniken zurück, die kulturelle Güter, Sprachregister, Geschichten und Rituale anderer Communitys zur Orientierung nehmen, um sich neu zu erfinden. Er bedient Lesetechniken (Foucault 2016, S. 426), um sich fortzubilden und ein Wissensarchiv aufzubauen, aus dem er Kraft im Alltag schöpfen kann. Oskar I setzt sich mit den erlangten Kenntnissen zur Wehr und will aufklären. Er dehnt familiäre Rituale um religiöse aus, lernt neue Sprachen und wählt Rufnamen für seine Kinder, die sie historisch, kulturell und religiös mit anderen verbinden. Bestimmte Namen dienen einer Selbst-Anrede, die Handlungsmacht erweitert und Gegenwehr ermöglicht. Die Subjektivierung ist auf Namen angewiesen, unter denen sich ein emanzipatorisches Bewusstsein artikulieren kann. Einen türkischen und muslimischen Namen zu tragen, kann hier auch als Funktion verstanden werden, sich einzugliedern und einem bestimmten Kollektiv anzuschließen, sich mit anderen zu verbinden, an ein geteiltes historisches und religiöses Erbe anzuknüpfen und eine islamische Identität herauszubilden. Für Goffman (2018, S. 117) spielt der Umgang mit dem eigenen Namen und die damit verbundenen Selbstwahrnehmungen und Biografiekonstruktionen einen wichtigen Umgang mit Stigmata. Raum, Erinnerung und Erfahrung überlappen sich, sodass sich rassifizierte Subjekte heterotop, das heißt unter dem Zeichen eines dritten Raumes verorten und Rituale praktizieren, die den Eintritt und den Ausgang initiieren (Foucault 2005). Sie betreten bedeutungsträchtige Erinnerungsorte und erweitern den heterotopen Radius u.a. um religiöse Aspekte. Moscheen und Gedenkortre können derartige Heterotopien für Muslim:innen bilden, an denen sich Subjektivierungsprozesse ausgestalten, sie sind auf Rituale angewiesen, um Transformationen zu vollziehen. So wird deutlich, wie Techniken der Ortsveränderung (Foucault 2016, S. 351) mit Erinnerungsübungen (ebd., S. 368) verbunden werden. Eine (islamische) Vergangenheit zu formulieren, bedeutet deshalb auch, eine (islamische) Zukunft zu entwerfen und Fragen nach gesellschaftlichem Zusammenhalt, nach Mitbestimmung und Freiheit zu reflektieren.

Empirische Fallbesprechung

Einen Anfang finden: Sich familiär und geschichtlich positionieren, das Schweigen brechen

»(3) Gut, äh dann beginn ich mal ja, ähm (.) [Oskar I.] geboren und aufgewachsen (.) in meiner Heimatstadt, in der ich auch noch lebe, in [Stadt], ähm ((atmet tief ein)) als Sohn ähm (.) eines Deutschen und einer Sintizza (.)«, antwortet Oskar I auf die Einstiegsfrage. Er wählt einen vergleichsweise ungewöhnlichen Einstieg. Als einziger unter allen Interviewten stellt er sich mit seinem Namen vor. Während andere darum bemüht sind, eine gewisse Anonymität zu bewahren, indem sie persönliche Informationen und Daten von Familienangehörigen oder private Details aussparen, legt Oskar I biografische Anteile offen, er nimmt sie zur Grundlage für seine Selbsterzählung. Er findet einen Anfang, indem er seinen Namen ausformuliert. Einerseits richtet er sich damit an ein imaginäres Publikum, er inszeniert eine öffentliche Situation und bewahrt Professionalität. Andererseits funktioniert die Namensausprache als Form einer selbstbewussten Selbst-Anrede. Sich selbst vorzustellen und zu benennen, kann als Eröffnungsritual verstanden werden, das sich selbst das Wort erteilt, nämlich in jener Art, wie die Person existieren will. Im Anschluss verortet Oskar I sich lokal, sodass seine Lebensgeschichte geografisch kontextualisiert wird, erst danach folgt die familiäre Genealogie. Oskar I stellt sich als Sohn (nicht Kind) eines Deutschen und einer Sintizza vor. Doch findet der Vater im Laufe des Interviews keine weitere Erwähnung, wohingegen die Mutter und ihr Vater (nicht Mutter) wiederum zum familiären (patrilinearen) Orientierungspunkt werden. »Ähm mein Großvater ist Holocaustüberlebender ((atmet ein)). Ähm ich bin [...] zum Islam konvertiert (.) ähm also auch Musli:im ähm (.)«, erklärt Oskar I. Unmissverständlich markiert er die genozidale Verfolgung von Sinti:zze und Rom:nja als einen entscheidenden Aspekt seiner Biografie, an die er weitere Aspekte, nicht zuletzt die Konversion zum Islam anknüpft. Auf die nationale (deutsch) und ethnische (Sinto) Zugehörigkeit, folgt eine religiöse (muslimische):

Ähm ich bin [...] zum Islam konvertiert (.) ähm also auch Musli:im ähm (.). Das hat auch mit meiner persönlichen Lebensgeschichte zu tun und der Suche nach den Wurzeln unserer ähm (1) Community, der=der Sinti und Roma (.) ähm, die ursprünglich aus dem heutigen Pakistan stammen.

Oskar I verschmilzt Identitäten miteinander, und/oder sucht einen Weg, um eine bestimmte Identität und Erfahrung durch andere auszuleben (Umwegartikulation). Das bedeutet für rassifizierte Menschen, dass das Stigma einer spezifischen Identität dadurch überwunden werden kann, indem sie mit (positiven) Bezügen einer anderen angereichert und hybridisiert wird. Sie können alternative Identitätsbe-

züge als Vehikel nutzen, um über Umwege eine emanzipatorische Sprechposition zu entwickeln: Oskar I begründet seine Konversion zum Islam mit der Suche nach den Wurzeln »unserer Community«. Religiöse Diskurse treten (zu Beginn) in den Hintergrund, wohingegen kulturelle und geografische Zugehörigkeiten in den Mittelpunkt gerückt werden. Oskar I konstruiert einen islamischen Migrationshintergrund, indem er die Geschichte der Sinti:zze und Rom:nja muslimisiert. Im indischen Subkontinent wird das heutige Pakistan (als islamische Republik) akzentuiert, um das eigene Leben über die Herkunft der Sinti:zze und Rom:nja als *ursprünglich und authentisch islamisch* (um) zu definieren. Nichtsdestotrotz formuliert Oskar I eine primäre Zugehörigkeit (»Wurzeln unserer Community«). Er verortet sich lokal (deutsch und »Heimatstadt«) und global (Sinti:zze und Rom:nja) zur gleichen Zeit, gegenwärtig und in der Vergangenheit. Er zeichnet Verbindungslinien zu anderen Geografien, die zu einer imaginären Folie werden, um eine neue Identität hier zu erschaffen. Die Strategie einer Selbst-Orientalisierung (Lau/Mendes 2011) knüpft teilweise an essentialistische Herkunftsfolien an, um unter dem Zeichen einer *anderen* Religion aus quasi authentischer Geografie eine Gegenwehr zu bilden. Oskar I setzt sich scheinbar dadurch gegen Rassismen zur Wehr, er beharrt auf eine eigene Geschichte, die er vom Rand erzählt, er verwebt Community-Erfahrungen miteinander und hybridisiert Identitäten. Dafür spielt der Familienkontext eine zentrale Rolle:

Mein Großvater hat mich von klein auf geprägt als meine Eltern arbeiten warn, bin ich eigentlich bei ihm groß geworden (1) ähm (1) nach der Schule, als ich mal zu ihm. Und das war meine wichtigste Bezugsperson. [...] Und äff der hat ich eben von klein auf geprägt, was=was ähm Kampf gegen Rassismus (.) äh betrifft, Kampf gegen Antiziganismus (.).

Oskar I spart die Familiengeschichte des Vaters weiter aus, während er die Beziehung zum Großvater umso detaillierter ausgestaltet. Er sei »eigentlich bei ihm groß geworden«, nach der Schule, während die Eltern arbeiten, besucht er ihn, er war »meine wichtigste Bezugsperson«. Am Großvater orientiert er sein Denken und Verhalten und identifiziert sich mit dessen Leben, bereits im Kindesalter wurde er vom Großvater beeinflusst (»von klein auf geprägt«), sein Leben hat sich ihm, so scheint es, mehr eingeschrieben als das der Eltern. Als der Großvater verstarb, spürte Oskar I einen schmerzhaften Verlust. Er wiederholt die besondere Beziehung, »mein Großvater ähm (2) ja und äff der hat ich eben von klein auf geprägt, was=was ähm Kampf gegen Rassismus (.) äh betrifft, Kampf gegen Antiziganismus (.)«.

Während Oskar I einen positiven Bezug zum Großvater darstellt, wirkt die Beziehung zur Mutter angespannt. Oskar I erklärt, sie habe ihn aufgefordert, seine Sinto-Herkunft in der Schule zu verschweigen. Eine Schweigetechnik kann zwar in bestimmten Formen Ausdruck in Schamgefühlen finden, in anderen dazu dienen,

sich im öffentlichen Raum unter der Erfahrung von Verfolgung zu schützen und Beziehungen nach innen zu stärken.

Es fing dann an so aufm Gymnasium, wo dann meine Mutter am Anfang gesagt hat ›Sag nicht, ähm welche Identität du hast‹, weil (1) ähm (.) die äh Menschen haben noch Vorurteile und Angst vor Diskriminierung und dadurch, dass ich nicht zu dunkel geraten bin (1) ä:ähm (.) und die meisten Sinti und Roma in Deutschland deutsche Namen haben, ist das nicht so aufgefallen. (.) äh und ((atmet ein)) des hab ich dann meiner Mutter zuliebe beherzigt bis zur (1) siebten Klasse, glaube ich.

Oskar I erfüllt den Wunsch der Mutter bzw. lernt die Umgangsstrategie: Solange er seine Herkunft nicht anspricht, bleibt er unmarkiert. Schließlich sei er »nicht zu dunkel geraten« und trage, wie »die meisten Sinti und Roma in Deutschland« einen deutschen Namen (eine vergleichbare, dem Schutz dienende Umgangsweise), er sei »nicht so aufgefallen«. Oskar I entscheidet sich dafür, zu schweigen und den Wunsch der Mutter bis zur siebten Klasse zu befolgen. Er habe es »meiner Mutter zuliebe beherzigt«, die Bitte also zu Herzen genommen, sodass er die Regel, das *Geheimnis* zu bewahren, einverleibte, um das eigene Leben (»Herz«) und das der Mutter zu schützen. Oskar Is Bedürfnis, seine Identität öffentlich auszuleben, stand im Konflikt mit dem Bedürfnis der Mutter bzw. der in der Community verbreiteten Handlungsweisen. Um unsichtbar und unerkannt zu bleiben, ist auch die Mutter darauf angewiesen, dass der Sohn die Umgangsweise ernst nimmt. Sollte er das Schweigen brechen, würde auch sie betroffen sein. Oskar I erlernt Strategien, seine Herkunft nicht offenzulegen. Das erfordert Energie und Ressourcen, es ist ein aufwändiges Verfahren, sich nicht zeigen zu können. Dem wahrgenommenen Druck hält er nur bis zur siebten Klasse stand. Dann kommt es zu einem Schlüsselereignis in der Schulzeit: »Dann ham wir das Thema Nationalsozialismus im Geschichtsunterricht (1) durchgenommen«, erklärt Oskar I. Die Art und Weise, wie das Thema in der Schule behandelt wird, deckt sich nicht mit der Prägung durch seinen Großvater. Oskar I ist erstmals damit konfrontiert, wie andere das Thema, das zuvor in einem privaten Kontext diskutiert wurde, öffentlich bearbeiten. Er stellt fest, wie seine Familiengeschichte, ein großer Teil seiner Identität, im Unterricht zu einem Thema wird. Was für andere entfernt, vergangen und abstrakt scheint, ist für ihn sehr nahe, konkret und gegenwärtig. Das sei der Punkt gewesen, an dem er etwas veränderte: »Ne, ich schweig nicht dazu, ne, also ich steh zu dem, was ich bin«, erinnert sich Oskar I an die innere Stimme. Sie wird zu einem Lehrsatz, mit dem Oskar I die alte Regel, zu schweigen, ersetzt. Die verdoppelte Verneinung (»ne, ... ne«) markiert jeweils den Beginn einer passiven (»schweige nicht«) und aktiven Handlungsmaxime (»steh zu«). Während das Nicht-Schweigen das Thema Nationalsozialismus und Familiengeschichte betrifft, bezieht sich das Dazu-Stehen auf die eigene Iden-

tität. Das Nicht-Schweigen und Für-sich-Einstehen setzt Oskar I dadurch in einen intrinsischen Zusammenhang. Das könnte im Umkehrschluss bedeuten, dass es für ihn nicht möglich ist, eine stolze Identität zu führen, wenn sie verschwiegen wird. Oskar I will das Schweigen brechen, um die (vermeintlich) schambehaftete Identität zu korrigieren und das Makel zu einer selbstbestimmten Identität umzuformulieren. Das Stigma-Management (Goffman 2018) beinhaltet Strategien des Schweigens, Versteckens, aber auch der Sichtbarmachung. Oskar I bekennt sich offen zu seiner Sinto-Herkunft.

Er beginnt Aufklärungsarbeit zu leisten, »damals [...] war es noch komplett Neuland (.). Also ähm in meiner Schule, da wusste niemand, was Sinti oder Roma sind«. Nun findet er sich in der Rolle des Großvaters wieder und erntet, was dieser säte. Oskar I will andere prägen. Er will nützlich sein, indem er sich für das Thema einsetzt und einen anderen Weg einschlägt, »u:und ja als ich älter wurde (.). hab ich mich natürlich dann auch ähm (.). politisch engagiert.« Oskar I leistet Aufklärungsarbeit, er will sich für Sinti:zze und Rom:nja einsetzen (»Menschen mit Romani Hintergrund als (1) eigene Gruppe, die marginalisiert ist und ne eigene Stimme braucht sozusagen«). Oskar I betont Spezifika, zugleich verwebt er die eigene Erfahrung mit jener anderer Communitys, mit dem Ziel die Sinti:zze-und-Rom:nja-Identität unter dem Zeichen einer islamischen Zugehörigkeit zur vermeintlich authentischen Herkunft zurückzuführen und Schutz unter anderen zu finden.

Oskar I blickt auf eine schwierige Beziehung mit der Mutter, »wenns dann um=um so mein Engagement für=für Sinti und Roma ging da zum Beispiel meine Mutter, der war es nie so recht«. Auf der Arbeit hätte sie sich nicht »geoutet«, Oskar I versetzt sich zurück in ihre Situation, spricht ihr nach: »Ich hab alle möglichen Regeln zu halten, die ähm vorgegeben sind, um nicht negativ aufzufallen.« Oskar I zitiert die Mutter, bewertet aber zugleich die Haltung durch die entsprechenden Betonungen, durch die seine Ablehnung unmissverständlich zur Geltung kommt. Er erklärt, die Angst sei ihr vom Großvater übertragen worden, sie habe sich »extrem verfestigt«. Oskar I möchte womöglich mit der traumatischen Erfahrung brechen, indem er sich weigert, sich zu verstecken.

Als Jugendlicher begann Oskar I einen Nebenjob in einem Unternehmen, in dem bereits seine Mutter seit mehreren Jahren arbeitete. So wie in der Schule damals, habe sie ihm geraten, nichts über seine Herkunft zu erzählen. »SAG JA NICHT, WAS DU BIST«, erinnert sich Oskar I zurück. Er befolgt die Aufforderung bzw. die Schutzregel nicht mehr und widersetzt sich der mütterlichen Anweisung, die sich um ihn sorgt. Zwar hat sich Oskar I bereits im Geschichtsunterricht als Sinto positioniert und, anders als es die Mutter wollte, über die Familiengeschichte gesprochen. Doch nun scheint seine Entscheidung eine direkte Konsequenz für die Mutter selbst zu haben, da es sich hier um einen Ort handelt, in dem sie selbst zur gleichen Zeit arbeitete. »Dadurch wurde sie durch mich dann im Endeffekt zwangsgeoutet«, merkt Oskar I an. Die subjektive Entscheidung trägt dadurch zugleich

eine kollektive Dimension. Die Technik, sich selbst zu zeigen, bedeutet im Umkehrschluss, dass all jene, die mit denen das Individuum in Verbindung gebracht werden, dazu zählt die Familie in besonderem Maße, ebenfalls dem Blickregime ausgesetzt sind. Zum Schutz der familiären Privatsphäre hatte er sich zu verbergen, irgendwann kann er die Regel nicht mehr befolgen. Er sieht sich gezwungen, für seine eigene Sichtbarkeit und politische Repräsentation einzutreten, und nimmt damit in Kauf, dass auch seine Familie mit den Folgen zu leben hat. Die Person hat abzuwägen und navigiert individuelle mit gemeinschaftlichen Interessen und Bedürfnissen. Zwar können beide Bedürfnisse sich decken und/oder überlappen, in anderen Fällen kann es zu einer weitreichenden Diskrepanz kommen und die Frage eröffnen, in welchem Kollektiv die Person sich zu positionieren hat oder kann. Für Oskar I führen all diese Schritte zu einer immer größeren Distanz zur Mutter und Sintizza-Community, während er der türkischen, muslimischen, und Rom:nja-Community näher kommt. Im Wechselspiel von Distanzierung und Annäherung handeln rassifizierte Menschen so Repräsentation und Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen aus, definieren die eigene Rolle und kontextualisieren sich zugleich in einem größeren sozialen Rahmen.

Doch Oskar I will nicht den Eindruck erwecken, er hätte seiner Mutter geschadet. In seiner Erzählung kehrt sich der Fall um, sodass selbst die Mutter von seinem Outing profitiere, wodurch er die Entscheidung nachträglich rechtfertigt, auch wenn sie in den Prozess nicht einbezogen war: »Aber ähm dann hat sie schnell gemerkt so ›Hey, die Leute haben ja nichts gegen mich, obwohl ich äh (.) ja, Sintizza bin«, ne?« Sie habe »schnell« gemerkt, der Effekt ließe nicht lange auf sich warten und die Zeit, in der sie hätte Schaden nehmen können, schätzt Oskar I als sehr gering ein. Oskar I versetzt sich in die Lage seiner Mutter und spricht aus, was sie sich entweder dachte oder hätte denken können, was sie tatsächlich sagte oder hätte sagen können. Denn Oskar I beruhigt das eigene Gewissen, indem er einen Vorteil für die Mutter ausmacht. Ob die Mutter sich selbst jemals selbstbewusst als Sintizza positioniert, bleibt unbekannt und für diese Sequenz sekundär. Weit offensichtlicher ist, dass Oskar I die Selbstpositionierung stellvertretend für die Mutter ausspricht, das heißt, für sie spricht. Diesen Anspruch formuliert Oskar I auch an anderer Stelle offen aus, er wolle für Menschen sprechen, er sieht sich in einer Sprecherrolle für die Community; was familiär für die Mutter gilt, gilt offenbar auch für andere. Nicht unwichtig ist die Pause und Betonung, Oskar I zögert einen Moment, um dann umso deutlicher zu betonen »ja, Sintizza bin«. Ihm ist bewusst, wie schwierig und weitreichend ein »Outing« sein kann, der Angst bzw. dem nach innen gekehrten Schutzinteresse setzt er ein öffentlich artikuliertes Selbstbewusstsein entgegen. Das Sorge-Verhältnis kehrt sich um, nun ist es Oskar I, der sich um seine Mutter sorgt und ihr rät, seinen Ratschlägen zu folgen, zu ihrem eigenen Wohl. Für ihn ist die positive Selbstbezeichnung, das öffentliche Entstehen für die eigene Identität,

Herkunft und Geschichte grundlegend, um überleben zu können und seinen Platz in der Gesellschaft zu finden.

Identität und Geschichte (re-)muslimisieren: Techniken der Selbst-Muslimisierung und Namensgebung

»Ähm zu meiner äh religiö:ösen Geschichte::e«, beginnt Oskar I das Thema scheinbar zu wechseln, schließlich erhielt die Sinto-Geschichte bisher einen Schwerpunkt. Doch anders als der Einstieg erwarten ließe, formuliert Oskar I keine religiöse Geschichte, sondern bewegt sich weiterhin in einer Sinto-Erzählung, die er islamisch anreichert. Nachdem Oskar I seine Erfahrungen als Sinto ausführlich beschrieb und die Bewusstseinsentwicklung skizzierte (vom Schweigen zum Sprechen), erweitert er das Feld um eine islamische Dimension. Oskar I scheint fest davon überzeugt, dass der Islam die authentische Religion der Sinti:zze und Rom:nja ist. Er unternimmt verschiedene Versuche, diese These zu untermauern und die Kategorien »Muslim« und »Sinti/Roma« miteinander zu verschmelzen, um sie aber in anderen Fällen strikt voneinander zu trennen. Oskar I verflechtet und trennt strategisch je nach Thema und Anliegen. Er kann sich mit Muslim:innen verbinden, wenn er im Islam eine gemeinsame Herkunftsgeschichte vermutet. Er kann sich von Muslim:innen zugleich trennen, wenn die eigene Sinto-Erfahrung nicht mehr im religiösen Kollektiv aufgeht. Andersherum trennt er die Beziehung zu Sinti:zze, sollte seine islamische Religionszugehörigkeit zur Disposition stehen, während er sich umso stärker mit Rom:nja aus Mazedonien verbindet, die »zu 99 % Muslime sind und ich mit ihnen auch in die Moschee gehe und wir da viel Gemeinsamkeiten in dem Punkt haben«. Für Oskar I liegt die Notwendigkeit, Sinti:zze und Rom:nja als ein gemeinsames Kollektiv zu denken, in weit mehr als einer gemeinsamen Leidensgeschichte. Mehr noch sieht er beide Gruppen als Muslim:innen, während im Unterschied zu mehrheitlich christlichen Sinti:zze, Rom:nja aus mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern dieses Erbe weiterhin beleben würden. Letzteren fühlt sich Oskar I besonders verbunden, auch wenn er sich auch für die Anliegen der Sinti:zze einsetzen will. Oskar I wurde als Katholik getauft, »wie die meisten Sinti und Roma in Deutschland«. Gegenwärtige katholische Riten innerhalb der Community bewertet er als Ergebnis einer jahrhundertelangen Zwangschristianisierung. Die Taufe sowohl in Familie und Community definiert er dadurch als Ausdruck einer Assimilationspraxis (um). Oskar I bewertet somit das Katholisch-Sein unter Sinti:zze und Rom:nja als Bestandteil einer kollektiven Diskriminierungserfahrung, die er mit der Namensgeschichte bzw. der Community-Strategie in Verbindung bringt, deutsche Namen aus Schutzinteressen zu tragen, während Romani-Namen innerhalb der Community genutzt werden — für Oskar I jedoch Ergebnisse von Diskriminierung und Assimilation.

Umso eindrücklicher versteht sich nun der Anfang, den Oskar I für das Interview wählte. Indem er sich zu Beginn mit seinem deutschen und seinem Sinto-Namen vorstellt, um im Anschluss die antiziganistischen Erfahrungsdimensionen und die islamische Konversion zum Gegenstand zu nehmen, verwebt er eben jene Aspekte zu einer klar umrissenen Identität, die nach Authentizität zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, kulturell, sprachlich, religiös, ringt. Oskar I greift auf Strategien der Geschichtsschreibung zurück, um hegemoniale Geschichte gegen den Strich zu lesen und mit Community Erinnerungen anzureichen, die er jedoch unter dem Zeichen individueller Bedürfnisse und Interessen ins Feld führt bzw. konstruiert. Oskar I versteht die katholische Taufe als Fortschreibung einer langen Diskriminierungsgeschichte, um die Konversion zum Islam umso erfolgreicher als Rückkehr zum Ursprung der Community umzudeuten und ihm einen kollektiven Anspruch zu verleihen. Dadurch delegitimiert er zugleich christliche Lebenspraktiken unter Sinti:zze und Rom:nja heute, während er mit muslimischen Rom:nja umso stärker sympathisiert. Oskar I entzieht sich einem katholischen Sinti-Verständnis und sucht die Nähe zu einer muslimischen Roma-Identität, die mit der Geschichte der Community in Einklang gebracht wird.

Oskar I trägt einen deutschen Namen, der im Pass steht und einen Sinto-Namen, der innerhalb der Community genutzt wird. Muslim zu werden und einen Namen auf Romanes zu tragen, sind für Oskar I wichtige Techniken, um eine widerständige Identität zu erschaffen, die sich zur Wehr setzt gegen Assimilation und dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit christlich-deutscher Leitkultur. Die Namensgeschichte sieht Oskar I auch als ein Beispiel dafür, dass Assimilation nicht vor Diskriminierung und Verfolgung schützt. Deutsche Namen zu tragen, verliert für ihn deshalb auch unter dem Gesichtspunkt, sich zugehörig zu fühlen an Relevanz oder Notwendigkeit. Das öffnet wiederum die Möglichkeit, Namen zu ändern bzw. zu ergänzen, die als Gegen-Entwurf Sichtbarkeit schaffen. Oskar I differenziert folglich den familiären Bruch weiter aus, seine Lebensweise wird jener der Mutter entgegengesetzt. Auf die Distanz zur deutschen, christlichen Sinti:zze-Community folgt eine Nähe zur muslimischen Rom:nja-Community, die zudem auf jüngste Migrationserfahrungen aus Südosteuropa zurückblickt. Oskar I modifiziert seine Sinto-Identität um migrantische und islamische Aspekte, um sie für ein selbstbewusstes Eintreten gegen Antiziganismus zu funktionalisieren und Solidarität unter verschiedenen rassifizierten Communities zu initiieren.

Und ähm (1) ja, als ich das dann (.) erforscht habe, und das hab ich auch schon so mit=mit zwölf, 13 Jahren gemacht, äff hab mich dann viel dann mit unserer Herkunftsgeschichte beschäftigt, dann rausgefunden, ähm wo wir eigentlich ursprünglich herkommen. Pakistan im heutigen (.) ähm Punjab und Sint heißen die Regionen in Pakistan, wo wir ursprünglich her sind.

Oskar I versteht sich als Forscher (»als ich das dann (.) erforscht habe«). Er beansprucht eine Autorität, sodass seine Erkundungen und Aussagen als wahr und objektiv angenommen werden (»dann rausgefunden, ähm wo wir eigentlich ursprünglich herkommen«). Oskar I habe das »auch schon so mit=mit zwölf, 13 Jahren gemacht«; dadurch unterstreicht er eine langjährige Auseinandersetzung, die den Anfang in der historischen Prägung durch den Großvater findet. Oskar I tritt in die Fußstapfen des familiären Geschichtenerzählers, indem er nun die Lücken füllt, die der Großvater offen ließ. Seine eigene Geschichte zu verstehen und einzuordnen, ist für Oskar I eine Forschungspraxis, er dreht damit die Perspektive um. Statt ein Dasein als Untersuchungsgegenstand anderer zu führen, eignet sich Oskar I die Position des Forschenden selbst an. Dadurch weist er die Autorität anderer zurück, so wie er seinen Geschichtslehrer zu korrigieren hatte, der die Schulkasse nicht ausreichend über den Nationalsozialismus aufklären konnte. Oskar I fand sich damals in der Rolle eines Lehrers, der sein Wissen teilt, er tritt auch heute als Lehrender weiter auf, darin findet er Erfüllung. Oskar I habe sich mit »unsere Herkunftsgeschichte« beschäftigt und sei zum Ergebnis gekommen, »wo wir eigentlich ursprünglich herkommen«. Pakistan, konkret die Regionen Punjab und Sint seien jene Orte, aus denen Sinti:zze und Rom:nja stammen.

Oskar I findet Inspiration in anderen islamischen Communitys und knüpft unmittelbar an die Leidens- und Widerstandsgeschichten Schwarzer Muslim:innen an: »U:und ähm (2) zu der Zeit auch mich viel mit Religion generell beschäftigt, hab ähm (1) mit Malcolm X der Geschichte mich beschäftigt«. Nicht der Koran, sondern Malcolm X wird zur ersten religiösen Referenz, die Oskar I als wegweisend definiert, »weil ähm ich konnte äh zur Schwarzen Community vi:iel ähm (.) Parallelen zur Roma-Geschichte auch ähm (.) ja ((atmet ein)) finden.« Religion erfüllt für Oskar I den Zweck, sich mit der vermeintlich verlorenen Herkunft der Sinti:zze und Rom:nja verbinden zu können. Es ist kein Zufall, dass er aus diesem Grund auf Malcolm X zurückgreift, symbolisiert doch dessen Geschichte und frühe Zugehörigkeit zur *Nation of Islam* den Wunsch zu einer verlorenen Identität zurückzukehren, die im Islam vermutet wird. Oskar I weist auf die Versklavungsgeschichte der Schwarzen Community hin und benennt dadurch eine geteilte Erfahrung: »in Rumänien zum Beispiel wurden die Roma ja auch versklavt«. Er knüpft an die im westlichen Diskurs bekannte Versklavung Schwarzer Menschen an, um eine eigene Geschichte, die im Vergleich wenig bis kaum gehört wird, artikulieren zu können. Diese Versklavungserfahrung sei vielen nicht bekannt, bemängelt Oskar I und sieht sich wieder in der Rolle eines Lehrers und Aufklärers, der die Wissenslücken zu füllen hat. Religiös findet Oskar I in Malcolm X einen Weggefährten, der den Islam als vermeintlich wahre Herkunft identifiziert. Beide suchen Zuflucht in der Religion, schließen sich muslimischen Gemeinden an und berufen sich auf eine Herkunftsgeschichte, die dem eigenen Leid und der Verfolgung einen Sinn gibt und zudem eine Kraftquelle wird.

Aber auch grad dieser=diese Geschichte mit diesen Namen und dieser Zwangs-
 ähm -Christianisierung, Zwangsassimilierung des ähm teiln wir des=des Schicksal
 mit der afroamerikanischen Community beispielsweise schon ((atmet ein)).

Rassifizierte Menschen entwickeln unterschiedliche Existenzmöglichkeiten, indem sie Namen zum Werkzeug einer Subjektwerdung nutzen. Community-Namen intern zu nutzen, kann eine Möglichkeit sein, sich vor Verfolgung zu schützen, kollektive Nähe und Verbundenheit herzustellen und alternative Kulturverständnisse zu bemühen, die nach innen gerichtet sind. Für andere wiederum kann das öffentliche Eintreten für einen (neuen) Namen den Beginn einer Transformation bedeuten, die mit Diskursregeln öffentlich ringt. Je nachdem, welche spezifischen Erfahrungen gemacht werden und welche Interessen verfolgt werden, können sich daraus verschiedene Umgangsweisen mit Fremd- und Eigennamen ergeben. Für Oskar I scheint beispielsweise das Sichtbarmachen seines Sinto-Namens wichtig zu sein, um sich als solcher erkennbar zu machen und auf bestimmte Weise handlungsfähig zu sein. Er beklagt etwa, dass ein Sinto-Name, falls er ins Geburtenregister aufgenommen werden soll, nicht anerkannt werden könnte, weil nicht belegt werden könnte, dass es sich tatsächlich um einen echten Namen handle. Oskar I amüsiert sich darüber, dass im Unterschied Namen aus dem Fantasyfilm »Games of Thrones« anerkannt werden.

Äh wir haben ja keine Namensbücher auf Romanes. Es gibt-, also unsere Sprache ist ja keine Schriftsprache, ne? Wir haben keine Namensbücher, wir haben kein Konsulat ähm von dem Land, das uns des bestätigen kann, dass es en Name ist, aus unserer Sprache oder aus unserer Kultur. Und dementsprechend sagen die Standesämter halt »Woher wissen wir, dass du äh, dass des en Name ist?«

»Wir haben kein Konsulat«, es fehle eine Schutzmacht, die sich für Interessen stark machen kann. Daraus schlussfolgert Oskar I später, dass Antiziganismus die gravierendere Rassismusform ist, weil es sich um eine globale Minderheitenerfahrung handelt, die jeweiligen Mehrheiten ausgeliefert ist.

Für Oskar I war es wichtig, den Kindern neben den Romani-Namen, auch türkische Namen zu geben, die eine Nähe zur muslimischen Community sichern. Einen türkischen und muslimischen Namen zu geben, dient hier als Funktion, sich einzugliedern und einem Kollektiv anzuschließen, sich mit anderen zu verbinden, an ein geteiltes historisches und religiöses Erbe anzuknüpfen und eine islamische Identität herauszubilden. Ein muslimischer Name dient einer anderen Existenzform, die Handlungsmacht dehnt und eine bestimmte Form der Gegenwehr ermöglicht. Für rassifizierte Menschen können Namens-Techniken bedeuten, bedeutungsträchtige Geschichten für die eigene Existenz in Erinnerung zu rufen und/oder zu (re)konstruieren. Namen können nach innen wie nach außen solidari-

sche Bündnisse schmieden und narrative Strukturen bilden, aus denen bestimmte Selbsterzählungen generiert werden. So können rassifizierte Menschen Einfluss auf die Subjektivierungsweise nehmen, indem sie auf verschiedene Weise mit der Namensgebung umgehen und unterschiedliche Identitäten ausformulieren, die je nach Situation greifen und handlungsfähig machen.

Kulturelle Archive erweitern: identitätsstiftende und handlungsleitende Inspirationen, aus der Geschichte Visionen für die Zukunft formulieren

Und ähm dieser Film hat mich damals geflasht ähm mit Denzel Washington ne. Also wollte äh wo er den Malcolm X spielt, ((atmet ein)), auch sehr viel gelesen, hab dann damals auch Koran ähm gelesen (.) hab angefangen so mich für Arabisch auch zu interessieren und (.) schon angefangen damals en bisschen (.) ähm mich mit der arabischen Sprache zu beschäftigen.

Wie der vorliegende Fall zeigt, greifen rassifizierte Menschen auf weitere kulturelle und politische Fragmente zurück, die als Inspirationsquelle dienen (können). Oskar I markiert einen politischen Erweckungsmoment: Die Verfilmung der Autobiografie von Malcolm X, gespielt von Denzel Washington, habe ihn »damals geflasht«. Das Verb greift auf die Metapher des Blitzes zurück; wie eine Naturgewalt erfasst ihn der Film und löst Gedankenblitze aus. Dies kann als affiziertes Register verstanden werden, das ihn in eine andere Gefühls- und Denkebene überführt. Um emanzipatorische Subjektivierungsprozesse zu initiieren, braucht es Kulturgüter, die den Effekt (»geflashed«) garantieren, sodass sich rassifizierte Menschen anders wahrnehmen und sich ggf. mit Vorbildern identifizieren können. Die Beschäftigung mit der Religion findet für Oskar I ihren Anfang in einem Film, der Imaginationstechniken befördert und die Wahrnehmungsmuster erweitert, sodass sich eine spezifische Denkweise entwickelt, die fortan mit der eigenen Biografie verknüpft wird. Der Film weckt Oskar Is Neugier für den Koran, er habe ihn damals gelesen und »angefangen so mich für Arabisch auch zu interessieren«. Dieser Prozess sei nicht einfach gewesen: »Es war damals noch nicht so einfach in den Mitte der 90er ne? Ähm kaum Lehrmaterial«. Oskar I spürt Archive auf, die er zur Grundlage eines neuen Bewusstseins wählt. Filme, religiöse Texte und die arabische Sprache werden zu wichtigen Kulturregistern, die ihm den Eintritt in muslimische Räume gewährleisten und Transformationsprozesse anregen. Oskar I besucht im Anschluss die örtliche Moschee, er habe gelernt den Koran zu lesen und sich mit dem Hoca ausgetauscht. »Da ich mit vieln Türken aufgewachsen bin, ähm war es Sprachbarriere technisch nicht wirklich problematisch.« Die Sprache wird zu einem kollektiven Band, das ihn mit anderen verbindet: »Viele Roma hier in [Stadt] sind ähm aus Mazedonien und sprechen neben Romanes auch Türkisch (1) Äh und (.) da lernt man das automatisch ne?« Oskar I verallgemeinert die Begegnung zu einer Regel, der zufolge mit an-

deren aufzuwachsen bedeute, von ihnen zu lernen und sich einander anzunähern. Dadurch vermittelt er den Eindruck, als habe das Umfeld ihn determiniert. So wie der Großvater ihn geprägt hat, so haben ihn die Begegnungen mit Türk:innen und Rom:nja aus Mazedonien geprägt. Wieder formuliert Oskar I subtil eine allgemeingültige Regel. Sein Leben wird zu einem Beispiel für das Leben anderer, er wird zu einem Vorbild, so wie der Großvater und Malcolm X Vorbilder sind. Oskar I imitiert sprachliche und kulturelle Codes, um sich bestimmten Communitys anzuschließen und dadurch eine Brücke zu einer imaginären Herkunft zu knüpfen, zu der er zurückkehrt. Er formuliert universelle Anliegen und Visionen. »Also diese Hoffnung geb ich nicht auf«, proklamiert Oskar I eine rassismusfreie Gesellschaftsvision, die er aus dem Glauben schöpft. Als Muslim sei er ein »fester Anti-Rassist«, schließlich sei der Islam »eine Religion, die keinen Rassismus kennt«. Er pausiert für einen Moment, um im Anschluss seine Aussage zu relativieren (»an sich«). Oskar I ist sich dessen bewusst, dass der normative Anspruch sich nicht notgedrungen mit der Realität deckt. Der Islam kenne zwar keinen Rassismus, »leider die Muslime schon @(.).@«, lacht Oskar I laut auf. Er differenziert alltägliche Beobachtungen von einem »religiösen Begriff« und rezitiert den Propheten, der für ihn eine Vorbildfunktion erfüllt. Dieser habe gesagt »Ein Araber ist nicht besser als ein Nicht-Araber«. Es ist kein Zufall, dass die erste (und einzige) Hadith, die Oskar I in diesem Interview wiedergibt, sich nicht auf religiöse Riten bezieht, sondern auf eine politische Haltung, wenn es um das Zusammenleben verschiedener ethnischer Gruppen geht. Oskar I greift auf jene Hadith zurück, um seine politische Selbstpositionierung als Anti-Rassist muslimisch zu untermauern. Die Religion erfüllt für ihn eine Symbolfunktion, um bestimmte Ziele zu verfolgen, nämlich gegen Antiziganismus und Rassismus zu kämpfen, die eigene Geschichte sichtbar zu machen und dem Erbe seines Großvaters gerecht zu werden. Für Oskar I stellt sich das Problem mehrdimensional, er hat mit Antiziganismus innerhalb der *weißen* Mehrheitsgesellschaft wie auch unter Muslim:innen zu kämpfen und erklärt: »Und dementsprechend ähm richte ich mich auch nach dem und versuch auch innerhalb der muslimischen Community immer wieder gegen Nationalismus und gegen Rassismus anzukämpfen.« Oskar I war mit nationalistischen, rassistischen, antisemitischen und antiziganistischen Äußerungen unter Muslim:innen konfrontiert. Das »immer wieder« (handlungsleitend) steht in Spannung zum »Nie wieder« (Haltung). Wiederholte rassistische Aussagen beantwortet Oskar I mit eigenen Wiederholungen. Er bedient sich einer Technik, die Lehrsätze ins Gedächtnis ruft, sie wiederholt, um handlungsfähig zu werden bzw. zu bleiben. Sich einen Lehrsatz in Erinnerung zu rufen, bedeutet, eine Anleitung zur politischen Handlung mitzutragen, die in Situationen der Gefahr handlungsleitend wird. Die Sorge um sich ist deshalb keine narzisstische Selbstbeschäftigung, sondern ein politischer Prozess, bei dem sich das Subjekt gesellschaftlich positioniert und darauf angewiesen ist, Strukturen zu überwinden und zu verändern, um ein anderes Selbst möglich zu machen (Foucault 2016; Lemke 1997). Oskar I entscheidet

sich dafür, aus der Unsichtbarkeit herauszutreten und sich in der Öffentlichkeit zu zentrieren, er konterkariert nationalistische Meistererzählungen mit Erzählungen aus dem Rand.

Mehrfach versucht er an die türkische Community-Erfahrung anzuknüpfen, er vergleicht sie mit der eigenen, benutzt türkische Begriffe im Gespräch und betont seine Nähe. Er flechtet die Gemeinsamkeiten in Nebensätzen ein, auch wenn sie inhaltlich darüber hinaus keine größere Bedeutung haben, als Zugehörigkeit zu stiften. Er habe viele Cousins und Cousinen: »Du weißt, wie's in der türkischen Community is, so is es bei der Roma-Community auch.« Er sucht Nähe zur türkischen und Roma-Community und distanziert sich von der Sinti:zze-Community, zu den Cousins und Cousinen mütterlicherseits habe er keinen Kontakt mehr, »ähm weil die eben sich so radikalisiert haben in diesen christlichen (.) ähm Sekten oder auch antimuslimisch dann denken und queerfeindlich denken«. Das ist eine bemerkenswerte Kehrtwende des Eingangssatzes. Oskar I habe viele Cousins und Cousinen, das sei typisch für die Rom:nja-Community wie bei den Türk:innen, dabei gehört er mütterlicherseits den Sinti:zze an, zu denen er aber keine familiären Kontakte mehr pflege. Das kann bedeuten: Oskar I imaginiert seine Cousins und Cousinen einerseits als Rom:nja, um durch vermeintlich typische Charakteristika (die Anzahl an Verwandten) eine vergleichbare Nähe zu Türk:innen aufzubauen, weil er hier eine Gemeinsamkeit zwischen Türk:innen und Rom:nja vermutet, um im nächsten Schritt in Distanz zu seinen Cousins und Cousinen zu gehen, die Sinti:zze sind. Das würde heißen, er vereinnahmt Roma-Anteile und verdrängt dafür Sinti-Anteile. Oskar I transformiert in Konsequenz die eigene Identität zu einer Rom-Identität, dabei hilft ihm die türkische Sprache, die er als Gemeinsamkeit zu mazedonischen Rom:nja formuliert, mit denen er in der Nachbarschaft aufgewachsen ist. Die Religion erfüllt eine Scharnierfunktion, umso deutlicher kann er sich von Sinti:zze distanzieren, die christlich sind; als muslimischer Sinto fühlt er sich türkischsprachigen Rom:nja aus Mazedonien verbundener. Insofern handelt es sich auch hier beim Muslimsein um eine »Ressource der Selbsterzählung« (Köklü 2017, S. 184). Weit über religiöse Narrative hinaus bietet das Muslimische eine Möglichkeit, rechtliche, politische und historische Argumentationen ins Feld zu führen, um Interessen und Bedürfnisse zu artikulieren und eine spezifische Subjektposition für sich in Anspruch zu nehmen und so handlungsfähig zu werden.

Heterotope (Selbst-)Verortungen: Raum und Erinnerung verweben, vergangene Stationen wieder/neu betreten, um sich zu verorten

Also immer das ganz, musst du dir so vorstellen hier, dass – ich dachte, ähm das ist so en ähm, da wurden damals die ganzen Gastarbeiter und die ganzen ähm Roma hier angesiedelt ne? (1) Auch die jenische Community, die Sinti-Community, Gastarbeiter, alles in einem Viertel.(.) [...] Also ich kann mich noch erinnern [...] wo

ich klein war, ähm (1) hieß es immer äh zu=zu wenn=wenn man aus dem Viertel kam »Oh du bist en ganz Gefährlicher« ne? weil=weil man aus dem Viertel kam so diesen Ruf, den man halt hatte ne? Son Ghetto-Ruf. Und dadurch waren aber alle auch immer zusammengeschweißt hier, die ganzen Menschen, die hier gewohnt haben, weil man hat dann zusammengehalten (.) als Teil dieses Viertels.

Oskar I erinnert sich an seine Kindheit im Viertel, in der Nachbarschaft haben verschiedene Communitys zusammengelebt. Er zeichnet eine vielfältige Idylle nach, in der unterschiedliche Communitys miteinander lebten und von dem Stigma (»Ghetto-Ruf«) verbunden sind. Unter dem Begriff versammelt Oskar I unterschiedliche Communitys, unter denen die einen eine geteilte Leidensgeschichte haben, und andere nicht. »Also ich kann mich noch erinnern, den 80er, 90er, wo ich klein war, ähm (1) hieß es immer äh zu=zu wenn=wenn man aus dem Viertel kam »Oh du bist en ganz Gefährlicher« ne?«

Diese Erfahrung habe die Jugendlichen zusammengeschweißt, erinnert sich Oskar I, man habe zusammengehalten »als Teil dieses Viertels«. Das Bild der Stadt, mit der sich Oskar I zu Beginn des Interviews vorgestellt hat, detailliert er weiter aus. Er drückt aus, wie sehr er dieser Nachbarschaft verbunden ist, sie hat zur Entwicklung seiner Persönlichkeit und Identität und seiner Nähe zu anderen Communitys beigetragen, sie steht für eine solidarische Vision, für Bündnisse und verflochtene Erinnerungen unter Verschiedenen (Heterotope Selbst-Verortungen). Raum, Erinnerung und Erfahrung überlappen sich, sodass sich rassifizierte Menschen heterotop, das heißt unter dem Zeichen eines dritten Raumes verorten und Rituale praktizieren, die den Eintritt und den Ausgang initiieren. Die Stadt erfüllt das Bild einer Heterotopie, in der andere Regeln gelten. Im transformativen Ort am Rand der Gesellschaft existieren Initiationsrituale und ein Zeichen der Zugehörigkeit.

Oskar I erinnert sich an die Kindheit mit dem Großvater. Als die Familie zusammenkam, habe er von früher erzählt. Er bezeichnet seinen Opa als »ne Art wandelndes Lexikon«, er habe »all-die ganzen Geschichten gewusst«. Damit hielt der Großvater bereits ein Werkzeug in der Hand, das er an die nächste Generation weitergab. Oskar I beschränkt »all-die ganzen Geschichten« nicht auf die Verfolgung. Im Gegenteil beansprucht er hier eine ältere Geschichte und Präsenz inmitten Deutschlands, die zur Grundlage für sein späteres Selbstverständnis und die Suche nach noch weiter zurückliegenden Geschichten werden wird. Indem er den Großvater als Lexikon bezeichnet, definiert er das Wissen als objektiv. Es handelt sich um keine Meinungen, keine private Erzählung oder ein Märchenbuch, sondern um ein Nachschlagewerk, das Antworten liefert, um Vergangenheit zu verstehen und das gegenwärtige Geschehen besser einzuordnen und eine andere Zukunft zu beanspruchen. Mit dem Großvater bewegt sich auch das Lexikon (»wandelnd«), sodass auch die Geschichte sich fortbewegt und weitergetragen wird, statt in einem Regal zu ver-

stauben. Orale Traditionen reichert Oskar I mit dem Bild einer verschriftlichten Kanonisierung an, um dadurch die Existenzberechtigung und den gleichberechtigten Stellenwert zu unterstreichen. Dieses Lexikon existiert nicht nur durch die großväterliche Zunge, er habe es auch verschriftlicht. Dadurch gewinnen die Geschichten für Oskar I an Wert, sie können sich gegenüber anderen Schriften behaupten: »Der konnte auch unsere Familiengeschichte, hat er mir dann auch irgendwann mal aufgeschrieben, bis zum 18. Jahrhundert, Anfang 18. Jahrhundert komplett ähm auswendig gewusst.« Dieses Wissen wird verschriftlicht, sodass nun auch Oskar I darauf zurückgreifen kann und zum zentralen Bezugspunkt für die eigene Identität macht. Auch Oskar I wird nun zu einem Geschichtensammler und Geschichtenerzähler. Er führt die Arbeit des Großvaters fort, setzt den Anfang aber in Pakistan an und muslimisiert die Familiengeschichte, er will zu einem vermeintlich authentischen Erbe zurück. Oskar I nimmt dadurch die Rolle eines familiären Vorbilds an, der in die Schuhe des Großvaters schlüpft. Die Bezeichnung für den Großvater (»wandelndes Lexikon«) wendet Oskar I subtil für sein eigenes Selbstverständnis an. Die Merkmale, die Oskar I für den Großvater wählt, beansprucht er auch für sich. Der Großvater ist ein Spiegelbild für die eigenen Wünsche, die Sehnsüchte und die eigene Identität.

Oskar I gibt eine Familientradition wieder: Gemeinsam waren sie in den Sommerferien mit dem Wohnwagen unterwegs, sie kampierten und besuchten Familienmitglieder an unterschiedlichen Orten. Es ging darum »Stationen des Lebens der Familie auch zu besuchen«. Sie trafen nicht nur Menschen, sondern betraten Orte der Erinnerung, um sich einer früheren Präsenz und den Verstorbenen und Ermordeten anzunähern und sich ihrer Geschichte zu vergewissern. In jungen Jahren ist Oskar I mit den nationalsozialistischen Verbrechen konfrontiert: »also ich war in Mauthausen, ich war in (.) Dachau, ich war in Buchenwald. (.) Ähm, vor zwölf Jahren war ich in Auschwitz. Also (.) ich hab ähm (1) da hab ich sehr viele KZs besucht ja? in meiner=in meiner Lebensgeschichte.« Diese Erfahrung habe aus ihm einen Antirassisten gemacht: »Ähm (2) ja, dass ich ein Kämpfer gegen=gegen so gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit geworden bin eigentlich«, resümiert Oskar I seine politische Haltung, die er auf ähnliche Weise seinen Kindern weiterreichen will. »Ähm mein Sohn war zwar keine sechs Jahre alt wie ich, aber der war (.) acht, als wir das erste KZ besucht haben«, ruft Oskar I in Erinnerung.

Da hab ich ihm auch den Namen gezeigt. Das ist im Totenbuch da mit drin und da eben @.@ ähm da ja meine Familie dort in den Lägern war, ähm, ihm das auch klar gemacht. Und ich glaub, ähm beide Kinder ähm sind äh durch mich geprägt was Antirassismus und sowas betrifft.

Oskar I lacht verschämt, er ist sich der brutalen Ironie völlig bewusst. Mehrfach wies er darauf hin, wie wichtig ihm Namen sind, um eine Existenz behaupten und

ausleben zu können. Einen Namen zu tragen, könnte eine doppelte Bedeutung tragen: Es verweist auf Leben und Tod. Namen zu erinnern, kann bedeuten, Menschen am Leben zu erhalten und jenen zu gedenken, deren Wert und Existenzrecht zur Disposition stand. Das ehemalige Konzentrationslager wird zum ritualisierten Ort, an dem Nachfahren von Ermordeten (und Überlebenden) zusammenfinden, um zu gedenken. Für heterotope Subjektivierungstechniken sind geschichtsträchtige Orte und soziale Räume ein wesentlicher Bestandteil, um sich seiner selbst mit anderen zu vergewissern. Oskar I verbindet den Ort mit einem weiteren: Zuvor waren sie gemeinsam in einer Moschee in der Nähe, »und von dort aus sind wir nach Dachau gefahren ins Lager und hatten dann ähm, weil mein Urgroßvater (.) ne mein Urgroßvater, der Urgroßvater, der ist in Dachau ermordet worden«. Oskar I hybridisiert offensichtlich die heterotope Selbsttechnik um islamische Aspekte, indem er den Moscheebesuch mit dem Besuch der Gedenkstätte zusammenlegt. In beiden Fällen handelt es sich um ritualisierte Orte für Identitätsbildungen, sie stehen auf unterschiedliche Weise zugleich für eine metaphysische Situation der Vergegenwärtigung, dass das Leben endlich ist. Beide bilden Brücken zwischen Leben und Tod, zwischen Mensch und Gott. In gewisser Weise führt Oskar I die Orte symbolisch zusammen. Das bedeutet, Moschee und Gedenkorte können als Heterotopien definiert werden, an denen sich Subjektivierungsprozesse ausgestalten, sie sind auf Rituale angewiesen, um Transformationen zu vollziehen. Oskar I webt so den Islam als einen Familienaspekt ein. Er wählt einen religiösen Standpunkt, den er mit seinem Sohn aussucht, um zu beten, und sich mit anderen Muslim:innen der Gemeinde auszutauschen. Oskar I will ein religiöses Vorbild sein: »ich muss Vorbild sein muss, muss auch ähm die Religion den Kindern ähm (1) vorleben«. Wie sein Großvater damals, nähert auch er sich mit der Familie bedeutungsträchtigen Orten an, indem er den geografischen Radius um den islamischen Aspekt seiner Identität erweitert. Nun liegen auch muslimische Spuren verteilt im Land. Indem Oskar I Moscheen aufsucht, kann er seine Sinto-Identität muslimisieren bzw. dem vermeintlichen Ursprung am nächsten sein, denn »wir stammen ja ursprünglich au=au=aus Pakistan, aus dem heutigen Pakistan ursprünglich ähm her«. Oskar I subsumiert sich unter einem Wir, kollektiviert sich und definiert einen vermeintlich islamischen Ursprungsort, auf die Betonung »her« (Herkunft) folgt im nächsten Satz »geflohen« (Ereignis): Oskar I erklärt, »so vor 1000 Jahren ungefähr ähm (.) geflohen«. Dadurch erzählt er eine historische Fluchtgeschichte aus dem heutigen Pakistan, die unmittelbar mit der modernen Verfolgungsgeschichte in Europa zusammengelegt wird. Die Orte dazwischen werden dagegen idealisiert und für gegenwärtige Sehnsüchte akzentuiert:

Im Osmanischen Reich beispielsweise ähm waren wir nicht so wie in Westeuropa ähm (1) behandelt, also in Westeuropa sind wir eigentlich vogelfrei gewesen in den deutschen Ländern, da durfte uns jeder umbringen, da wurden wir als äh

Spione der Türken ähm verunglimpft und äh () unter den Osmanen ging's uns eigentlich gut ne?

Oskar I differenziert die Erfahrungen aus, sodass er umso stärker mit Rom:nja aus Osteuropa sympathisieren kann. Er kehrt die historische Verunglimpfung der Communitys (»Spione der Türken«) subtil um, sodass das Osmanische Reich als Schutzort imaginiert wird, während Sinti:zze und Rom:nja in Europa »vogelfrei« waren. Dadurch trifft die historische Flucht auf eine gegenwärtige Sehnsucht:

nachdem ich mich mit allen-, mit Sprachen und Kulturen, mit allem beschäftigt habe, ähm (.) bin ich tatsächlich davon überzeugt, dass ähm wir damals auch schon (.) Muslime waren. Ahm hier dann in Europa zwangschristianisiert wurden

Kurz darauf erinnert sich Oskar I an einen Traum: »Mir ist irgendwann mal der Prophet im Traum erschienen und es war so der Weg, wo ich gesagt hab ›Das ist jetzt der=der Punkt‹«. Es wirkt nicht zufällig, dass sein Traum nun direkt auf seine historische Auseinandersetzung folgt, um seine Konversion zum Islam nicht nur objektiv, sondern scheinbar auch spirituell zu untermalen. Der Traum wird zum Schlüsselerlebnis, »das (.) passiert nicht im Unterbewusstsein einfach nur so, das hat da schon en Grund«. Oskar I wertet ihn als Zeichen, das sich mit der vermeintlichen historischen Herkunft deckt. Die Erzählung verleiht der Existenz einen religiösen Sinn, erlöst die Person aus einer jahrhundertealten Opfergeschichte und verbindet sie mit anderen/weiteren (türkischen/muslimischen) Community-Erfahrungen, sodass eine selbstbewusste Identität ausformuliert werden kann.

Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus

Auf die Frage, wann er das erste Mal als Muslim diskriminiert wurde, zeigt sich Oskar I verblüfft. Überrascht fragt er nach: »Als Muslim? Uff, SCHWIERIG ZU SAGEN ähm (.) ich äh (.) würd mal sagen, so=so=so ähm ich persönlich ähm (3) immer mal dumm angemacht worden, wenn's darum ging, äh ich ess kein Schwein oder trink kein Alkohol ne?« Bisher konzentrierte er sich darauf, welche Diskriminierung er als Sinto erfährt und warum er zum Islam konvertierte. Die eigene Erfahrung mit antimuslimischem Rassismus kam bisher nicht zu Wort. Er hebt die Stimme, wird laut und ist erstmals unsicher im Gespräch, er stottert, pausiert mehrfach, um dann eine religiöse Erfahrung ins Feld zu führen. Nicht die Rassifizierung als Muslim, vielmehr die religiösen Riten nimmt er zum Ausgangspunkt für die Erfahrung, sich erklären zu müssen und in einer »*Situation der Schuld*« (Sartre 2017, S. 54) zu stehen. Er merkt islamische Praktiken an, für die er sich zu rechtfertigen hat. Die Antwort erfüllt zwei Funktionen: Sie dient dazu, die islamische Lebenspraxis zu unterstreichen. Und sie zeigt, dass die Mehrheitsgesellschaft seine religiöse Zugehö-

rigkeit missbilligt. Dadurch kann sich Oskar I mit anderen praktizierenden Muslim:innen solidarisieren, die ähnliche Erfahrungen machen. Doch er ist unsicher, ob sein Fall ausreicht, um die Frage zufriedenstellend zu beantworten bzw. ob er tatsächlich als Muslim diskriminiert wurde: »Also, ich hab manchmal mal (.) dumme Sprüche, fängt da schon Diskriminierung an oder nicht, ist halt die Frage ne?« Es geht ihm um verbale Reaktionen. Oskar I stellt die Diskriminierung in Frage, sodass nun Unsicherheit darüber herrscht, ob er als Muslim ausgeschlossen wurde. Anstelle einer biografischen Reflexion tritt eine abstrakte Erkenntnis: »Ähm (.) So ähm den Islam generell muss man ja sagen, hat's nach dem 11. September 2001 natürlich äh in ne Ecke geschoben, ähm von der wir Muslime ja heut noch nicht nicht rauskommen ne?« Während seine Sinto-Identität umso stärker rassifizierenden Ordnungen unterliegt, nimmt Oskar I den Islamdiskurs als Konvertit wahr und beklagt das medial erzeugte Bild nach 9/11. Er greift auf einen kollektiven Wissensbestand zurück, ein Datum das unter vielen Muslim:innen für eine Wende in der Wahrnehmung steht, und auch in der Wissenschaft regelmäßig als antimuslimischer Kristallisationspunkt verhandelt wird, obgleich die These umstritten ist (Attia/Keskinkılıç 2016). Unter diesem Zeichen kollektiviert sich Oskar I mit Muslim:innen weltweit, 9/11 inkludiert er in einen geteilten Erfahrungsraum. »Wir Muslime« kommen da noch nicht raus, beklagt Oskar I. Er solidarisiert sich und hebt zugleich seine Zugehörigkeit hervor. Oskar I hält sich zwar zurück mit Berichten über persönliche Rassismuserfahrung, dafür verweist er auf den Diskurs, unter dem Muslim:innen insgesamt zu leiden haben, um stellvertretend seine Betroffenheit ausdrücken zu können. Oskar I beklagt »diese Extremismusecke« und markiert den 11. September als zentrales Ereignis. Er chronologisiert und verortet sich zeitlich, er setzt die Erfahrungen in einen zeitlichen Horizont, um Veränderungen nachzuvollziehen und diskursive Transformationen zu rekonstruieren. Oskar I abstrahiert vom Speziellen zum Allgemeinen: »also es ist (.) schwierig ähm und dann (1) sich zu rechtfertigen als Muslim. (.)«. Gleichzeitig bemüht er eine Differenzierung, die er an sichtbaren Kategorien festmacht: »Äh bewusste Diskriminierung erfährt man natürlich erst, wenn man ähm auch sichtbar ist ne?« Doch Oskar I will sich nicht verstecken, weder als Sinto, noch als Muslim. Auch öffentlich stehe er zu seiner religiösen Zugehörigkeit: »Bewusst. Ähm, eben weil ich ja vielleicht nicht dem Standard-Bild des Muslims entspreche ne?« Auf Social Media werde er regelmäßig beschimpft. Seine islamische Lebenspraxis wird abfällig kommentiert, Kolleg:innen im Umfeld provozieren ihn im Fastenmonat Ramadan und spielen auf rituelle Verbote und Riten an, um sich über Oskar I zu amüsieren. Er kontert und stellt Rückfragen, er fordert heraus und setzt Grenzen. Strategisch lotet Oskar I aus, wann er sich mit Muslim:innen verbindet und wann er in Distanz geht. Um nicht wie andere in die »Extremismus-Ecke« gesteckt zu werden, greift er offenbar auf ein anderes Selbstverständnis zurück, das auf den Vergleich zu einem imaginären »Standard-Bild« angewiesen ist, um sich zu verbesondern. Das kann Privilegien und Gehör sichern, indem zwar

das Muslimische als identitätsstiftendes Merkmal hervorgehoben, an anderer Stelle hingegen ein alternatives Muslimischsein ins Feld geführt wird, das auf Differenzierung pocht und die Person nicht für die Taten anderer zur Rechenschaft zieht. Oskar I listet auf, welche Eigenschaften für die Mehrheitsgesellschaft zum Standard-Bild zählen: Ethnische Zugehörigkeit aus dem Nahen und Mittleren Osten (»Türke, Araber oder sonst irgendwas«), Phänotyp (»dunkler sein«), religiöse Kleidung (»Takke aufm=aufm Kopf«), mangelnde Sprachkenntnisse (»kein Deutsch«). Er stellt klar: »Und des is ja bei mir alles nicht der Fall ne?« Die Betonung »alles« knüpft an die Betonung des Standard-Bildes an, er distanziert sich und arbeitet dadurch eine eigene muslimische Identität heraus, im Gegenstück könnte sein Bild lauten: *Sinto, heller, keine religiöse Kleidung, sehr gutes Deutsch.*

Auch auf muslimischer Seite ist Oskar I mit Vorstellungen konfrontiert, die seine Zugehörigkeit zur muslimischen Community erschweren. Seine Schwiegereltern wünschten sich etwa einen türkischen Mann für ihre Tochter, in der Moschee fühlt er sich bei nationalistischen Predigten nicht wohl und weist den Hoca zu recht: »Wir sind hier ähm nicht in einer ähm nationalistischen Moschee in der Türkei, sondern wir sind in einer Moschee in Deutschland, die für alle Muslime (1) da sein sollte und nicht ähm nur für Türken«. Auch sein Engagement, seine Positionen gegen Antisemitismus und Queerfeindlichkeit würden der Mehrheitsgesellschaft Anlass geben, ihn nicht als Muslim zu erkennen. Er passe nicht »in des Bild von der Mehrheitsgesellschaft, von den äh schwulenhassenden, antisemitischen Muslimen«. Oskar I erklärt weiter: »Und gerade deswegen identifiziere ich mich ähm bewusst gleich ähm von vornherein als Muslim, damit die wissen »Ne der passt gar nicht in unser Klischee.« Darauf ist Oskar I stolz; der Fall steht im Zusammenhang mit dem Wunsch, Vorbild zu sein und führt zu einem ungewöhnlichen Versprecher: »Weil die wollen ihren- äh ihren (.) ihr role model wollen die bestätigt sehen ne? Der=der böse=der böse Muslim, der hier nicht integriert ist.« Oskar I verwendet den englischen Begriff unter dem Zeichen einer Klischeeproduktion. Die Mehrheitsgesellschaft wolle ihr »role model« (als Feindbild) bestätigt sehen, sodass auch sie Muslim:innen zur (negativen) Projektionsfläche heranziehen. Das »role model« wird zu einer Dis-Identifikationsfigur für die Mehrheit, die ihr Verhalten, Denken und Empfinden entsprechend am Gegenbild strukturiert. Das Bild erfüllt den Zweck, Muslim:innen zu dämonisieren und als »Hassobjekt« (Ahmed 2004b) zu produzieren.

Oskar I setzt Erfahrungen verschiedener Communitys zusammen, um die eigene artikulieren zu können, aber auch um zu hierarchisieren und die Spezifika zu unterstreichen.

- (1) Ähm (.), also ich sehe den Antiziganismus tatsächlich als größeres Problem an wie den antimuslimischen Rassismus, weil man als Muslim immer noch ähm muslimische Länder hat und muslimische Communitys hat usw. Aber der Anti-

ziganismus ist quer durch alle (.) Gesellschaftsschichten, quer durch alle Religionen, quer durch alle Länder verbreitet. Also muslimische Länder ähm sind auch genauso antiziganistisch wie (.) nichtmuslimische Länder usw. Also des seh ich tatsächlich als grösseres Problem an.

Den Antiziganismus bewertet er als schwerwiegendere Form. Dies führt er darauf zurück, dass Sinti:zze und Rom:nja weltweit bedroht sind und keinen Nationalstaat haben, der sie in Schutz nehmen kann, sodass sie auf die Gunst anderer angewiesen sind. »Weil wir eben als Sinti und Roma kein, kein Land haben, keine Stimme haben, keine Lobby haben in dem Sinne, ne?« Die Aneinanderreihung ist interessant, es beginnt mit einem Land als nationalem Bezugspunkt, das sich gegenüber anderen Ländern behaupten kann, daran schließt sich die Sprechfähigkeit an. Es geht um eine kollektive Stimme, die ein anderes Gewicht trägt, wenn es sich nicht um eine strukturelle Minderheitenposition handelt; das wiederum verleiht politische Kraft (»Lobby«), sodass Sinti:zze und Rom:nja nicht für sich selbst eintreten könn(t)en, sondern auf andere angewiesen seien. Ein anderer Grund liegt in der Fluchtfrage begründet, die wieder aus einem historischen Erfahrungsraum schöpft. »Also (.) als Muslim hat man immer noch die Möglichkeit zu sagen »Okay, ich geh in en muslimisches Land«, ne? (1) Aber als Sinto wohin soll ich gehen?«

Zwei historische Enden werden durch die islamische Identität verknüpft. Eine (re-)konstruierte Anfangsgeschichte aus Pakistan, die mit Flucht begann, aber für ein islamisches Erbe stehe, wird nun verbunden mit einer antizipierten Flucht in der Zukunft als Sinto, der zurück zu einem vermeintlichen islamischen Erbe findet, um sich zu retten. Das könnte bedeutet: Oskar I konstruiert eine Heilsgeschichte und vermutet in der islamischen Identität Schutz und Sicherheit. Er spezifiziert, warum der Antiziganismus ein größeres Problem darstellt, »weil eben (.) man als Muslim immer noch die Möglichkeit hat ähm (1) sich äh hinter anderen Muslimen (.) zu- zu verstecken und Solidarität zu erfahren«. Daraus leitet sich zugleich die Hoffnung ab, dass nun auch Oskar I und seine Familie Solidarität durch andere Muslim:innen erfahren (können). Um das gewährleisten zu können, ist Oskar I darauf angewiesen, dass Muslim:innen sich der Situation der Sinti:zze und Rom:nja bewusst sind. Er klärt auf über ihre Vergangenheit und formuliert eine gemeinsame Geschichten, sodass Muslim:innen die Community der Sinti:zze und Rom:nja *als Muslim:innen* schützen. Gleichzeitig bereitet ihm der wachsende antimuslimische Rassismus große Sorgen, er sieht seine Familie mehrfach bedroht:

Ähm ich hoffe, dass die Situation in Deutschland sich positiv (.) verändert, was Vielfalt anbetrifft, was auch (.) ähm Rechte für Muslime betrifft ähm. Wenn ich Diskussionen über Kopftuchverbot oder sowas höre, dann ähm denke ich oft ich will auswandern, irgendwie in en Land, wo es nicht so ist, was weiß ich Kanada (.) sonst irgendwohin, ne? Türkei ist immer ne Option, wo ich mir offen halte, auch

wenn politisch ähm das auch nicht immer ganz einfach ist dort, aber dann denk ich immer »Okay, wenigstens en muslimischen Land«, ne?

Oskar I zeichnet eine wachsende Bedrohungslage für Muslim:innen nach, schließlich trägt seine Ehefrau Kopftuch und berichtet von Anfeindungen und Ausschlüssen, die sie als sichtbare muslimische Frau heimsuchen. Oskar I sorgt sich um seine muslimische Familie und hegt Auswanderungsgedanken. Die Türkei sei »immer ne Option, wo ich mir offen halte«. Zwar sei die Lage dort politisch nicht günstig, »aber dann denk ich immer »Okay, wenigstens en muslimisches Land«. Für Oskar I ist es ein ausschlaggebendes Kriterium für ein neues Zielland, in dem seine muslimische Identität nicht zur Angriffsfläche wird. Trotz negativer Punkte überwiegt für Oskar I der Vorteil, in einem muslimischen Land Schutz zu finden. Eine (islami-sche) Vergangenheit zu formulieren, bedeutet deshalb auch, eine (islamische) Zukunft zu entwerfen und Fragen nach gesellschaftlichem Zusammenhalt, nach Mitbestimmung und Freiheit zu reflektieren.

Einen Abschluss finden: Selbstaffirmationen

Abschließend frage ich Oskar I, was er sieht, wenn er in den Spiegel sieht, »was siehst du? wer steht vor dir?«

(2) @(.)@ @Des ist eine ganz schwierige Frage@ (1) Was soll ich drauf antworten? Ich? @(.)@ Ich selber? Ich seh mich selber. Ähm ja, ich bin en selbstbewusster Mensch, ähm vertrete meine Standpunkte, vertrete meine Meinung. Ich seh mich (.) als mich halt, als ähm mir selber treu zu bleiben [...] Wenn ich mich mein Spiegelbild anschau, will ich sagen können »Ja. Ich bin ich. Ich bleib mir treu. Ich steh zu meinen ähm zu meinen Themen, zu meinen Thesen, die ich habe«.

Oskar I amüsiert sich, er pausiert und beginnt laut zu lachen, er pausiert wieder und fragt rhetorisch nach, was er darauf antworten soll. »Ich seh mich selber«, antwortet Oskar I und nimmt (im Unterschied zu anderen Interviewpartner:innen) einen Ich-Standpunkt ein. Statt über sich in dritter Person zu sprechen, vergewissert er sich seiner Subjektposition und spezifiziert, wer den Spiegel betrachtet: »ich bin en selbstbewusster Mensch, ähm vertrete meine Standpunkte, vertrete meine Meinung.« Oskar I lässt sich nicht aus der Fassung bringen. Die Standortbestimmung ist relevant, um Anliegen und Bedürfnisse zu formulieren. Im Anschluss kann Oskar I die Blickrichtung umkehren und das Spiegelbild betrachten: »Ich seh mich (.) als mich halt«. Er vergewissert sich der Grundsätze seiner Identität, die er im Laufe des Gesprächs aufwändig und anhand mehrerer Fälle exemplarisch erzeugt hat. Indem er auf die Frage antwortet, formuliert er ein Anliegen »Ja. Ich bin ich« sagen zu können. Die frühe Formel, Herkunft und Identität (aus Schutz vor Verfolgung)

öffentlich nicht zu thematisieren und stattdessen nach innen zu leben, wird durch eine andere Umgangsweise substituiert, die die Person dazu befähigen soll, sich in spezifischen Geschichten, Namen und Kultur-Aspekten zu artikulieren, die für die biografische Selbsterzählung wegweisend werden und eine bestimmte Handlungsfähigkeit gewährleisten.

4.2 Übergreifende Querschnittsanalysen: Selbsttechnologien im Vergleich

4.2.1 Die Sorge um sich und andere: Wechselseitige (Sorge-)Verhältnisse

Rassismuserfahrungen und die Art und Weise, wie sie erzählt und kontextualisiert werden, bestimmen zugleich das Verhältnis zum privaten und gesellschaftspolitischen Umfeld (Attia 2016; Foroutan 2020; Soliman 2019). Der Umgang mit hegemonialen Islamdiskursen, Hetzrede und Diskriminierung steht gleichzeitig im Zusammenhang mit der Frage, wie Alltag, Beruf, Freundschaft und Liebesbeziehungen organisiert werden, welche sozialen Beziehungen eingegangen und gepflegt, und welche gemieden werden (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021; Keskinkılıç 2022). Sich um sich selbst zu sorgen, bedeutet insofern, auszutarieren, wie zugleich in kollektive Zugehörigkeiten investiert und welche Bedeutung ihnen beigemessen wird, sodass individuelle und gemeinschaftliche Interessen zusammengeführt werden. Die Sorge um sich angesichts des antimuslimischen Rassismus kann deshalb auch als »eine Haltung sich selbst, den andern und der Welt gegenüber« (Foucault 2016, S. 26) verstanden werden. Über Rassismuserfahrungen zu sprechen, erfüllt deshalb den Zweck, sich historisch, sozial und politisch gegenüber anderen zu verorten. Mehr als nur eine zufriedenstellende Antwort für den vermeintlichen Einzelfall zu finden, sind die Interviewpartner:innen darum bemüht, sich mit den Erfahrungen anderer zu verbinden und gemeinsame Anliegen auszuformulieren. Die Selbsttechnik, sich das Problem des antimuslimischen Rassismus vor Augen zu führen, sich an vergangene Erfahrungen zu erinnern und den Umgang mit ihnen zu reflektieren, ist sinnstiftend für die Identitätskonstruktionen und die Beziehung zu anderen. Um Sartres Überlegungen (2017, S. 58) zum Antisemitismus auf den vorliegenden Fall zu übertragen, dient die *Situation des Muslims als Leitfaden*, um die Blickrichtung nach innen umzukehren und so auf das Problem selbsttransformierend zu reagieren, denn »der ständige Versuch ist, sich von außen zu sehen« (ebd., S. 60). Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus werden, wie mehrere empirische Fälle zeigen, zum Instrument, um weitere persönliche, soziale und politische Themen auszuhandeln, die auf den ersten Blick nicht viel mit der Rassismuserfahrung zu tun haben, jedoch mit verarbeitet werden. Das bedeutet, dass gesellschaftliche Strukturen und unterschiedliche Problemfelder sich gegenseitig bedingen, sodass

die Rassismuserfahrung auch Ort einer Aushandlung sozialer Beziehungen wird. Dies betrifft familiäre Konstellationen, freundschaftliche Verhältnisse, den schulischen und beruflichen Werdegang genauso wie romantische Begegnungen oder zivilgesellschaftliches Engagement. Die Interviewpartner:innen vergewissern sich ihrer Erfahrung in Anbetracht jener der anderen, sie blicken auf geteilte und getrennte Erlebnisse, sie werden sich der Situation anderer bewusst und lernen von positiven und negativen Entwicklungen. Der Umgang mit antimuslimischem Rassismus beeinflusst den Umgang innerhalb der Familie, der Partnerschaft oder der beruflichen Karriere mit Konflikten oder Zukunftswünschen. Die Interviewpartner:innen führen familiäre Konflikte ins Feld, sie formulieren Wünsche und Anliegen für das Zusammenleben, auch über das Private hinaus. Sie erinnern sich an Lehrer:innen, die sie (nicht) unterstützten, sie beobachten das Verhalten anderer im Umgang mit Rassismus und ziehen eigene Lektionen, sie reflektieren den Erfolg privater oder öffentliche Personen und imitieren Strategien, um eigene Ziele (beruflich) zu erreichen (Biografisches Mimikry) und/oder beanspruchen eine eigene Vorbildrolle gegenüber anderen, um kollektive Veränderungen anzuregen und die Situation zu verändern. Sie werden sich der geteilten Realitäten bewusst und setzen die eigene Rassismuserfahrung in Zusammenhang mit jener anderer. Mehr als nur Lernende in »Anwesenheit eines Meisters« (Foucault 2016, S. 86) zu sein, der unterweist, sorgt und leiten, fordern die Interviewpartner:innen Autoritäten heraus, lehren Lehrende und teilen Erfahrungswerte auch aus marginalisierten Positionen heraus, um Wandel zu ermöglichen und andere zu unterweisen, zu umsorgen und zu leiten. Sie machen sich Ressourcen anderer zu Nutze, fragen Zugänge an und knüpfen an die Autorität anderer an, um eine gewisse Öffentlichkeit, Netzwerke oder ein Publikum zu erreichen. Zugleich teilen die Interviewpartner:innen Ängste und Sorgen, die Erwartungen anderer nicht erfüllen zu können, sodass jene negativen Gefühle im Sinne Ahmeds (Ahmed 2004b, S. 117) in »sticky relation« zwischen Körpern und Zeichen zirkulieren und Zugehörigkeiten markieren. Sie fürchten sich, »in unerwünschter Weise anders« zu sein (Goffman 2018, S. 13) und für Fehler zur Rechenschaft gezogen und ausgegrenzt zu werden, sowohl innerhalb der *weißen* Mehrheitsgesellschaft wie in Communitys keinen Zuspruch oder Halt mehr zu finden, gemobbt und ausgegrenzt zu werden und in Einsamkeit zu verfallen. Ismail A recherchierte Biografien von erfolgreichen Menschen und suchte ihre Nähe, um Teil davon zu sein. Leila B sucht die Nähe zur islamischen Familie, um selbst muslimisch(er) zu sein. Oskar I konstruiert eine Rückkehr zum vermeintlich islamischen Ursprung der Sinti:zze und Rom:nja, reichert Narrative islamisch an und baut eine besondere Nähe zu anderen Muslim:innen auf. Alle Personen suchen sich Orte und soziale Beziehungen, um jemand anderes sein zu können, weil dies alleine oder im bisherigen Umfeld nicht möglich war. Wichtig ist, dass die Personen den Prozess nicht bewusst als Neuerfindung deklarieren, sondern als authentische Selbstverwirklichung verstehen, d.h. zu sein, wer sie wirk-

lich seien. Dahinter liegt die Vorstellung einer authentischen Ur-Identität, die sich im alten Standort nicht artikulieren konnte, weil sie nicht gesehen wurde oder erlaubt war. Das heißt, dass der Konstruktionsprozess als eine Selbstentdeckung gerahmt wird, insofern die Sorge um sich auch als »eine Kunst der Selbsterkenntnis« (Lemke 1997, S. 289) in Erscheinung tritt, um in bestimmten Subjektivitäten auf andere Weise handlungsfähig zu sein. Mit neuen Beziehungen zu anderen Personen wird die Beziehung zu sich selbst umcodiert, sodass andere Umgangsregeln gelten. Andere nehmen Einfluss darauf, wie sich die Interviewpartner:innen betrachten, welche Selbstbilder sie verwirklichen, und welche Entscheidungen sie privat/beruflich treffen. Insgesamt kristallisiert sich in solchen Fällen eine Sehnsucht nach einer vermeintlich wahren Identität heraus, die Konflikten und Diskriminierungen Stand halten kann und Quelle der Kraft ist. So gesehen strahlt die Herausforderung, mit antimuslimischem Rassismus umzugehen auf diverse soziale Dynamiken aus, sodass das Problem der Rassifizierung auch Fragen stellt nach dem selbstreflexiven Verhältnis zur Umwelt (Inan 2023; Jain 2003). Über die bereits diskutierten Einzelfallbeispiele hinaus zeigen elf biografische Fälle in Querschnittsanalysen, wie religiöse Belange und Erfahrungen antimuslimischem Rassismus soziale Verhältnisse prägen und vice versa. Fehlt ein Bewusstsein für spezifische Erfahrungen, nehmen Beziehungen in Familie, Partnerschaft und Community einen erheblichen Schaden, sodass es zu Vertrauensverlust, Spaltungen und Konflikten führt, die Personen dazu anhalten, Selbsttechniken zu überdenken. Mehrfachmarginalisierungen können dazu führen, dass Muslim:innen vergeblich nach Schutzräumen suchen und in Distanz gehen, unter gleichzeitiger Suche nach Nähe. Interviewpartner:innen berichten von familiärer Entfremdung genauso wie dem Verlust von Freund:innen oder den Herausforderungen in Liebesbeziehungen und/oder Solidaritäten zu anderen rassifizierten Menschen/Communitys. Das bedeutet: Um antimuslimischen Rassismus zu verarbeiten und Beziehungen weiterentwickeln zu können, braucht es religiöse Sensibilität, einen engen Austausch unter Betroffenen und größeren Austausch zwischen Individuen und Communitys. Die Interviewpartner:innen navigieren stets individuelle und kollektive Interessen in sozialen Beziehungen, tarieren Verhältnisse aus, verändern sich in Anbetracht anderer und denken sich in persönlichen, familiären und romantischen Alltagsbereichen mit anderen zusammen. Die Sorge um sich bleibt eng verwandt mit der Sorge um andere, die Sorge um andere ist zugleich Schauplatz einer Sorge um sich.

Lehrer:innen/Schüler:innen-Verhältnisse

Öffentliche Schulen und Bildungseinrichtungen stellen für rassifizierte Menschen wirkmächtige Orte dar, die sich maßgeblich nach hegemonialen Diskursregeln konstituieren und normative Ordnungen durchsetzen, disziplinieren, ausgrenzen und kontrollieren (Fereidooni 2016; Karabulut 2020; Karakaşoğlu/Wojciechowicz 2017).

Für die Mehrzahl der Interviewpartner:innen sind sie Orte erster (bewusster) Diskriminierungserfahrungen, auf die sich »der erste Augenblick des Erwachens« (Foucault 2016, S. 23) bezieht. Rückblickend erinnern sie belastende Beziehungsmustern zu Lehrer:innen, ihren Aussagen, ihrer Unterrichtsgestaltung und den alltäglichen Gesten. »Wenn eine Schülerin zur Lehrerin geht, um eine Situation zu schildern bzw. (.) in dem Sinne zu petzen (.) das kostet viel Kraft und Mut in der Zeit«, gibt Bahareh G zu bedenken, wenn es um den Umgang mit Rassismuserfahrungen in der Schule geht. Sie wurde mehrfach von Mitschüler:innen schikaniert und als »Bombenlegerin« bezeichnet. Sich darüber zu beschweren, hätte ihr weiter Missgunst beschert (»petzen«). Die Betroffene ringt mit der Entscheidung, ob Zuflucht und Unterstützung bei einer Autorität gesucht wird und muss befürchten, nicht ernst genommen zu werden oder die Lage zu verschlechtern. Implizit erwartet Bahareh G jedoch Anerkennung für einen solchen Schritt (»Kraft und Mut«), schließlich habe sie sich irgendwann dazu entschieden, eine Lehrerin aufzusuchen, sie möchte nicht als »Petze« sondern als mutige Person wahrgenommen werden, doch die Lehrerin relativiert den Fall. »Ach komm (.) der macht doch nur Spaß«, erwiderte sie. In anderen Fällen sind es Lehrer:innen, die rassistische Bemerkungen machen, wie Soraya J erinnert. Sie berichtet von einem Lehrer, »der nur Türkenwitze« gemacht habe und Schüler:innen mit nicht-deutsch klingenden Namen schlechtere Note vergab. Wie Bahareh G und Soraya J erwartet auch Ahmad D von Lehrer:innen, Vertrauenspersonen zu sein, die sensibilisiert für die Anliegen rassifizierter, muslimischer Schüler:innen sind. Er kritisiert, dass es unter der Lehrer:innenschaft an Wissen über den Islam mangle (»die haben nichtmal die basics drauf«). Er erwartet »mehr Humanismus«, insbesondere in jenen Fällen, wenn unter dem Argument der Meinungsfreiheit antimuslimisch-rassistische Narrative bedient werden und es an Sensibilität für muslimische Bedürfnisse und Lebensrealitäten fehlt. Als (ehemaliger) Schüler formuliert der junge Muslim nicht nur Anforderungen gegenüber Lehrer:innen, mehr noch geht es ihm um eine andere Lehrer:innen-Schüler:innen-Beziehungen: »Ein Lehrer (.) vor allem mit- in den (2) muslimischen hat in muslimischen Kreisen eine sehr sehr hohe Bedeutung, weil ein Lehrer (.) hat die Stellung eines Vaters in der islamischen Perspektive«, erklärt Ahmed D und führt damit implizit eine eindrückliche Analogie zu Foucaults Erörterung der Stellung des Lehrmeisters in der »Sorge um sich« (epimeleia heautou) dar:

Denn die Sorge um sich [...] ist etwas, das der Beziehung zu einem anderen bedarf, welcher der Meister ist. In der Sorge um uns selbst kommen wir um den Meister nicht herum; es gibt keine Sorge um sich ohne die Anwesenheit eines Meisters (Foucault 2016, S. 86).

Der:die Lehrmeister:in, der sich für Foucault in der Person des Philosophen in besonderer Weise darstelle, reicht die Hand, er:sie greift ein und berät, er empfiehlt

und vermittelt, er zieht die Person aus dem Status quo heraus und »verkündet, daß er als einziger zu bewirken fähig ist, daß das Individuum sich selbst wollen und sich endlich selbst erreichen kann, um frei über sich zu herrschen und in diesem Verhältnis sein höchstes Glück zu finden« (ebd., S. 176). Während ein Großteil der Interviewpartner:innen in außerschulischen Beziehungen zu anderen vergleichbare Verhältnisse praktizieren, andere zum Vorbild nehmen und lernen, indem sie Umgangsweisen imitieren (siehe Kapitel ausführlich »Von und mit anderen lernen«), erörtern sie in schulischen Zusammenhängen Herausforderungen und Konflikte mit Lehrer:innen und/oder bemühen Strategien, um sie als Unterstützer:innen zu gewinnen bzw. Autoritätspositionen für eigene Zwecke im Klassenraum zu nutzen und so Einfluss auf ihre Subjektivierung zu nehmen: Leila B stottert und lacht, sie versetzt sich zurück an den letzten Schultag im Abiturjahrgang. Sie wollte ein letztes Mal vor die Klasse treten, sie war vorbereitet und bittet den Lehrer um Erlaubnis, die letzten Minuten vor Schulschluss für sich in Anspruch zu nehmen:

Ähm, genau, (.) und dann (2) äh wie gesagt, es war Abizeit, (.) äh die letzten Schultage standen an, (1) und (.) ich hab ähm – mein (.) äh Klassenlehrer gebeten, mir in der allerletzten Schulstunde en bisschen Zeit zu geben, weil ich gern mit der (.) – also (.) so (.) was mitzuteiln habe @ (.)

Sie bat den Lehrer um Erlaubnis, der ihr wohlgesinnt ist, sie vertraute auf das enge Vertrauensverhältnis und fühlte sich sicher, mit dem Bedürfnis vorzutreten. Leila B entschied sich dafür, die Klasse kollektiv anzusprechen, statt später in einem anderen Rahmen das individuelle Gespräch zu suchen. Dafür war sie auf die Gunst des Lehrers angewiesen. Weniger als nur ein »Verhaltensvorbild« (Foucault 2016, S. 167) zu sein, stellt der Lehrer in diesem Fall eine Instanz dar, die den Zugang zum öffentlichen Raum (Gatekeeper) reguliert. Dadurch erhielt Leila B eine autorisierte Sprecherinnenposition, die Regeln der Aufmerksamkeit zählen nun auch für sie. Sie sichert sich die Aufmerksamkeit der Klasse, noch bevor das Schuljahr sein Ende findet und die Klasse sich auflöst. Sie sind dazu angehalten, ihr zuzuhören, sie können sich ihrem Thema nicht verweigern, sie imitiert die Autorität des Lehrers, wechselt in die Position der Lehrenden und adressiert die restlichen Mitschüler:innen am letzten Schultag als Lernende, sie macht sich die Schüler-Lehrer-Beziehung zum eigenen Zweck nützlich. Wieder lacht Leila B, »und dann hab ich son Vortrag vorbereitet, (1) und hab äh (.) deutsche Koranübersetzungen für jeden einzelnen aus meiner Klasse besorgt«. Leila B nutzt die islamischen Referenzen als Lehrmaterialien, bisher kamen sie im Schulunterricht nicht zum Gebrauch und/oder nicht zufriedenstellend. Sie schließt damit eine Lücke, die sie umso deutlicher zum Ende des Schuljahres bzw. der Schulbildung vor Augen führt, auch dem Lehrer gegenüber. Leila B will verstanden werden und die koranischen Quellen zugänglich machen, um sich selbst zu zeigen, an einem Ort, an dem bisher kein Raum dafür gewesen zu

sein scheint. Schließlich dient der Vortrag über die Suren und die islamische Religion als Türöffner, um sich selbst zu erklären: »und dann hab ich am letzten Tag (1) einfach erzählt, von mir erzählt so, ne?« Leila B nutzt den letzten Schultag für eine Intervention, um verzerrte Islambilder auf ihre Weise zu korrigieren und zugleich ihre eigene Persönlichkeit und Identität darzustellen. Die deutschen Koranübersetzungen könnten für den Versuch stehen, sich selbst einer Klasse gegenüber zu übersetzen, die sie bisher kaum verstehen konnte. Die Vermutung liegt nahe, dass Leila B sich so auf die gleiche Ebene wie das Buch bzw. die ausgewählten Textquellen stellt: Wie der Koran scheint auch sie der Klasse gegenüber verschlossen und unzugänglich gewesen zu sein. Sie macht sich und die Religion durch Übersetzungen verständlich. Auch Leila B könnte, analog zur islamischen Rezitation, eine Botschaft vermitteln und gehört werden wollen. Die Religion erfüllt so eine Funktion, um die eigene Identität darstellen zu können und Anliegen ins Feld zu führen, die bisher kein Gehör fanden. Leila B unterwirft sich dem Islamdiskurs (Subjektivation), um im nächsten Schritt, ein anderes Thema aufzubereiten, nämlich sich selbst zu erklären und zu zeigen, wie sie es möchte. Voraussetzung dafür war, die öffentliche Bühne mit dem Lehrer zu teilen, der ihr wohlgesinnt war, sodass sie für einen kurzen Moment die Rollen tauschen und Leila B als Lehrende in Erscheinung trat. Sie stärkt ihre Sprecherinnenposition, indem sie das Thema Islam wählt und die aufbereitete Schulklassen-Kulisse für ein eigenes Anliegen umfunktioniert. Die Lehrer-Schüler-Beziehung bzw. der Tausch der Rollen (Goffman 2019) gewährleistet eine Bühne für eine Subjektivierung nach anderen Maßstäben.

Für Valentina E hingegen gestaltet sich der Versuch schwieriger. Während Leila B ausschließlich gute Erfahrungen mit Lehrer:innen verbindet, verzweifelt sie an mehreren rassistischen Entgleisungen verschiedener Lehrer:innen und fühlt sich ohnmächtig. Den Schulort erlebt sie nicht als Möglichkeitsraum, sondern als Einschränkung. Ihren Misserfolg führt sie auf die schlechte Benotungen aus rassistischer Motivation zurück. Im Deutschunterricht wird sie schlechter benotet, im Spanischunterricht dagegen liefert sie hohe Leistung. Das sieht sie als Beweis dafür, dass ihr unter anderen Umständen etwas gelingt, die Beziehung zu Lehrer:innen ist ausschlaggebend für ihre schulische Leistung. Um sich zu vergewissern, keine schlechte Schülerin zu sein, trotz der unverhältnismäßigen Benotung durch ihre Deutschlehrerin, sucht sie die Nähe zur Spanischlehrerin: »ich hatte zwar auch ähm das Gespräch zum Beispiel mit meiner Spanischlehrerin gesucht«. Valentina E bleibt vage, es ist unklar, ob sie sich eine Mediation wünschte, das Problem ausdrücklich ansprach oder zwischen Tür und Angel ein Gespräch führte, um sich besser zu fühlen. Gezielt sucht sie die Nähe zur Spanischlehrerin, sie hatte das Gefühl in ihrem Unterricht besser behandelt zu werden, sie schrieb sehr gute Noten (»und ich auch das Gefühl hatte, ich wurde fair bewertet«). Valentina E erinnert sie als »einzige Lehrerin«, die sie gesehen hat, »wie ich bin, (.) wer ich bin«. Während die Deutschlehrerin ihr das Gefühl vermittelt, in der Schule zu versagen und an ihrem Selbstwert

rüttelt, erfährt Valentina E ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein im Spanischunterricht. Ein gutes Schüler-Lehrer-Verhältnis scheint eine Bedingung für sie zu sein, sich im Unterricht zeigen zu können bzw. stellt sie dadurch eine Anforderung an den Schulort: Um sein zu können, wer man ist, sind Schüler:innen auf Lehrer:innen angewiesen, die sehen, wer sie sind. Hier steht nicht die Vorbildfunktion im Vordergrund, es geht in erster Linie nicht um Wissensvermittlung und Mimikry, sondern um einen Möglichkeitsraum, in dem hierarchische Beziehungsmuster gebrochen und Schüler:innen sich in ihrer Persönlichkeit, ihren Geschichten und Anliegen, ihren Bedürfnissen und Wünschen gesehen fühlen. Für Valentina E spielt das Thema Rassismus eine zentrale Rolle, schließlich wird ihre Erfahrung mehrfach gelehnet bzw. das Problem nicht thematisiert. Für den Umgang mit Rassismus in der Schule ist sie auf die Sensibilität der Lehrer:innen angewiesen, auch einer notwendigen Reflexion ihres eigenen Verhaltens gegenüber den Schüler:innen. Valentina E konzipiert die Spanischlehrerin zu einem Prototyp für eine vielversprechende Schüler-Lehrer-Beziehung, weil sie auf gute Erfahrungen zurückblickt und gut benotet wurde. Das Fach ist auch deshalb von Bedeutung, weil sie ausgerechnet dort bessere Noten erzielt, als im Deutschunterricht, obwohl es sich um ihre »Muttersprache« handelt. Der Umstand dient Valentina E dazu, zu beweisen, dass die schlechte Benotung im Deutschunterricht umso ungewöhnlicher erscheint, angesichts ihrer Leistung im Spanischen, eine Sprache, die keine der Mitschüler:innen als Erstsprache beherrsche. Umso mehr verzweifelt Valentina E, dass ihre Zugehörigkeit zum Deutschen auch dadurch in Frage gestellt wird, dass ihr im Deutschunterricht wenig zugetraut wird. Die schlechte Benotung trifft sie umso härter, weil sie im Zusammenhang mit ihrer Ablehnung als Schülerin mit Migrationshintergrund steht. Die Mehrzahl der Schüler:innen seien deutsch gewesen, sie hätten keinen »Migrationshintergrund«. Im Deutschunterricht wird der eigene Migrationshintergrund aber zum Makel, nicht aber im Spanischunterricht, dort scheint er keine Rolle zu spielen. Es ist kein Zufall, dass Valentina E die Spanischlehrerin als Vertrauensperson sieht, schließlich muss sie in diesem Fach ihr Deutschsein nicht unter Beweis stellen. Valentina E sehnt sich nach Allyship (Bishop 2002) mit (*weißen*) Lehrer:innen, eine solche Beziehung dient dazu, Rat einzuholen, Unterstützung zu finden, aber auch verstanden zu werden. Es kommt aber nicht zum Konfliktgespräch, zu keiner Mediation. Etwas hindert Valentina E weiterhin daran, den Streit zu führen und Unterstützung anzufragen. Das mag daran liegen, dass die Spanischlehrerin als Ausnahme dargestellt wird. Der überwiegende Teil der Lehrer:innen, der Schulleiter eingeschlossen, verhielten sich mehrfach rassistisch gegenüber den Schüler:innen. Valentina E fühlt sich in der Minderheit, offenbar schmälert dies die Erfolgsaussichten, verstanden zu werden. Es geht ihr um ein strukturelles Problem. Sie unterbricht die Erzählung über die Spanischlehrerin, um über rassistische Vorfälle und ein grundsätzliches Ungleichgewicht zu sprechen, wodurch sie ihre Ohnmacht zum Ausdruck bringt und die Technik, den Schulort zu wechseln, um der Situation zu

entkommen, legitimiert. »Es war ne Schule mit sag ich ma so 90 Prozent (1) – ja, das warn – (.) eher die Mehrheit warn schon Deutsch«, erklärt Valentina E. Sie will damit ausdrücken, dass sie in einer Minderheitenposition ist, sie wünscht sich Koalitionen mit anderen rassifizierten Schüler:innen, um nicht alleine zu sein und gemeinsame Interessen zu verteidigen. Unter den wenigen Schüler:innen of Color scheint es zu keiner Zusammenkunft zu kommen, obgleich sie ähnliche Erfahrungen machten. Valentina E habe »so Sachen« mitbekommen. Eine Schwarze Schülerin sei von einem Lehrer schikaniert worden, er habe das N-Wort mehrfach wiederholt, bewusst, obwohl sie sich beschwert habe, habe er dies nicht unterlassen und sich darüber lustig gemacht. Die Mutter der Schülerin habe sich beim Direktor beschwert, wurde aber nicht ernst genommen. Damit will Valentina E zeigen, dass Beschwerde nicht immer funktioniert. Also verzichtet auch sie darauf, auf die Unterstützung der Spanischlehrerin zurückzugreifen. Sie befürchtet, dass auch sie nicht ernst genommen wird, wenn nicht einmal jene Schwarze Schülerin unterstützt wird, die offensichtlich rassistisch beleidigt wurde. In diesem Zeitraum habe der Direktor Valentina E auf dem Pausenhof aufgezo-gen, »Lollipop, mh, lecker Schweinefleisch.« Es war eine bewusste Anspielung auf ihre muslimische Identität als Kopftuch tragende Schülerin, wahrscheinlich geht es um Gelatine. Der Lehrer macht sich lustig über die Schülerin und ihre religiösen Riten, er zieht sie auf und amüsiert sich über den Islam. Valentina E zieht sich aus den Situationen heraus, sie will beobachten und verstehen, was passiert, um zu lernen, wie sie in der Schule mit dem Problem umzugehen hat. Der Wunsch nach Solidarität unter rassifizierten Schüler:innen in einer mehrheitlich *weißen* Schule tritt zurück, im Vordergrund steht eine Technik, die die Nähe zu anderen rassifizierten Schüler:innen meidet, ihre Erfahrungen beobachtet, um individuelle Lösungen für sich selbst zu finden. Valentina E erwähnt nicht ohne Grund, was andere Schüler:innen durchmachten. Sie bezeichnet sich als »Beobachterin«, im Vergleich habe ihr Bruder, der auf der gleichen Schule war, schlimmere Dinge erlebt. »Da hab ich eher sag ich ma (2) zugeschaut, da war ich eher die Außenstehende, weil es hat eher meinen Bruder betroffen.« Valentina E beobachtet, wie jemand vom Schulpersonal ihren Bruder als Terroristen bezeichnet, weil er seine Freundin, eine *weiße* deutsche Mitschülerin, nach islamischem Ritus geheiratet habe. Sie entzieht sich der Situationen und nimmt eine dritte Position am Rand ein, um den Fall einzuschätzen und Lehren aus den Erfahrungen anderer zu ziehen. Weit mehr als nur eine »Vogelschau von sich selbst auf sich« (Foucault 2016, S. 351) zu richten, richtet sich der analytische Blick auch auf die Körper und Erfahrungen anderer rassifizierter Menschen. Vergleichbar ging auch Ismail A in Distanz, indem er sich zugleich den Geschwistern annäherte und sie gemeinsam rassistische Talkshowformate betrachteten, sich darüber amüsierten und lernten, wie der Diskurs funktioniert. Er nahm die Rolle eines Außenstehenden ein, so wie auch Valentina E sich in der Schule als Außenstehende wahrnimmt. Sie mischt sich nicht ein, sucht Schutz in einer sicheren Entfernung. Sich kognitiv und emotional von der Situati-

on zu entziehen, ermöglicht eine »analytische Prüfung« (ebd., S. 366) aus einem sicheren Standpunkt heraus, von dem aus das Geschehen beobachtet und eingeordnet wird. Dadurch kann die Person einschätzen, ob und in welcher Form sie handelt. Aus den Beobachtungen zieht Valentina E eine Konsequenz: Sie entscheidet, die Schule zu wechseln. Aus der emotionalen Distanz wird eine geografische Distanz, beide Selbsttechniken werden miteinander verknüpft. Sie lernt aus den Situationen anderer und versetzt sich in die Situation, sie entwickelt eine affizierte Empathiefähigkeit und identifiziert sich mit anderen. Dadurch verarbeitet sie ihre eigene Situation, indem sie sich dafür interessiert, welche Rassismuserfahrungen andere machen, ohne jedoch den Schritt zu gehen, sich zu verbünden.

Während Leila B die gute Beziehung zum Lehrer nutzt, um sich anderen Schüler:innen anzunähern und Valentina E insgesamt in Distanz geht, um sich zu schützen, wechselt Oskar I die Rollenmuster; er wird zum Lehrer, der auch den Lehrer unterrichtet. Oskar I teilt ein Schlüsselerlebnis aus der Schulzeit. Im Geschichtsunterricht habe der Lehrer das Thema Nationalsozialismus behandelt und auf die Verfolgungsgeschichte der jüdischen Community fokussiert, das war Oskar I »dann alles zu einseitig«. Andere Seiten und Erfahrungen wurden unterschlagen, Oskar I interveniert. Er »outet« sich als Sinto und setzt zugleich eine Grenze. »Stopp mal, ähm (.) mein Großvater war auch im Lager und ähm (.) der war kein Jude, der war Sinto«, unterbricht er den Lehrer. Doch die Klasse konnte Oskar I nicht verstehen, weil sie den Begriff Sinto zum ersten Mal hörten. Oskar I befindet sich in einer Zwickmühle, er will sich zeigen und verdeutlichen, wer er ist, stellt aber fest, dass es kein Hintergrundwissen über seine Community gibt, dass sie also nicht existieren im Bewusstsein der anderen, wie sie sich selbst bezeichnen. Oskar I trifft eine Entscheidung, er weiß um die Wirkmächtigkeit der rassistischen Wissensbestände. Er entscheidet, das rassistische Wort zu verwenden, und könnte so im Anschluss die Bedeutung umkehren und sich erklären. Die Person knüpft an den antiziganistischen Diskurs für einen Moment an und verwendet sie strategisch, um im öffentlichen Raum gehört werden zu können und in Folge die Bedeutung zu verändern. »Dann hab ich halt das Z-Wort auch verwendet«, gesteht Oskar I ein, »eben weil es ging ja nicht anders, weil die wussten ja nicht, was man ist«. Was dann passierte, ist nicht unwesentlich für die weitere Entwicklung, denn der Geschichtslehrer fordert Oskar I auf, ein Referat zu halten. »Und dann hab ich sogar ein Referat halten dürfen damals über (.) die Geschichte«, erklärt Oskar I. Das klingt wie eine Auszeichnung, es ist eine ambivalente Situation, in der er sich wiederfindet. Oskar I stellt fest, dass er nun in den Augen der Klasse und des Geschichtslehrers anders existiert, ihm wird eine neue Rolle im Unterricht zuteil. Oskar I wird als Angehöriger einer ethnischen Minderheit wahrgenommen, als Nachfahre eines Holocaustüberlebenden. Er wird als Betroffener angerufen und mit einer neuen Aufgabe ausgestattet. Die Aufforderung des Lehrers hätte er als Grenzüberschreitung wahrnehmen können, schließlich liegt es nicht in der Verantwortung des Schülers, sich öffentlich zu entblößen, damit der

Rest der Klasse etwas lernen kann. Oskar I hätte sich exotisiert fühlen können, verändert. Doch offenbar fühlte er sich geschmeichelt. Oskar I ist stolz darauf, anders gesehen zu werden. Sein »Outing« hat ihm womöglich ein Alleinstellungsmerkmal verliehen, er kann auf etwas zurückgreifen, das andere nicht können, er weiß etwas, das andere nicht wissen. Er ist fähig, die Wissenslücken zu füllen, selbst der Lehrer habe nichts über Sinti:zze und Rom:nja gewusst. Oskar I nimmt die neue Rolle an und wird vom Lernenden erstmals zum Lehrenden. Dies ist ein biographischer Wendepunkt. Denn fortan schweigt Oskar I nicht mehr über seine Herkunft, er widersetzt sich dem Wunsch der Mutter nach Unsichtbarkeit bzw. der bisherigen Regel, sich aus Schutzinteressen nicht als Sinto zu zeigen, und wird zugleich zum Geschichtslehrer, der aufklärt. Er sieht eine Gelegenheit, seinem Großvater, dem Vorbild, näher zu kommen, indem nun er die Geschichten weiter erzählt. Der Lehrer habe sich betroffen gefühlt, »dem war des selber nicht bewusst«, stellt Oskar I fest. »Der war zwar Geschichtslehrer, aber der hatte selber nicht gewusst«, wiederholt er und erinnert sich, dass auch der Lehrer die rassistischen Bezeichnung für Sinti:zze und Rom:nja regelmäßig verwendete, »der hat auch immer mit dem Z-Wort um sich geschmissen, so ja?«. Ich frage noch einmal nach: »Und du=und du hast einen Vortrag gehalten? Hast du dich selbst dafür entschieden oder wurdest du aufgefordert?« Oskar I seufzt, die Rückfrage scheint ihn zu stören, es ist ihm möglicherweise unangenehm, den Fall auszubreiten und sich der ambivalenten Situation gewahr zu werden. Für ihn ist es eine Erfolgsgeschichte, so möchte er den Fall rahmen, er scheint kein Interesse daran zu haben, den Geschichtslehrer bloßzustellen, auch wenn sein Verhalten pädagogisch gesehen fraglich war. Beides sei der Fall, resümiert Oskar I notgedrungen. »Sagen wir mal so ähm (.) es wurde gefragt, ob ich mir dann vorstellen könnte, darüber was zu erzählen.« Oskar I wird gefragt, und er stimmt zu. Er hat aus eigenen Stücken bejaht und sich für diese neue Rolle entschieden. Die Person erkennt eine neue Existenzmöglichkeit, sie eröffnet ihr eine alternative Handlungsfähigkeit in der Schule wie öffentlich. Oskar I knüpft an die Geschichte nahtlos an, um seine Begeisterung für das Fach Geschichte auszudrücken. Es scheint, er will nicht mehr über diesen Fall sprechen und auch nicht das Gefühl vermitteln, dass es sich um ein schlechtes Ereignis gehandelt hat. Der Fall ist wichtig für seine Erzählung, weil sich etwas fortan verändert hat. Die Hypothese liegt nahe, dass Oskar I dafür die Rolle als Geschichtslehrer annehmen und diese Rolle weiter ausbauen musste. »Und dann hab ich des auch gemacht, ja. Ähm generell war Geschichte äh ich hab auch Leistungskurs Geschichte später gewählt«, erinnert er sich zurück. »Und des hat mich dann schon natürlich auch gefreut, ähm den Menschen was beibringen zu können, die das nicht gewusst haben.« Vom Ort der Unsichtbarkeit und Verdrängung erlebt Oskar I die Schule fortan als einen Möglichkeitsraum, die Beziehung zu Lehrer:innen und anderen Schüler:innen als Verantwortung, seine Geschichte zu teilen, den Unterricht mitzugestalten und die Sorge um sich um die Sorge um die Gesellschaft zu dehnen, auf das Dasein

einer privaten Person folgt die Subjektivierung zur öffentlichen. Wie wichtig rassistisch- und diskriminierungssensible Lehrer:innen-Schüler-Beziehungen in diesem Prozess sind, zeigt das Gespräch mit Amina K. Sie erinnert sich an eine »gute Lehrkraft« in der Ausbildung zur Erzieherin; die Dozentin sei non-binary gewesen und nutzte Lehrmaterialien zum Thema Zugehörigkeit, das hinterließ bei Amina K einen nachhaltigen Eindruck.

Von und mit anderen lernen: Biografisches Mimikry und strategische (Nicht-)Imitationen

Mimikry-Strategien beschränken sich nicht auf die unmittelbare Imitation eines Verhaltens und/oder eines Erscheinungsbildes unter der Zielsetzung, die eigene Lebensführung positiv zu verändern. Die gezielte Beobachtung und Auswertung anderer Eigenschaften und Merkmalsausprägungen, die eine Person von anderen unterscheidet, kann gleichermaßen unerwünschte Erfahrungswerte anderer zum Anlass nehmen, die biografische Entwicklung ausgehend von einer Negativfolie zu verändern. So gesehen können andere rassifizierte Menschen im Umfeld für eine rassifizierte Personen auch ein negatives »Verhaltensvorbild« (Foucault 2016, S. 167) sein, um das vermeintliche Makel der anderen aus dem eigenen Spektrum zu entfernen bzw. nicht zu wiederholen. Um Goffmans (2018) Überlegungen zur Stigma-Bewältigung aufzugreifen, übt die rassifizierte Person eine strategische Kontrolle »über das Image seiner selbst und seiner Produkte, das andere zusammentragen, strategische Kontrolle ausübt« (ebd., S. 160). Biografisches Mimikry verstehe ich insofern als einen Prozess, bei dem (als) Muslim:innen (Markierte) sowohl positive, als auch negative Orientierungspunkte setzen, sie imitieren erwünschte Merkmale und Verhaltensweise, um diese für die eigene Subjektivierung repräsentativ zu wiederholen und/oder sie verändern biografische Rahmenbedingungen, sodass sich negative Erfahrungen anderer bei ihnen selbst nicht wiederholen (strategische Nicht-/Imitationen): Erst in der Ausbildung zur Pharmazie-Assistentin trägt Nesrin F ein Kopftuch, die junge Frau arbeitet mittlerweile in einer Apotheke. In der Schulzeit traute sie sich nicht und vermied Konfrontationen (»ich renne weg von Rassismus«). Doch in der neuen Umgebung sei es ihr leichter gefallen, »weil die Leute kannten mich ja nicht vorher«. Ein Schulwechsel ermutigt sie, genauso wie Leila B (siehe Fallbeispiel) dazu, eine Veränderung vorzunehmen, die sie schon lange plant, sie war sechzehn Jahre alt. Nesrin F lernt von der Erfahrung ihrer Freundinnen, die mitten im Schuljahr auf der gleichen Schule von heute auf morgen ein Kopftuch trugen, zur Verwirrung jener, die sie noch ohne kannten. »Sind Sie verheiratet?«, »Was ist denn jetzt los?«, »Was ist passiert?« oder »Alles okay bei Ihnen?« waren Fragen, die ihnen gestellt wurden. Nesrin F will diese Erfahrungen vermeiden, deshalb entschließt sie sich zu warten, um in einer neuen Umgebung das Kopftuch zu tragen, sodass sie sich vor bestimmten Reaktionen schützen kann, die andere durchlebten. Individu-

elle Erfahrungen von antimuslimischem Rassismus werden prognostiziert, indem (auch) kollektive Erfahrungswerte berücksichtigt, das heißt beobachtet, analysiert und eingeprägt werden, um eigene Verhaltensweisen oder Gefühle unter negativen Folien anderer auszurichten: »Das hätte mich jetzt auch treffen können, wenn ich ein Kopftuch getragen hätte«, erinnert sich Jasmina C zurück an ein Ereignis in einer U-Bahn, als eine sichtbare Muslimin von einem alkoholisierten Mann körperlich angegriffen wurde. Sie identifiziert sich mit der Betroffenen und realisiert, dass der Angriff Muslim:innen kollektiv adressiert, auch wenn er sich an einer anderen Person entlädt. Jasmina C fühlt sich angesprochen, beobachtet jedoch das Geschehen aus sicherer Entfernung und in Gewissheit, dass sie nicht als Muslimin »lesbar« ist, wie sie ihre *Passing*-Erfahrung (Ahmed 2009) mehrfach zur Sprache bringt. »Einen größeren Unterschied zwischen ihr und mir gab's jetzt irgendwie nicht«, außer das Kopftuch bedenkt Jasmina C. Sie lernt offenbar aus den negativen Erlebnissen anderer, das prägt ihren eigenen Umgang, schließlich bestätigt sich ihr Gefühl, dass, sobald ihr Muslimischsein thematisiert wird, auch sie zur Zielscheibe wird. Die *Passing*-Erfahrung ist brüchig, sie schützt nur solange die Person sich nicht zu erkennen gibt, das bedeutet auch, hegemonialen Diskursregeln bewusst zu sein und sie anzuwenden. Der Fall hätte einen Einfluss gehabt, wie sie sich positioniere, sie komme »gut weg« im Vergleich zu anderen. Jasmina C betont, sie könne entscheiden, wie viel sie »preisgebe«, sodass es »auf den ersten Blick nicht auffällt«. Sie bleibt wachsam und verheimlicht in bestimmten Situationen einen vermeintlichen Makel (Goffman 2018, S. 96ff.), der sie stigmatisieren kann. Auch für Sartre bildet die Strategie, »diesen verräterischen Körper zu verleugnen« (Sartre 2017, S. 72) eine mögliche Umgangsform in der Erfahrung mit dem Antisemitismus, doch bleibt sie auch in diesem Fall ein schwieriges Unterfangen und ist stets mit der Angst vor dem hegemonialen Blick verbunden, *entdeckt* zu werden. Schließlich impliziert Jasmina Cs Überlegung, sie könnte auf den *zweiten Blick* auffallen; sie weiß um die Notwendigkeit als das (potentielle) Stigma zu kaschieren, und/oder zu de-thematisieren und/oder in einer solchen Art und Weise einzubringen, die es ihr erlaubt, sich zur Wehr zu setzen, etwa indem sie sich in gezielten Momenten als Muslimin erkennbar gibt — unter Goffmans (2018) Überlegungen kann das Stigma selbstbewusst zur Schau gestellt und zelebriert werden, um zu protestieren (ebd., S. 142). Dadurch kann sie ggf. Erwartungen unterlaufen und sich mit anderen solidarisieren als eine Person, die sich gewisse Sympathien bereits gesichert hat und zur Überraschung der Öffentlichkeit, Muslimin ist (ohne den vermeintlichen Klischees zu entsprechen).

Doch Muslim:innen berücksichtigen nicht nur Rassismuserfahrungen anderer, um Einfluss auf ihre Subjektivierung zu nehmen, Konflikte vorzubeugen und negative Erlebnisse zu vermeiden. Sie greifen insgesamt auf eine Bandbreite an Rollenbildern zurück, um präventiv Situationen zu verbessern und ihre persönlichen und beruflichen Ziele zu erreichen: Nach dem Abitur kann sich Ismail A »unter an-

derem auch vielleicht ähm (.) ne Karriere in nem (.) politischen Feld« vorstellen. Toleranz und Anerkennung von Muslim:innen, Gleichberechtigung und Rechte sind ihm auch aus persönlichen Erfahrung für den späteren Berufsweg ein besonderes Anliegen. Er will Veränderungen möglich machen und recherchiert: »ok, ähm, (1) was=was machen Leute, die Politik machen, was studieren die und ähm folglich ist in dem Zusammenhang Jura (.) gefallen«. Ismail A trainiert den Blick auf andere, er interessiert sich für Biografien erfolgreicher Menschen und er kontaktiert sie, um sich auszutauschen, Netzwerke zu erweitern, er bewirbt sich für Mentoringprogramme, wird sich der Aufstiegsmöglichkeiten bewusst, er betritt politische Räume, die zuvor unerreichbar schienen: »für mich glaub ich teilweise so unvorstellbar gewesen, dass (.) ähm man zu solchen Räumen Zugang ähm irgendwie finden kann«. Andere zu beobachten, ihren Werdegang detailliert zu sezieren, Etappen zu rekonstruieren und die Regeln zu dekodieren, um sozial aufzusteigen, kann eine Selbsttechnik des biografischen Mimikry darstellen. Ismail A orientiert sich beruflich an den Werdegängen anderer Personen, auf die er aufschaut, um ähnliche Etappen erreichen zu können und die Voraussetzungen für einen sozialen Aufstieg zu schaffen. Nichtsdestotrotz erfährt er auch Rückschläge, die ihm zeigen, dass die Strategie Grenzen hat, dass rassistische Ausschlüsse jederzeit eintreten können. Er erinnert sich an die letzte Jobsuche:

und da war dann auch eine Sache, (1) ähm, (3) wo ich mich dann (1) – also wo=wo ich das Gefühl hatte, ok, so von den ähm (2) – vom=vom Lebenslauf und sonst so von den Credentials hat das eigentlich ziemlich gut gepasst, mh, (.) liegt das vielleicht ähm (.) an meinem Namen?

Ismail A kann/will bestimmte Aspekte seiner Identität nicht verändern, weder »korrigieren«, noch anpassen oder unsichtbar machen, um die diskreditierten Merkmale auszugleichen, bemüht er sich umso stärker, die restlichen Anteile seiner Biografie so zu verändern, dass er sich dem Bild jener angleichen kann, die es schaffen. Er befragt Biografie und Werdegang und analysiert, wie sie wurden, wer sie sind. Er demystifiziert dadurch Autorität, und zeigt anderen, dass es möglich ist, wirkmächtige Orte zu betreten, wenn bestimmte Regeln erlernt, Einfluss auf die Subjektivierung genommen wird. Die Selbsttechnik bezieht sich nicht nur auf Biografien potentieller Vorbilder, sondern auf die Autorität der Macht insgesamt, auch sie wird demystifiziert, sie verliert ihren Schrecken, indem sie banalisiert wird. Sie ist weder neu, noch besonders. Die Person kollektiviert sich mit anderen Muslim:innen und greift auf geteilte Wissensbestände zurück, das Problem des antimuslimischen Rassismus wird dadurch entbesodert, Ismail A fühlt sich nicht alleine: »das is auch was, was wir glaub ich (.) als ähm (.) Menschen mit irgendwie (.) muslimisch geprägtem Hintergrund auch viel so mitbekommen haben, was deswegen auch nichts Neues in dem Sinne war«. Während der Blick auf *weiße* Menschen dazu dient, Gesten

der Macht zu entlarven und für den eigenen Zweck zu imitieren und anzureichern, um progressive Veränderungen möglich zu machen, erfüllt der Blick auf nicht-weiße Menschen einen symbolischen Nutzen, um die eigene Situation zusammen zu denken, sich nicht alleine zu fühlen in einem Wettkampf neoliberaler Interessen und fetischisierter Individualität. Ismail A fühlt sich mit anderen rassifizierten Menschen verbunden, er lernt von seinen Geschwistern, das Verhältnis prägt ihn auch: »hatte ne ältere Schwester, die sich irgendwie (1) viel mit politischen Themen und so weiter befasst hat«. Dadurch ist er nicht überrascht über ihre Erfahrungen und gewinnt an Stärke, indem das eigene Selbst mit dem Selbst anderer verknüpft wird. Ismail A weiß, dass die Situation, in der er sich befindet, mit dem Leben anderer zu tun hat. Der Austausch mit anderen rassifizierten Jugendlichen führte zu seiner Politisierung, er lernt von den Erzählungen und den Einordnungen anderer. Damit tritt Ismail A in eine kollektive Emotionalität ein, vergleichbar mit einem »*feeling brown*« (Inan 2023, S. 207), die über die Grenzen des eigenen Zeitempfindens reicht. Referenzpunkt ist nicht das eigene Gefühl, sondern das Gefühl einer abstrakten Gemeinschaft. Ismail As Strategie verdichtet sich in einem spezifischen Verständnis von Empowerment, das die Veränderung des eigenen Lebens in einem größeren soziopolitischen Zusammenhang versteht. Er definiert Empowerment als einen Prozess, »bei dem ähm (2) mh (.) einzeln oder Gruppen (1) ähm (2) durch (1) Beibringung oder durch ähm (1) Teilen mit bestimmten Erfahrungen oder durch ähm Zusammenbringen von (.) ähm Leuten, (.) ähm praktisch (.) deren Selbstwertgefühl (1) ähm zum einen gesteigert wird«. Darüber hinaus gehe es darum »sich in der Gesellschaft zu verorten, (.) ähm (1) dort wo sie sind, dort, wo sie vielleicht sein sollten berechtigterweise (.) und im Zweifel ihnen auch ne Anleitung dafür geben, wie sie ähm (.) dorthin kommen«.

Auf Anleitung, Selbstwertgefühl und das Teilen von Erfahrungen setzt auch Oskar I, er schöpft Kraft aus der Verfolgungserfahrung seines Großvaters, der den Porrajmos überlebte, und bearbeitet seine Biografie als Identifikationsfolie für andere. Die Technik, sich in der Schule zu einem Lehrer zu entwickeln, wird erweitert um den familiären und sozialen Aspekt insgesamt. Die Person sieht sich in der Verantwortung Wissen zu vermitteln und anderen ein Vorbild zu sein. In der Vater-Kind-Beziehung knüpft Oskar I an die Großvater-Enkelkind-Beziehung an, die ihn in seiner Bewusstseinsentwicklung maßgeblich geprägt hat. »Also ich bin auch immer zu meinem Großvater mit denen gegangen zum besuchen ne?« Oskar Is Kinder wachsen mit den gleichen Geschichten auf, er nimmt sie mit zu Gedenkorten (und Moscheen) und trägt das familiäre Gedächtnis an die nächste Generation weiter. »Und ich glaub, ähm [meine] Kinder ähm sind äh durch mich geprägt was Antirassismus und sowas betrifft«. Die Sorge um sich ist auch in diesem Fall politisch verbunden mit der Sorge um andere. Oskar I betont, dass seine Kinder im Plural sprechen, fühlen und denken: »Und [sie] sind auch selbstbewusst, also die=die äh sprechen da ähm auch offen darüber, dass äh über=über Sinti und Roma, also dass sie Roma

Herkunft haben, dass sie türkischer Herkunft haben, dass sie Muslime sind.« Oskar I fühlt sich der Roma-Identität näher; er kommt ihr möglicherweise auch dadurch näher, dass seine Kinder zusätzlich türkischer bzw. türkischsprachiger Herkunft und Muslim:innen sind. Beide Zugehörigkeiten hat er zuvor in Zusammenhang mit der Roma-Community aus Mazedonien gebracht. Muslimisch-Sein und Rom-Sein zusammen zu denken könnte bedeuten, eine politische Handlungsfähigkeit zu generieren, Anliegen mehrerer Communitys wahrzunehmen, sie zu verteidigen und füreinander einzustehen.

Und (.) halten auch kein ähm Blatt vor den Mund, wenn=wenn's drum geht, ähm wenn jemand etwas sagt- äh etwas macht, dann mischen die sich ein, also die sind nicht still. (.) Sind ähm niemand=niemand, die zuschauen, sondern die=die mischen sich da aktiv ein. (2)

berichtet Oskar I über das politische Bewusstsein seiner Kinder. Damit markieren sie einen Unterschied zu anderen Familienangehörigen, für die sich Oskar I schämt. Darunter eine Verwandte, die AfD-Mitglied sei. »Ich kann's echt nicht nachvollziehen«, empört sich Oskar I. »Ähm, also ich ähm hab eigentlich ähm immer den Eindruck, dass wir beide ähnlich aufgewachsen sind.« Oskar I ist sicherlich erstaunt darüber, welche unterschiedlichen Lebenswege sie trotz gleicher Herkunft und Erziehung gegangen sind. Oskar I verstand seine Sozialisation und Familiengeschichte als ausschlaggebend für sein politisches Bewusstsein. Diese Geschichte steht im Kontrast zur biografischen Entwicklung der verwandten Person. »Ich weiß nicht, irgendwann ist es bei ihr abgedriftet. Ähm, warum, weshalb? Ich weiß nicht, wer sie so beeinflusst hat.« Die Person habe auch »immer viele (.) türkische (.) Freunde gehabt«, erwähnt Oskar I, auch eine Beziehung zu einer kurdischen Person. Für Oskar I scheint das soziale Umfeld ein wichtiger Bezugspunkt für die politische Sozialisation. Er vermutet, dass ihr jetziger Lebenspartner sie beeinflusst haben muss. Oskar I hat sich von der besagten Person distanziert, »ich sprech jetzt auch schon mehrere Jahre nicht mit ihr«. Er gestaltet sein soziales Umfeld aktiv mit. Das Verantwortungsbewusstsein reicht über das familiäre Wohl hinaus, »also hier leben ja neben (.) meiner Familie ähm leben hier noch viele mazedonische Roma, für die ich ja auch (.) spreche«. Oskar I geht soweit, dass er gar ein »viel besseres Verhältnis« zu mazedonischen Rom:nja pflege als zur eigenen Sinti-Familie. »Liegt vielleicht auch daran, ähm dass die mazedonischen Roma zu 99 % Muslime sind und ich mit ihnen auch in die Moschee gehe und wir da viel Gemeinsamkeiten in dem Punkt haben.« Oskar I knüpft an eine Subjektposition an, die mazedonische Roma zum Orientierungspunkt nimmt, er verflechtet die eigene Familiengeschichte mit jenen muslimischer Rom:nja. Inspiration für die Selbsterfindung findet er in popkulturellen Referenzen zur Schwarzen Community, insbesondere wenn es um die Rolle eines Namens gehe. Der Umgang mit Namen ist Goffman (2018, S. 117) zufolge eine wichtige Be-

wältigungsstrategie, Oskar I schöpft dafür Inspiration aus einem Film: Er erinnert sich an eine Szene aus »Der Prinz aus Zamunda« aus den 1980er Jahren mit Eddie Murphy in der Hauptrolle. Er gibt ein Gespräch aus einem Friseurladen wieder, bei dem es um Muhammad Ali alias Cassius Clay geht. Während eine Figur darauf besteht, den afroamerikanischen Boxer weiterhin Clay zu nennen, wendet ein anderer ein »Ja (.) ähm aber er will Ali heißen also heißt er Ali. Ein Mann hat das Recht, so zu heißen, wie er will«, erzählt Oskar I nach. »Es war eine Szene, die=die echt (.) auch (.) passend ist, weil ich find tatsächlich, jeder Mensch äh hat=hat das Recht auf ne eigene Identität und wie er sich identifizieren will«. Hier knüpft Oskar I wieder an die Schwarze Geschichte an, um die eigene zu artikulieren, Muhammad Ali ist dafür eine wichtige Folie. Das filmische Beispiel könnte dazu dienen, eine widerständige und selbstbewusste Reaktion zu begründen. Filme sind Archivmaterialien, auf die rassifizierte Menschen zurückgreifen können, um ihre Situationen zu verbildlichen, sich auf geteilte Wissensstränge zu beziehen, die ggf. öffentlich bekannt sind oder für die es gewisse Resonanzräume gibt. Auch Oskar I bemüht sich in ähnlicher Weise eine Identifikationsfigur für andere zu sein, sowohl für seine Kinder wie auch darüber hinaus, »ich mach ja auch Vorträge über positive Roma-Geschichten«. Er erklärt, er finde sich im Klischeebild über Sinti:zze und Rom:nja nicht wieder: »Ich hab Abitur gemacht, ich hab ne gute Ausbildung gemacht, ich bin sozial engagiert.« Er passe nicht in das Klischeebild, die medial transportiert werden und kritisiert »immer diese Negativbeispiele als role model zu nehmen, weil äh Bad Stories oder Bad News verkaufen sich halt besser wie=wie=wie ne positive Geschichte«. Oskar I führt strategisch (positiv aufgeladene) Gegen-Narrative ins Feld, die negative Repräsentationen umkehren sollen, wie es insgesamt unter Betroffenen von anti-muslimischem Rassismus vielfach der Fall ist (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018, S. 8).

Vorbilder, die fehlten und/oder den eigenen Werdegang positiv prägten, werden in den Gesprächen mit den Interviewpartner:innen in einen politischen Erweckungsmoment gesetzt, ein »Augenblick des Erwachens« (Foucault 2016, S. 23), auf Schwäche folgt Stärke, sodass andere Personen Transformation anregen, indem sie als Identifikationsfiguren auf das eigene Leben projiziert werden. Dazu scheint eine geteilte muslimische Religionszugehörigkeit, Ethnizität, Nationalität, Herkunft und/oder Geschlecht nicht in jedem Fall eine primäre Rolle zu spielen. Für Amina K, eine Schwarz gelesene Muslimin, deren Eltern in Nordafrika geboren sind, verändert die Rede einer jüdischen Schriftstellerin in einer Kirche ihren Blick auf die eigenen Diskriminierungserfahrungen. Amina K erinnert sich an die Aufzeichnung, die sie in der Berufsausbildung gesehen hat. An den Namen der Rednerin erinnert sie sich bezeichnender Weise nicht, es ist weniger die Person, als vielmehr die symbolische Wendung im eigenen Blick auf die Welt, die zum Thema genommen wird. Das bedeutet, die jüdische Schriftstellerin steht hier für eine abstrakte Idee, die Anwendung für das Leben finden soll und Amina K dazu anleitet, etwas zu verändern. Das Thema sei Identität gewesen, glaubt Amina K sich zu erinnern, ist sich aber unsicher

über die Details der Veranstaltung. »Auf jeden Fall hat diese Rede bei mir was gewirkt«, verspricht sich Amina K, »dass ich zu mir stehe«. Die Rede erfüllt einen symbolischen Zweck, sie steht für die Botschaft, für sich einzustehen, dafür scheint die detailgetreue Nacherzählung nicht relevant, auch nicht, wer die Schriftstellerin ist, oder was der Inhalt war. Für Amina K markiert die Erinnerung eine Bewusstseinsveränderung, in der sie, beeindruckt von den Worten einer anderen Person, auch für sich einsteht. Sie wolle sich nicht mehr von anderen »formen« lassen, sie beziehe die Regel nicht nur auf die Beziehung zur *weißen* deutschen Mehrheitsgesellschaft, sondern auch auf muslimische Gemeinden. Beide Größen verweisen aufeinander, sodass Amina K darum bemüht ist, einen selbstbestimmten Weg zu gehen und sich von anderen Autoritäten zu lösen, seien sie *weiß* oder muslimisch. »Ich muss nicht irgendwo was zugehören (.) um (.) mich (.) gut zu fühlen.« Aus diesem Lehrsatz, in dem sich das Vorbild alternativ konkretisiert, schöpft Amina K Kraft für eine emanzipatorische Subjektivierung.

Sich um »uns« sorgen: Freundschaft, Familie, Partnerschaft und Communitys

In Freundschaften und romantischen Partnerschaften, in Familien und Communitys pflegen bzw. tarieren (als) Muslim:innen (Markierte) auf unterschiedliche Weise Sorgebeziehungen zwischen sich selbst und anderen aus. Die Selbstpraxis ist, wie Foucault betont, »eine gesellschaftliche Praxis« (Foucault 2016, S. 200), sie gestaltet sich in und durch zwischenmenschliche Beziehungen aus. Foucault spricht von einer »Beistands- und Mittlerfunktion« (ebd., S. 200), durch die eine Beziehung zu sich selbst hergestellt werde: »Die Konstituierung eines Selbstverhältnisses verbindet sich ganz offensichtlich mit den Beziehungen seiner selbst zum anderen.« (Ebd., S. 200)

»Ich beschäftige mich unheimlich in diesen Themen (.) mit meinen Freundinnen (.) wir reden Tag und Nacht über Diskriminierung, wer ist @am meisten diskriminiert@ blablabla«, Nesrin F bleibt ihrer humoristischen Umgangsstrategie treu, mit der sie negative Gefühle womöglich überspielt und/oder Affektmodalitäten umkehrt, sodass sie die Bindung zu anderen Freundinnen stärken kann, die ähnliches durchleben. Sie habe weder Lust noch Energie in Situationen unmittelbar die Konfrontation zu suchen: »Da is es immer leicht mit Freunden darüber zu reden, mit Familie so ›Ja guck mal das is so und so‹ aber (.) wenn die Person dann vor dir ist (1)«, statt ihre Reaktion zu benennen, benennt sie Hierarchien, es seien »Chefs« oder »ältere Personen«, die »Respekt« abverlangen würden. In den Gesprächen mit anderen geht es auch darum, dass Umgangsweisen besprochen werden. »Voll viele« hätten Nesrin F geraten, den Fall (aufgrund ihres Kopftuches erhielt sie Absagen für Ausbildungsstellen) zur Anzeige zu bringen. Nesrin F zögert, sie wolle sich einerseits nicht zu lange damit befassen, andererseits Sorge sie sich um andere muslimische Beschäftigte in derselben Apotheke, die zwar nicht im Kundenbereich arbeiten, aber

im Lager hinter den Kulissen. Sie befürchtet, dass andere Muslim:innen den Preis für ihre Gegenwehr zahlen könnten, und schweigt. Die Sorge um sich als Wunsch, die eigene Situation zu verbessern, wird abgewogen mit der Sorge um andere, die Konsequenzen tragen können. Rassifizierte Menschen können sich in einem Aushandlungsprozess befinden und reflektieren, welche Auswirkungen das eigene Verhalten auf andere Betroffene haben könnte. Sie sind wachsam auch in jenen Fällen, in denen andere im öffentlichen Raum Gewalt und Ausschluss erfahren, um im Notfall einschreiten zu können. In U-Bahnen und Bussen, sowohl in Bosnien als auch in Deutschland, setzt sich etwa Jasmina C intuitiv »immer @eher@ neben die (.) neben (.) @den Frauen die Kopftücher tragen@«. Sie lacht über ihren einstudierten Umgang im öffentlichen Raum und scheint über sich selbst amüsiert zu sein, entweder weil sie sich selbst introspektiv als keinen großen Schutz für andere empfindet, falls in Notsituationen tatsächlich gehandelt werden muss, und/oder weil sie ihr Muster als übertriebene Reaktion belächelt, da sie permanent negative Erlebnisse antizipiert (»racial paranoia« nach Ahmed 2004b). Jasmina C lernt von ihrer Mutter, solidarisch mit anderen zu sein und im öffentlichen Raum zu widersprechen. Für ihre Mutter ist es wichtig, in jenen Fällen sichtbar zu sein, wenn andere Muslim:innen bedroht sind, »eine erhöhte Alarmbereitschaft«, um solidarisch mit ihnen zu sein und im Notfall unterstützen zu können, und widerständig zu sein, um (sich) zu zeigen, die ethnische Säuberung und der Genozid in Bosnien blieb erfolglos (»ihr habt es nicht geschafft«).

Auch Nesrin F profitiert von solidarischen Verbindungen zu anderen, rein zufällig, fast schon beiläufig erzählt sie, dass es ihre Freundinnen waren, die der Apothekerin die Antwort per Mail verfasst haben, »wenn ich mich richtig erinnere«. Nesrin F erinnert sich »richtig«, relativiert die Erinnerung, womöglich aus Schamgefühl, dass es andere waren, die ihr zur Hilfe kamen und sie nicht für sich selbst eintreten konnte bzw. das Selbstbild, das sie im Gespräch von sich zeichnet, als wortgewandte, selbstsichere Person, die Konfrontation sucht, in einer Spannung zum vorliegenden Fall steht. »Die E-Mail hatten die verfasst, weil ich war so (.) voll am Zittern, ich so ›Oh nein, warum sagt die sowas‹«. Nesrin F scheint sich nun genau zu erinnern, »ich weiß noch, die eine hat das geschrieben«. Nesrin F schwärmt von ihrem Freundeskreis, sie seien »maşallah perfekt«, sie hätten islamische Werte, brächten aber auch »die europäischen, pädagogischen Werte« mit. Nesrin F bewundert ihre Freundinnen dafür, auf verschiedene Sprachregister und Diskursregeln zurückgreifen zu können, sowohl eine islamische Position vertreten und gleichzeitig die sozialen Wissensbestände innerhalb der deutschen Mehrheitsgesellschaft bedienen zu können (siehe Mimikry). Sie kann sich auf ihre Freundinnen verlassen, wenn sie sich in einer Krise befindet. Die Freundschaft sei vor sieben Jahren in der Moschee entstanden, lacht Nesrin F, sie waren im gleichen Islamunterricht. Mittlerweile treffen sie sich auch privat außerhalb der Moschee (oder organisieren Veranstaltungen für die Moschee). Sie trinken Çay (»ganz ganz wichtig, ganz ganz wichtig«), essen, trin-

ken und reden. Sie haben eine gemeinsame Whatsapp-Gruppe, Nesrin F hat einen Screenshot der besagten E-Mail der Apothekerin, die Absage, in der Gruppe geteilt. Sie sind miteinander vernetzt, teilen ihre Erlebnisse auf digitalen Plattformen, treten in einen emotionalen Austausch aus, können Frustration und Trauer entladen, sich verletzlich zeigen, aber auch Unterstützung finden. »Die waren voll im Schock (2), die haben auch beleidigt«, lacht Nesrin F ausgiebig. Der Chatraum wirkt wie ein Safer Space, der die Strategie »Creating Muslim space(s)« (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018, S. 8) digital zur Anwendung bringt. Hier können ohne Angst vor Konsequenzen, Emotionen ausgedrückt und Gegenwehr performt werden, was ggf. an anderer Stelle nicht möglich ist. Der Raum stellt eine »Heterotopie« (Foucault 2005) dar, in der andere Regeln gelten, Banden gebildet, Reaktionsmuster reflektiert und alternative Umgangsweisen trainiert werden, die umgesetzt werden könn(t)en. Nach und nach fügt sich das Ereignis zusammen, Nesrin F hat die Freundinnen selbst um Rat gefragt: »Leute, ich will was schreiben (.) und ich weiß nicht, was ich schreiben soll«. Woraufhin ihre Freundinnen ihr Textfragmente schickten (»Ey Nesrin, schreib das und das«) und »dann hab ich das geschickt«. Doch Nesrin F ist nicht nur Rezipienten einer Hilfe durch andere Muslim:innen, auch sie will sich engagieren und unterstützen. Sie ist fest eingebunden in Moscheestrukturen, sie schätzt die Angebote und investiert Zeit und Ressourcen, um das Gemeindeleben mitzugestalten. Sie hat auch Anliegen, kritisiert nach innen, »wie viele Muslime (2) so sind (.) dafür dass äh LGBT+ anerkannt wird?« Nesrin F wünscht sich einen Zusammenhalt über Gemeindegrenzen hinweg. Die Sorge um »uns« reicht über religiöse Identifikationsangebote hinaus, sie schließt bewusst jene mit ein, die unter verschiedenen Diskriminierungserfahrungen leiden, bzw. inkludiert jene Muslim:innen, die auch innerhalb muslimischer Strukturen aufgrund ihrer sexuellen Orientierung keinen selbstverständlichen Halt finden oder rassistischen Ausschluss und Diskriminierung erfahren: »Auch in [Land in Nordafrika] gibts (.) ähm Rassismus gegen Schwarze«, merkt Amina K an, sie kritisiert insbesondere die Feindschaft gegenüber Schwarzen und Araber:innen, die als Schwarz gelesen werden, auch wenn sie sich nicht als solche identifizieren.

Meine Mutter ist selbst dunkel, aber sie hat auch ein Komplex (.) äh (1) sie wurde auch immer gehänselt auch in [Land in Nordafrika] auch. [...] Meine Mutter ist nicht schwarz, aber sie ist halt dunkel.

Für Amina K ist die innermuslimische Kritikfähigkeit wichtig, der Islam könne kritisiert werden, problematisch werde es, wenn »nur die schlimmen Sachen« rausgesucht werden, diese Erfahrung machte sie an den Universitäten. Amina K sucht nach einer reflexiven und rassismussensiblen Kritikkultur, um jene Themen zu besprechen, von denen auch sie und ihre Familie unmittelbar betroffen sind. Weder Amina K, noch Nesrin F führen das Thema ins Feld, um Muslim:innen insgesamt unter Ver-

dacht zu stellen. Exemplarisch berichten sie von positiven Begegnungen, Dialogformaten und der Bedeutung der Moscheegemeinden für ihr Leben: »Ich muss schon sagen, dass die Gemeinde mir sehr viele Türen öffnet und mir auch dieses (.) Gefühl gibt ähm (2) dass- also (1) ne die Gemeinde gibt mir schon sehr viel Kraft«. Nesrin F fühlt sich verpflichtet, die Vorzüge hervorzuheben um nicht undankbar zu wirken. Sie möchte kein schlechtes Bild über die Gemeinde erzeugen, sie öffne ihr »sehr viele Türen«, der religiöse Ort ist zugleich eine soziale Institution, die sie weiterbildet und auf das zukünftige Leben vorbereitet, Netzwerke teilt und Schutz bietet. Nesrin F unterbricht sich im Gedanken, verneint (»ne«) mögliche Einwände, wie sie etwa in Bezug zu Versäumnissen oder Anschuldigungen von Dritten eingebracht werden könnten, sie vergewissert sich selbst, dass die Gemeinde ein Ort ist, der Kraft spendet, eine solche Unterstützung scheint Nesrin F nicht woanders zu finden, schließlich ist dies ihre Antwort auf die Frage, ob sie auch außerhalb der Gemeinde Begegnungen sucht. Im Umkehrschluss teilt Nesrin F ihre Erfahrung, außerhalb auf geschlossene Türen zu stoßen, keine Unterstützung zu finden und sich ohnmächtig zu fühlen. Sie deutet bereits die Notwendigkeit Safer Spaces für Muslim:innen an, die neben der Aufklärung gegen antimuslimischen Rassismus in besonderer Weise auch den religiösen und kulturellen Bedürfnissen gerecht werden. Sie greift implizit auf ein Empowermentverständnis zurück, indem antirassistische und religiöse Perspektiven zusammentreffen, sodass die Erfahrungen von Muslim:innen mit antimuslimischen Rassismus auch um religiöse Dimensionen angereichert werden. Die Sorge um »uns« betrifft so gesehen nicht nur den Schutz vor Rassismus, sondern auch die Sehnsucht nach geteilten Räumen, in denen islamische Praktiken gelebt und Gemeinschaft nach religiösen Werten und Idealen ausgestaltet werden können.

Im Unterschied konnte Valentina E keinen Halt in muslimischen Communities finden und zieht sich zurück, sodass sich ihre Religionspraxis individualisiert und sie nur vereinzelt Kontakte sucht, solange sie sich mit ihren Erfahrungen geschützt fühlt. Die Sorge um sich und andere manifestiert sich in familiären und romantischen Beziehungen, den Herausforderungen und Besonderheiten beruflicher und freundschaftlicher Verhältnisse. Unerwartet webt Valentina E ihre Partnerschaft zu ihrem Freund in Zusammenhang mit ihrem Hobby, ein Musikinstrument zu spielen. Sie habe »so ne [Musikinstrument]. (.) äh, (1) ja, ich (.) kenne jetzt meinen Freund seit (.) [...] letzten Jahres«. Der thematische Wechsel überrascht kurz, bisher vermied Valentina E romantische Erinnerungen, einen Freund verschwieg sie. Weder das Verliebt-Sein oder -Werden, noch eine erste Liebesbeziehung oder Beziehung nahm sie zum Thema. Sie berichtet von ihren Freizeitaktivitäten, nach der Arbeit sucht sie Erholung, indem sie Harfe spielt, um im Anschluss den Freund zu thematisieren. Entweder will sie vom Hobby ablenken, oder sie will einen Zusammenhang zwischen der Erholung und der Zeit nach der Arbeit und der Beziehung zum Freund ausführen. In diesem Fall könnten das Musikinstrument und der Freund jeweils aufeinander verweisen als Werkzeuge, um einen alternativen Alltag zu ge-

stalten und sich zu erholen. Beide lernten sich vor kurzem kennen, ihre Freundesgruppe sei bisher nicht kompatibel mit ihm gewesen, »wenn dann (.) – ja, treff ich ihn oder seine Familie, (1) die is da (1) anders als meine, (.) ähm, die sind auch sehr zuvorkommend.« Das Wochenende verbringe sie bei der Familie des Freundes, abgesehen davon nutze sie die freie Zeit für Care-Arbeit: »ganz viel Haushalt. @ (1) Ganz viel putzen, putzen, putzen, ja, Wäsche machen, (1) alles, was dazu gehört. Ne Wohnung muss gepflegt werden, (.) ja, nicht nur ich selbst @ oder nicht nur=nich nur Patientinnen. @ (1) Mh, (2) ja. (1)«. Valentina E setzt das Hobby, den Freund, die Familienbesuche am Wochenende und den eigenen Haushalt zu führen in einen Zusammenhang mit Pflege. Welchen Stellenwert Alltagshandlungen und Freizeitaktivitäten in Selbsttechniken haben, hebt Foucault (2016, S. 27) in seiner »Geschichte der Subjektivitätspraktiken« deutlich hervor, in denen beispielsweise das Musikhören oder Inhalieren von Gerüchen sogenannte Reinigungsriten darstellen, und neben Aktivitäten wie Spazieren gehen oder sich auf das Land zurückzuziehen einen zentralen Platz finden. Valentina E pflegt Beziehungen zu Freizeitaktivitäten, zum Freund und dessen Familie und kümmert sich um den eigenen Haushalt, sie sind Schauplatz einer Sorge um sich durch soziale Aktivitäten. Der Freund ersetzt offenbar Familie und Freund:innen; er war die erste Person, zu der sie Vertrauen in der neuen Stadt aufgebaut hat, nachdem sie der Familie und dem bisherigen Lebensmittelpunkt den Rücken kehrte. Die Ankunft in der neuen Stadt und im neuen selbstbestimmten Leben verbindet sie mit einer neuen Beziehung, die unter dem Zeichen eines biografischen Neuanfanges steht. Der Standortwechsel initiiert neue soziale Verhältnisse, dem Freund kann sie sich möglicherweise anders annähern, als es zuvor möglich gewesen wäre. Er war »der erste richtige Kontakt«, den sie seit ihrer Ankunft hatte. Das bedeutet, sie passen zusammen, sie ergänzen sich, und er füllt eine bisherige soziale Lücke. Die Vermutung liegt nahe, dass der Freund etwas ausgleicht, dies könnte auf seine Familie zurückzuführen sein. Valentina E trifft »ihn oder seine Familie«, die Partnerschaft gewährleistet so gesehen auch eine alternative Familienbeziehung. Seine Eltern seien »sehr zuvorkommend«, subtil deutet sie den Unterschied zur eigenen Familie an, die Wochenenden verbringe sie bei ihm, die restliche Rest bringe sie für den Haushalt auf. Dreimal wiederholt Valentina E das Wort »putzen«, sie bekräftigt die Care-Arbeit, sie ist auf sich alleine gestellt und hat sich um sich selbst zu kümmern. Sie putzt, wäscht Wäsche, »alles, was dazu gehört«. Eine Wohnung müsse gepflegt werden, »ja, nicht nur ich selbst«, sie lacht, »oder nicht nur=nich nur Patientinnen«, sie lacht wieder. Selfcare, Arbeit und Haushalt stehen nebeneinander, Valentina E hierarchisiert nicht zwischen den Aufgaben, überall gehe es darum, zu pflegen. Foucaults Sorge um sich, die hier auch in alltäglichen Haushaltsroutinen anklingt, ist zugleich eine Sorge um andere und mit dem Appell »Sorgt euch um euch selbst!« (Foucault 2016, S. 21) eng verbunden. Schließlich existiert das Subjekt nicht isoliert, die Selbstpraktiken stellen soziale Handlungsfelder dar, sie prägen Beziehungen zu anderen. Das heißt auch, die je-

weiligen Verhältnisse wirken wechselseitig aufeinander ein. Die Interviewpartnerin erfährt soziale Anerkennung auf der Arbeit, indem sie sich um Patient:innen kümmert, zugleich ist sie selbst darum bemüht, Menschen im Umfeld zu haben, die sich um sie kümmern. Valentina E und ihr Freund haben sich durch die Sozialen Medien kennengelernt, sie lacht verschämt und beginnt zu stottern, »das war – ja, also (2) irgendwie ähm hat man (1) sich mehr oder weniger (1) – oh, ich weiß gar nich, wie sowas zustande kommt, wie man sich dann gegenseitig folgt auf Instagram, wenn man – also wir ham jetzt keine gemeinsame Freundesgruppe gehabt, (1) aber (1) auf Instagram dann schon«. Sie begannen miteinander zu chatten und stellten fest, dass sie biografische Standorte miteinander teilen. Sie treffen sich, »in der Zeit hatt ich dann wieder auch Kontakt zu meiner Familie«, bemerkt sie nahtlos an. Sie bezeichnet die Nähe zur Familie als »On-Off-Beziehung«, sie bedient das Bild eines Lichtschalters, das von beiden Seiten betätigt werden kann. Auch Valentina E steht es frei, den Kontakt abubrechen und/oder wieder aufzunehmen. Doch dieses Mal habe die Familie den Kontakt abgebrochen, ihr Freund sei der Grund »wieso meine Eltern jetzt wieder nich mit mir reden«. Als sie zuvor Kontakt miteinander hatten, sei die Beziehung sehr gut gewesen, sie seien »die besten Eltern der Welt« gewesen. Valentina E bemüht sich um ein positives Bild, sie seien liebevoll und »total nett« gewesen, doch anders als früher, wolle sie keine Geheimnisse mehr haben. Sie ist darum bemüht, eine andere Basis für die Familienbeziehung zu legen, um nicht mehr in alte Muster zu fallen. Weiterhin hält sie an der Regel »Scheiß auf alle« fest. Sie steht zu ihrem Leben und konfrontiert die Familie mit ihrer neuen Beziehung, die sie nicht duldet, weil der Freund kein Albaner sei. Dass auch die islamische Religionszugehörigkeit ihres Freundes die Eltern nicht zufrieden stellt, erklärt sich Valentina E so: »Also meine Eltern sind nich wirklich – also die ham mich nich muslimisch auf – äh nich – ja, nich muslimisch aufgewachsen, äh, großgezogen«. Valentina E unterbricht den Satz, der hätte lauten können »nicht wirklich muslimisch«, sie pausiert und setzt anders an. Auch der Bruder hatte vergleichbare Konflikte mit der Familie, seine Freundin sei zum Islam konvertiert, er wollte sie islamisch heiraten, die Eltern waren dagegen. Sie bevorzugen albanische Ehepartner:innen für ihre Kinder, Valentina E spricht von »Nationalstolz an erster Stelle«. Zum ersten Mal teilt sie eine Ablehnungserfahrung mit den Geschwistern. Sie erinnert sich daran, dass ihre Geschwister »religiöser geworden sind, was mich halt (.) auch geprägt hat«. Das islamische Bewusstsein ist also auf Geschwisterbeziehungen, nicht auf die Eltern, zurückzuführen. Umso tiefer sitzt womöglich der Schmerz, keine Unterstützung durch die Geschwister erfahren zu haben. Dies legt die These nahe, dass Valentina E sich nach einer geschwisterlichen Kompliz:innenschaft und mehr Verständnis der Eltern für ihre Lebenswirklichkeiten sehnt. In Konsequenz fehlt eine familiäre Kommunikationskultur, die Erfahrungen als Muslim:innen adressiert und Schutz bietet. Valentina E war in ihrer Erfahrung mit dem antimuslimischen Rassismus auf sich alleine gestellt. Auch Leila B ist damit kon-

frontiert, dass der aus der breiten Öffentlichkeit bekannte Islamdiskurs, der das Islamische verdächtigt und/oder ablehnt, dämonisiert und/oder verdrängt, in Teilen der Familie aufscheint, sodass sie als »Hate object« (Ahmed 2004b, S. 117) im Privaten keinen Schutz findet, um sich zu erholen oder Unterstützung zu finden. Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus können familiäre Beziehungen belasten. Das Sprechen über antimuslimischen Rassismus mit anderen bedeutet deshalb, soziale Verhältnisse zu pflegen, die Raum für Verletzlichkeit und Anerkennung bieten. Bahareh B bezeichnet es als »Geschenk« und »Segen«, dass es Menschen in der Community gibt, die sich mit dem Thema beschäftigen, Betroffene trafen sich »auf der emotionalen Ebene«. Sie stellt sich bereits die Frage, wie sie ihre Kinder darauf vorbereiten soll (»man muss sehr früh mit diesem Thema anfangen«). Es ist ein familiäres Anliegen, Bewusstsein zu stärken, mit welchen Erfahrungen sie konfrontiert werden und wie sie damit umgehen können (»Wie ich dann auch mit meinen Kindern damit umgehen werde wie- inwiefern wird ich die dafür sensibilisieren«). Subjektivierungsprozesse, die auf das Problem der Rassifizierung reagieren und Veränderungen initiieren, um Hindernisse zu überwinden, prägen demnach auch soziale Beziehungen. Andersherum scheint der Umgang untereinander in beruflichen, familiären und romantischen Beziehungen zugleich Einfluss auf die Erfahrungen mit und den Umgang mit antimuslimischem Rassismus zu nehmen. Soziale Beziehungen, die das Subjekt stärken, Schutzräume gewährleisten und Handlungsmöglichkeit erweitern, sind für die Herausbildung von Selbsttechniken gegen antimuslimischen Rassismus von zentraler Bedeutung.

Valentina E vertieft das Thema Geschwisterbeziehung, sie pausiert mehrfach, stottert, es sei »en bisschen kompliziert, is auch wirklich da auch so ne On-Off-Geschichte«. Die Geschwister hätten zwar verstanden, dass sie gehen wollte, aber sie hätte »nicht so dramatisch« sein sollen. Im Gegensatz zu anderen, sei es ihr nicht so schlimm gegangen. »Mh, (6) warte, sorry«, Valentina E pausiert, bittet um Geduld, entschuldigt sich, pausiert wieder und beginnt zu weinen. Bisher sparte sie persönliche Details aus, nun sucht sie nach passenden Worten. Zu ihren Geschwistern habe sie »leider gar keine gute (.) Bindung«. Valentina E ist traurig und verletzt, sie definiert eine Lehre: »wenn jemand böse zu mir ist, muss ich den auch nicht mögen.« Valentina E bewahrt sich Handlungsmacht, indem sie Konsequenzen aus Erfahrungen der Demütigung, Gewalt und Diskriminierung zieht.

Auch in romantischer Liebe und zärtlichen Partnerschaften werden Rassismuserfahrungen zum Thema, entweder weil (als) Muslim:innen (Markierte) antimuslimischen Rassismus in Liebesbeziehungen erfahren oder weil romantische Beziehungen Schutzräume darstellen und unterstützen bzw. zum Anlass genommen werden, sich über Erwartungen und Lebenspraktiken zu verständigen, die konform mit der religiösen Lebenswelt sind und/oder Rassismen keinen Platz bieten, stattdessen stärken und absichern (sollen): »Da hab ich zum ersten Mal dann (.) auch mit seiner Hilfe angefangen (.) ähm, mich selber neu zu sehen«, erklärt

Soraja J von einer für sie neuen Erfahrung in der Beziehung zu ihrem jetzigen *weißen* deutschen Ehemann, der mit Neugier und Anerkennung auf ihre Familiengeschichte und kulturelle Herkunft reagierte. »Mit seiner Hilfe« sieht Soraja J sich selbst anders. Während sie zuvor Fremdbilder anderer internalisierte (Du Bois 2007; Fanon 1985; Gilman 2005) bzw. sie zu widerlegen bestrebt war, indem sie sich als positive Ausnahme darstellte, erkennt Soraja J nun die Möglichkeit, eine andere Beziehung zu sich selbst einzugehen, die voraussetzt, sich »neu« sehen zu können, d.h. anders als sie es bisher gewohnt war. Die gewohnte Selbstbetrachtung, die den hegemonialen Diskurs zum Orientierungspunkt nahm, wird konterkariert mit einem emanzipatorischen Blick auf sich selbst, der alternative Blickwinkel anwendet. Die rassifizierte Person nimmt sich selbst zum Gegenstand — »das Subjekt, das ›sich kümmert um‹, das bist du selbst als Objekt« (Foucault 2016, S. 78f.). Indem ihr neuer Partner Soraja J selbstverständlich als Deutsche betrachtet, betrachte Soraja J sich selbst nun auch als Deutsche, ohne bisherige Erklärungsmuster zu wiederholen. Das war in ihrer ersten Beziehung zu einem *weißen* deutschen Mann nicht der Fall, er habe Ressentiments gegen Muslim:innen gehabt, die Beziehung hielt nicht lange. Rassismuserfahrungen in Partnerschaften machte auch Amina K: »Achja ne, ich hatte auch einen deutschen Freund. Mein erster Freund war deutsch«, erinnert sich Amina K überraschend in einem Nebensatz, als es um die Nachwirkungen des Terroranschlages vom 11.Septembers ging. »Und seine Oma hat sich immer (.) viel äh«, sie unterbricht den Satz und pausiert, »so (.) musst ich mir viel anhörn (2) über Muslime und was das denn für Hintler- äh Hinterwäldler (.) und warum ich keinen Wein trinke«. Die Beziehung hielt ein paar Jahre, sie lernten sich im Studium kennen. Er habe sich sehr interessiert für die arabische Kultur und Musik, verbrachte oft Zeit im Herkunftsland ihrer Eltern, habe aber auch Vorurteile gegenüber Muslim:innen gehabt. Amina K fühlte sich nicht verstanden, ihr Freund zeigte wenig Empathie für ihre Familiensituation. Amina K führt das Thema Beziehung nicht weiter aus, sie bleibt sehr vage, geht kaum auf Rückfragen ein, entweder weil das Thema zu intim ist und/oder die Erinnerung belastend ist und/oder sie keine Notwendigkeit sieht, den Fall weiter auszubreiten. Amina K geht in Distanz zum Thema, sie hält sich zurück, romantische Themen im Interview zu reflektieren, sie deutet nur kurz an, dass es auch hier Konflikte gab, die mit Rassismus zu tun haben. Anders arbeitet Soraya J das Thema offensiv aus, sie kommuniziert Anliegen und Erwartungen gegenüber ihrem *weißen* deutschen Ehemann. Sie habe ihm früh klargemacht, dass es ihr sehr wichtig ist, dass ihr Kind muslimisch aufwächst, es sei Teil ihrer Identität. »Ich bin schon nicht so afgha:anisch, aber dann möchte ich wenigstens gerne meine Religion weitergeben«. Sie bezeichnet ihre Lebensweise als »korankonform«, ihr Ehemann ist zwar nicht religiös, doch sie feiern gemeinsam die christlichen und muslimischen Feiertage. Die Frage, wie sich Beziehungen zu Nicht-Muslim:innen gestalten, stellt sich für Ismail A in anderer Weise, schließlich ist er mit einer nicht-*weißen* Frau zusammen,

die Erfahrungen mit einer anderen Rassismusform macht. Ismail A kommt nicht umhin, sein Wohlergehen im Verhältnis zu seiner Beziehung zur Partnerin und seiner Familie zu denken. Er benennt einen Konflikt in der Familie, der eng mit der Fragestellung um Zugehörigkeit, Rassismuserfahrung und (kollektive) Subjektivierung zusammenhängt: »Ich glaub ich auch viel in der Hinsicht zum Beispiel mit (1) Vorurteiln zu kämpfen hatte, die ähm (.) auch ihr gegenüber (1) ähm (.) ausgesprochen wurden oder jedenfalls gedacht wurden«, gesteht Ismail A ein. Sich mit den Erfahrungen seiner Freundin zu beschäftigen und sich den eigenen Denkmustern zu stellen ist wichtig, um in Beziehung zueinander gehen zu können. »M:mh (2) ich würd sagen, was mich glaub ich auch viel geprägt hat, is ä:ähm (2) so (.) meine Beziehung zu meiner Freundin, (.) ähm ich bin schon ziemlich lang (1) mit meiner Freundin zusammen, (.), erklärt Ismail A sehr früh im Gespräch. Die Beziehung ist Teil seiner Geschichte und Biografie, sie wird (analog zum Fall Valentina E) jedoch von der Familie nicht gewünscht. Ismail A beschäftigt hier die Frage, wie die Beziehung verschiedener rassifizierter Menschen zueinander verunmöglicht werden, wenn sie in Kontrast zueinander gedacht werden. Er verheimlicht die Beziehung innerhalb der Familie und erfährt auch unter Freund:innen und der breiten Öffentlichkeit verwunderte Blicke, wenn sie gemeinsam unterwegs sind. Ismail A betont den Interessenkonflikt: »MEINE Vorstellung war von dem, was meine Eltern für mich erwarten«. Ähnlich steht er unter Druck, den Erwartungen seiner Community gerecht zu werden: »Ähm, dass es gleichzeitig aber auch äh (.) en Konflikt zu dem steht, was ich glaube, was meine eigene Community von mir vielleicht erwartet«. Die Vorstellung darüber, was andere denken, prägt Entscheidungen, Umgangsweisen und Selbstbilder unter rassifizierten Menschen, auch dann, wenn sie nicht der Realität entsprechen. »Meine eigene Community kritischer ins (.) – zu=zu hinterfragen, ham mir glaub ich geholfen (.) mich selber und meine Vorstellungen kritischer zu hinterfragen«. An der Auseinandersetzung mit den Werten anderer können Muslim:innen wachsen, sodass sie, wie Ismail A, eigene Vorstellungen herausbilden und verteidigen.

Schwieriger steht es hingegen um Valentina Es Bemühungen, sie bevorzugt, in Distanz zu gehen. Sie berichtet von »Spaltungen in (.) dieser migrantischen Community«, insbesondere wenn es um Diskussionen um Israel/Palästina und türkische Rechtsextreme gehe. Sie spricht von einer »Cancel Culture«, die unter rassifizierten Aktivist:innen umher wüte und zu Verunsicherungen führe, sodass auch Valentina E Konfrontationen meidet. Sie fühlt sich verunsichert und tut sich schwer, eigene Positionen zu entwickeln. Sie steht unter Druck, mehrheitskonforme Meinungen zu teilen und performativen Diskursregeln zu folgen. »Das is halt schon bisschen toxisch geworden«, kritisiert sie die Atmosphäre. Auch Oskar I ist stets darum bemüht, die Interessen verschiedener rassifizierter Communitys in Dialog zu bringen: »Und ähm bin auch en Kämpfer für also ähm gegen antimuslimischen Rassismus (.) zusätzlich. Aber auch gegen antimuslimischen Rassismus in der Ro-

ma Community, weil auch in der Roma Community gibt's antimuslimischen Rassismus, ebenso wie es Antiziganismus in der muslimischen Community gibt«, betont Oskar I und geht regelmäßig in Konfrontation. Bahareh G kritisiert, »dass wir auch unter uns so viel Rassismus erleben«. Sie erlebe auch von ihren Eltern antimuslimischen Rassismus, sie benennt rassistische Einstellungen in der Familie gegen Araber:innen und Afghan:innen, es müsse ein Community-Gefühl gestärkt werden, »wir sitzen alle in einem Boot«. Das Bild verweist auf eine gemeinsame Bedrohung, unter zu gehen, zugleich aber die Notwendigkeit, gemeinsam zu handeln, um die Richtung zu bestimmen, damit das Boot nicht kentert. Bahareh G kritisiert »dumme Grenzen«, die zwischen Ländern gezogen wurden und sehnt sich nach einer Praxis, die Verbindungen stärkt, statt zu trennen. Die Sehnsucht nach Community übergreifender Solidarität verbindet die Interviewpartner:innen miteinander, während manche dem Druck einzelner Positionen kaum Stand halten können und keine Ausschlüsse riskieren möchten. Solidarität ist dann brüchig, wenn Partikularinteressen unter einzelnen identitätspolitischen Zeichen gegen andere universalisiert werden und Kämpfe auf öffentlicher Bühne ausgetragen werden, um Schutz und den Zugang zu Privilegien für jeweilige Eigengruppen in Anspruch nehmen zu können. Mehrere Interviewpartner:innen befürchten, dass gemeinsame Erfahrungen ausgeblendet werden und Gegenwehr vermehrt individuell bzw. unter Berücksichtigung Community-interner Angelegenheiten gebildet werden. Sie bedienen Begriffe wie »migrantische Hintergründe« (Valentina E), »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« (Oskar I), »People of Color« (Bahareh G) oder »Umma« (Ahmad D) um widerständige Koalitionen zu bilden und die »Sorge um sich« in eine »Sorge um uns« zu erweitern.

4.2.2 (Selbst-)Anrufung, (Selbst-)Befragung und/oder (Ver-)Schweigen: Mehrsprachigkeit, Lehrsätze und diverse Anrede- und Sprechstrategien angesichts des antimuslimischen Sound-Regimes

Sprachliche, akustische und auditive Aspekte nehmen im Umgang mit antimuslimischem Rassismus einen wichtigen Stellenwert ein. Sie regen dazu an, über antimuslimischen Rassismus als »akustisches Phänomen« (Morat/Ziemer 2018, S.VIII) nachzudenken, das Einfluss auf Subjektivierungsprozesse nimmt. Wie bereits an anderer Stelle erläutert, können Hetze, Hassrede und Beleidigung als Formen rassistischen Lärms verstanden werden, der im öffentlichen Raum zirkuliert, das Gehör rassifizierter Subjekte in/direkt erreicht, akustische Gewalt ausübt und so Einfluss auf Gefühle der Unsicherheit und des Unwohlseins nimmt (Geisel 2018). Prozesse der Rassifizierung funktionieren nicht nur durch das (Nicht-)Gesehen-Werden, sondern auch das Gehört- oder Überhörtwerden. Die Sprachen und Stimmen der Anderen werden zudem in *weißen* Räumen als fremde, gefährliche und unerwünschte Geräusche problematisiert, diszipliniert und korrigiert, was Ein-

fluss darauf hat, ob, wie und in welcher Form (als) Muslim:innen (Markierte) über Rassismuserfahrungen sprechen (können). Andersherum legen sprachliche und auditive Wirkungsweisen des antimuslimischen Rassismus Überlegungen zu Empowermentprozessen im Sinne einer »Sonic Pedagogy« (Meißner 2023, S. 26) nahe, die Sounds für alternative Wissenspraktiken und sinnliche Wahrnehmungsmuster heranzieht.

Klang als Beziehung wahrzunehmen, als Ereignis unserer vielfältigen und un-abgeschlossenen Verwicklungen, muss Bestandteil eines Verständnisses von Bildung als Beziehungsweise(n) sein, die ein interdisziplinäres Soundvokabular erschafft, ohne sich in dessen Metaphorik zu erschöpfen (ebd., S. 35).

Kerstin Meißner (2020) plädiert für eine Kritische Klangbildung und sogenannte »Aural Literacy«, die das Hören(fühlen) in politischen, diskursiven und affektiven Ebenen berücksichtigt und das Ohr dekolonisiere. Mit Blick auf Soundbezogene Selbsttechniken üben einige Interviewpartner:innen multilinguale und mehrsprachige Referenzen ein, sie wechseln zwischen Sprachen und Klängen und navigieren das Hörbewusstsein, etwa indem sie auf verschiedene Sprachfragmente in Form kultureller Güter wie Musik oder Literatur zurückgreifen und spezifische Lese- und Hörtechniken (Foucault 2016, S. 69ff., S. 426) anwenden. Die Fähigkeit, sich bewusst hörend oder zum Klang distanzierend zu bewegen, hängt auch zusammen mit der Fähigkeit, Anliegen zur Sprache bringen zu können. Dabei dienen den Interviewpartner:innen eigene Erfahrungen als definitorische Grundlage, um antimuslimischen Rassismus zu verbalisieren, Erlebnisse einzuordnen und den diskursiven Entwicklungen in Gesellschaft, Politik und medialer Berichterstattung, die auf Alltag, Beruf und Lebenswirklichkeiten einwirken, einen Begriff zu geben. Die Interviewpartner:innen knüpfen nahtlos an ihre biografische Erzählung an, abstrahieren von konkreten Ereignissen und formulieren allgemeingültige Lehrsätze, um Erlebnisse retrospektiv zu verarbeiten und/oder Zukünftigen vorzubeugen. Indem sie das Problem abstrakt zur Sprache bringen, ordnen sie zugleich ihre Erfahrungen historisch, soziopolitisch und/oder religiös ein. Die Zugänge unterscheiden sich je nachdem, welcher Aspekt der Rassifizierung und/oder religiösen Veränderung sie unmittelbar berührt. Die unterschiedlichen Definitionen, die die Interviewpartner:innen für das Phänomen liefern, werfen Licht auf spezifische Aspekte und verschiedene Ausprägungsformen, die unter einem verallgemeinerten Sammelbegriff aus dem Blickfeld fallen (können). Beim antimuslimischen Rassismus handelt es sich um ein vielschichtiges Phänomen, das unterschiedliche Erfahrungen zur Folge hat, auch wenn die Rassifizierung von (als) Muslim:innen (Markierten) eine geteilte Basis darstellt.

Die Interviewpartner:innen befragen sich selbst und stellen sich zur Rede. Das imaginäre Selbstgespräch, das an die »Übung des inneren Aussprechens«

(ebd., S. 364) erinnert, reinszeniert vergangene Erlebnisse, wiederholt und/oder verändert sie und erfüllt den Zweck, in Dialog mit sich selbst zu treten und als Außenstehende:r den Fall zu bewerten, sich selbst einen Ratschlag zu geben und Handlungsfähigkeit zu entwickeln. Die Interviewpartner:innen sprechen sich selbst in Form eines Gegenmodell zur hegemonialen Anrufung an, bilden Subjektivitäten im Selbstdialog heraus, sie folgen der eigenen Stimme, lernen und memorieren Wahrheiten und wiederholen Lehrsätze, um handlungsfähig zu bleiben. In ihren Wiederholungen bilden sie einen alternativen Diskursstrang, der als Instrument gegen die Wiederholung des Rassismus eingreift. Die Selbsttechnik ist vergleichbar mit Foucaults Ausführungen zur hellenistischen Selbstbefragung, sodass sich rassifizierte Menschen anhand einer Art Fragenkatalog Ereignisse auf ihre Bedeutung hin analysieren und die Bedingungen der eigenen Existenz auf die Probe stellen (können). In Situationen der Unsicherheit werden Lehrsätze in Erinnerung gerufen, sodass sich der eingeprägte Satz nicht mehr nur an das Selbst in der Vergangenheit richtet, sondern als Instrument fungiert, um gegenwärtig Entscheidungen zu treffen, die die Person zufrieden stellen. Die Technik kann einerseits adhoc in Einsatz kommen, oder präventiv in Form einer Einübung von emanzipatorischen Überlegungen praktiziert werden, sie ist situativ und prozesshaft. Aus spezifischen Lehrsätzen, die auf die persönliche Biografie zurückgreifen, können allgemeingültige Wahrheiten entstehen, die kollektive Anliegen berühren (siehe auch »Die Sorge um ›uns«).

In einigen Fallbeispielen erinnert die Technik an Augusto Boals (1989) »Theater der Unterdrückten«, denn neben dem Selbstgespräch ist auch die direkte Zitation und fiktive, dialogische Rede eine Strategie, um Situationen nachzuahmen und nachzuspielen, sie entweder zu verarbeiten und zu bestätigen, und/oder sogar umzuschreiben. So ist es möglich, eine neue Vergangenheit zu formulieren und Situationen in einen anderen Kontext zu stellen, damit sie angenehmer erscheinen und/oder dem Leben einen Sinn verleihen. Interviewpartner:innen spielen Szenen nach, ohne dass sie im Gespräch dazu aufgefordert worden wären. Das rhetorische Stilmittel stellt sich durchgängig als Strategie dar, um Vergangenheit unter dem gegenwärtigen Eindruck nachzuerzählen bzw. zu (re-)konstruieren und sich in abwesende Personen einzudenken, die in das fiktive Selbstgespräch eindringen, unter dem Unterschied, dass die Interviewpartner:innen die Kontrolle über Gesprächsverlauf und Inhalt, den Anfang, die Entwicklung und das Ende nehmen. Sie sprechen Personen, mit denen sie Konflikte haben/hatten und/oder von denen sie beleidigt, diskriminiert und/oder ausgeschlossen haben, direkt an (»du«), sie zitieren und antworten ihrerseits. Wichtig ist, dass die Interviewpartner:innen die Technik nicht darauf beschränken, Situationen nachzuerzählen. Sie befragen ihre Reaktionen, formulieren alternative Antwortmöglichkeiten, stellen ihren Umgang in Frage und sprechen Lehrsätze aus, die sie zukünftig einsetzen können. Demnach handelt es sich bei den fiktiven Selbstgesprächen und Dialogen um eine futuristisch inspi-

rierte Selbsttechnik, die Handlungsmöglichkeiten auslotet (»creating alternative futures«), die Geschichte bewertet und eine alternative Zukunft erarbeitet (Inayatullah 2008, S. 15).

Auch Mehrsprachigkeit nimmt dabei einen wichtigen Stellenwert ein: (Als) Muslim:innen (Markierte) reagieren auf Integrationsdiskurse, indem sie entweder Assimilationsstrategien bedienen und sich in der deutschen Sprache als gleichwertige Mitglieder zu verteidigen versuchen, und/oder sie rekurren auf sprachliche Differenz um widerständige Akzente zu setzen, sprachliche Freiräume zu erarbeiten, Eigenbezeichnungen ins Feld zu führen und/oder ein Selbstbewusstsein zu entwickeln, das rassistische Stigmata unterläuft, indem positiv auf andere Sprachen zurückgegriffen wird, entweder um sich von negativen Erfahrungen im Deutschen zu lösen, eine Distanz aufzubauen, und/oder einen Safer Space in der Sprache zu finden, oder homogenisierende Vorstellungen von Nation, Herkunft und Identität dadurch zu unterlaufen, dass Sprache hybridisiert wird und so die eigene Identität zum Schauplatz einer Aushandlung unterschiedlicher Bezüge wird. Manche Interviewpartner:innen vermeiden ihre Erstsprache, aus Angst, Klischees zu bedienen, erkannt bzw. rassifiziert und/oder diskriminiert zu werden, sie befragen den internalisierten Rassismus und sehnen sich zurück zur familiären Sprache. Andere gehen soweit, weitere Sprachen zu lernen (darunter Englisch, Türkisch, Arabisch), um ihre Identität anzureichern, sie zu (re-)muslimisieren, Solidarität mit weiteren Communitys einzugehen und Komplizenschaft zu bilden und/oder eine Rückkehr zu einer vermeintlich authentischen Herkunft zu finden. In allen Fällen erfüllt die Sprache den Zweck, sich mit anderen zusammenzufinden. Sie ist Kommunikations- und zugleich Identifikationsmittel. Sie funktioniert als Schutzort und trägt eine heterotope Komponente, sodass rassifizierte Personen einen imaginären Raum bilden (können), unabhängig davon, an welchem Ort sie sich gerade befinden. (Als) Muslim:innen (Markierte) verweben unterschiedliche Sprachaspekte, Begriffe und Metaphern in das Gespräch ein, sie sprechen den Interviewer direkt auf Türkisch und/oder Arabisch an, um Zugehörigkeit zu performen und Vertrauen zu signalisieren. Indem sie sich sprachlich verorten und verbinden, artikulieren sie Bedürfnisse danach, gesehen, gehört und verstanden zu werden.

Antimuslimischen Rassismus zur Sprache bringen: Un/Sichtbarkeiten verbalisieren und definieren

Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus setzen für die Interviewpartner:innen entweder eine Selbstidentifikation als Muslim:innen und/oder eine Fremdmarkierung entlang spezifischer Merkmalsausprägungen voraus. Sie rekurren auf individuelle Erlebnisse, um davon strukturelle Mechanismen abzuleiten, in welcher Form das Phänomen Einfluss auf ihr Leben nimmt und abstrahieren davon eine allgemein gültige Definitionen, um antimuslimischen Rassismus definieren, Erfah-

rungen artikulieren und die eigene Un/Sichtbarkeit verbalisieren zu können. Für Nesrin F sind etwa das äußere Erscheinungsbild (Kleidung, langer Bart) und die Religion (Islam) die entscheidenden Aspekte, um von antimuslimischem Rassismus zu sprechen. »Wo mans nicht wirklich sehen kann (1) äh is glaub ich der Rassismus eher weniger (.) äh vor allem bei den Frauen jetzt«. Nesrin F abstrahiert von eigenen Erfahrungen und nimmt eine Unterscheidung vor, die zum Teil auch auf ihren Erfahrungswert aus jener Zeit ohne Kopftuch zurückgeht. Ähnlich sieht es Bahareh G, denn erste bewusste Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus habe sie in ihrer »Hijab-Zeit« gemacht, für sie spielen neben Kleidung auch Zuschreibungen nach Herkunft, Hautfarbe und Glaube eine zentrale Rolle. Sie rückt die Täterperspektive ins Licht, um den Prozess der Markierung zu erklären (»Menschen, die Macht haben, zu klassifizieren«) und jene »Projektionen im Kopf« von tatsächlichen Gegebenheiten zu unterscheiden, schließlich spiele es keine Rolle, ob Betroffene tatsächlich Muslim:innen sind. Im Vergleich zu Nesrin F und Bahareh G fällt es Amina K schwieriger, eigene Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus zur Sprache zu bringen, möglicherweise deshalb, weil ein anderes wirkmächtiges Blickregime ihren Körper in erster Linie als Schwarz, nicht als muslimisch rassifiziert. Amina K kann sich im Gespräch weder an die erste, noch an die letzte Erfahrung mit antimuslimischem Rassismus erinnern. Stattdessen rekonstruiert sie die Erlebnisse ihrer Mutter, die Kopftuch trägt und als Muslimin erkennbar ist. Amina K war Zeugin eines Angriffes, doch sie selbst habe »direkt« nie Vergleichbares erfahren. Amina K wird als Schwarze Person gelesen (und diskriminiert). »Als Muslimin jetzt (.) nichts«, antwortet Amina K auf die Frage, wann sie zuletzt Rassismus als Muslimin erfahren hat. »Einfach nur Fremdenfeindlichkeit, ja.« Dass sie Muslimin ist, sei vielen nicht bewusst, es fielen hauptsächlich Kommentare, weil sie »anders« (Schwarz) aussehe. »N-Wort hab ich öfter gehört in meine Richtung komischerweise«, wundert sich Amina K. Sie identifiziert sich nicht als Schwarze Person. »Ich finde ich seh nicht so typisch afrikanisch aus.« Amina K lehnt die Fremdmarkierung ab. Weder bezeichnet sie sich als Schwarz, noch versteht sie sich als Schwarze Person, sie sei Araberin, Muslimin, und durchaus auch Afrikanerin: »Ich seh mich als Afrikanerin«, sagt sie an anderer Stelle, »die Arabisch spricht (2) und ziemlich divers ist«. Nichtsdestotrotz ist es nicht der antimuslimische Rassismus, sondern der anti-Schwarze Rassismus, der sich im öffentlichen Raum gegen sie richtet, solange ihre muslimische Religionszugehörigkeit nicht bekannt ist, etwa über ihren Namen, oder wenn sie sich als solche zu verstehen gibt. Auch für Valentina E hängt die Frage, was antimuslimischer Rassismus ist, eng zusammen mit der eigenen *Passing*-Erfahrung. Sie erinnerte sich daran, dass mehrere Freundinnen ihre Rassismuserfahrungen absprachen mit der Begründung: »Ja, [Valentina], was du (.) durchlebst is kein Rassismus, das is (.) höchstens Xenophobie, weil du bist ja ethnisch Weiße, (.) du (.) kommst – du bist ja Europäerin, deswegen kannst du Rassismus eigentlich gar nicht erfahn«. Der Vorwurf unterschlägt die Verbindung von race und Religi-

on im Falle *weiß* gelesener Menschen aus Osteuropa und den im antimuslimischen Rassismus greifenden Prozessen der »Rassifizierung« von Religion (Attia 2009; Bayoumi 2018; Meer/Modood 2010; Shooman 2014). Valentina E sah sich nicht in der Lage, der Einschätzung zu widersprechen, bei der phänotypische Charakteristika und Zuschreibungen (als *weiß* gelesen) und geografische Herkunft (Osteuropa) als Indiz für eine vermeintlich fehlende Rassismuserfahrung herangezogen werden. Dieser fragwürdigen Logik zufolge wird der Kosovo, weil kontinental in Europa, als *weiße*, europäische Nation konzipiert, wodurch Valentina Es Position in Deutschland mit jener *weißer* Deutscher gleichgesetzt wird im Sinne einer geteilten europäischen Herkunft. Dadurch wird die Geschichte und Gegenwart des antislawischen Rassismus (Panagiotidis/Petersen 2024) geleugnet. Es wird auch unterschlagen, wie antimuslimischer Rassismus inmitten Europas wirkt und welche Rassifizierungen neben jener der Hautfarbe zum Ausgangspunkt genommen werden, um auch Menschen, die scheinbar für manche als *weiß* »passen« einer fremden Genealogie zuzuordnen. Die Wirkmächtigkeit des »Rasse«-Konzepts wird auf scheinbar objektiv sichtbare Merkmale beschränkt, wodurch Religion, Kultur und Herkunft als Diskursstränge aus dem Blickfeld geraten. Dabei zeigt das Phänomen *Passing* wie brüchig zugleich Zugehörigkeiten sind, wie sie jeweils verhandelt oder zur Disposition gestellt werden können, wie »Rasse« diskursiv hervorgebracht und zum Instrument für Diskriminierung genommen wird. Es wird deutlich, dass Valentina E erst nachdem sie sich mit der Literatur zum Phänomen beschäftigt — und so das Lesen zur Technik nimmt (Foucault 2016, S. 69ff.) — ein sprachliches Werkzeug erarbeitet, um ihre Erfahrungen dezidiert als antimuslimischen Rassismus einzuordnen, nicht nur gegenüber der *weißen* Mehrheitsgesellschaft, sondern auch gegenüber anderen rassifizierten Menschen. Sie stellt eine rhetorische Rückfrage »Gibt=s Rassen überhaupt?«, sie kennt die Lektüre der Fachliteratur, auch wenn sie sich nicht im akademischen oder wissenschaftlichen Diskurs bewegt. Nichtsdestotrotz kann sie auf Grundlagen zurückgreifen, »ja, dem Wort, also antimuslimischer Rassismus konnt ich dann mehr damit anfangen, (.) bevor dann wieder irgendwelche Diskussionen aufkommen, wenn ich ma darüber (.) sprechen möchte, dass ich Rassismus erfahre«. Valentina E wird nur dann als Muslimin adressiert, wenn sie Kopftuch trägt, je nach Situation und Lebensphase entscheidet sie sich für oder gegen das Kleidungsstück, dadurch nimmt sie Kontrolle über ihre Wahrnehmung, wie der Fall zeigt, um einerseits religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, andererseits Benachteiligungen in Schule und Beruf zu vermeiden. Sie navigiert den Körper unter permanenter Befürchtung, ihre islamische Identität könnte entlarvt und sie zur Zielscheibe von Ablehnung und Gewalt genommen werden, sollte sie als Muslimin erkannt werden. Die Möglichkeit, sich dem Blickregime entziehen zu können, ist weniger Privileg, mehr noch emotionale Belastung, schließlich ist das vermeintliche Weißsein *passender* Menschen brüchig, sodass sie jederzeit des Verrats beschuldigt und diskriminiert werden können und/oder den dominanzkulturellen Diskursregeln unterwor-

fen bleiben müssen, um nicht aufzufallen. Valentina E übt sich, wie andere Interviewpartner:innen, in einem Risikomanagement; das Phänomen zu verstehen und zu verbalisieren hilft ihr darin, diese spezifische Erfahrung anerkannt zu wissen und zugleich Schutz in antirassistischen Diskursen zu finden und sich mit anderen rassifizierten Menschen in Solidarität zu wissen, selbst wenn ihre Erfahrungen unterschiedliche sein sollten.

Während Valentina E ihre Erfahrungen dezidiert unter dem Begriff des antimuslimischen Rassismus subsumiert und auf den Prozess der Rassifizierung aufmerksam macht, die sich mit ihrer ambivalenten Situation deckt, ordnet Oskar I das Phänomen neben anderen Diskriminierungsformen als »ne Form der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit« ein. Er hebt Lebensstil, Aussehen und Kleidung als entscheidende Merkmale hervor, von antimuslimischem Rassismus spricht er »hauptsächlich natürlich bei ähm erkennbaren Muslimen« — ähnliche Argumentationen finden sich auch im Gespräch mit Leila B, die auf tatsächliche muslimische Zugehörigkeit fokussiert und die Diskriminierung und Verdächtigung religiöser Praktiken kritisiert. Zwar ist sich Oskar I, wie Valentina E, bewusst über *Passing*-Erfahrungen, schließlich teilte er vergleichbare Erlebnisse im Antiziganismus, er entzog sich Markierungen in manchen Situationen und »outete« sich in anderen als Sinto, sodass Hautfarbe nicht das ausschlaggebende war. Doch im antimuslimischen Rassismus macht Oskar I offenbar eine Ausnahme, es sind kopftuchtragende Frauen und Muslim:innen, die religiöse Riten befolgen, die er als Betroffene ins Zentrum rückt und behandelt (»Grad Frauen mit Kopftuch haben oftmals drunter zu leiden oder ähm ja wenn=wenn=wenn man in ne Moschee geht oder so«). Dies kann auch der Tatsache geschuldet sein, dass er auf die Erfahrungen seiner türkischen, muslimischen Ehefrau und ihrem religiösen Familienleben blickt. Wieder dient die biografische Erzählung als Grundlage, um antimuslimischen Rassismus zu kontextualisieren, und das Konkrete im Eigenen zum Abstrakten im Allgemeinen zu definieren.

Ismail A definiert antimuslimischen Rassismus als »Ungleich(.)behandlung [...], die (1) sowohl strukturell als auch (1) von Individuen ausgeht« und sich auf tatsächliche Muslim:innen und als solche Wahrgenommene bezieht. Während er eine abstrakte Definition liefert, wendet Leila B den Fall direkt auf sich selbst an. Wenn sie jemand frage, was antimuslimischer Rassismus ist, würde sie antworten: »weil er mich (.) als eine (.) muslimische Person liest, (2) diskriminiert, (.) mich (.) äh (1) – mich abwertet«. Den antimuslimischen Rassismus zu verbalisieren, bedeutet für Ismail A offenbar ein strukturelles Verhältnis zu beschreiben, das er ausgehend von seinem eigenen fachlichen Erkenntnisinteresse bewertet und menschenrechtliche Fragen diskutiert. Für Leila B scheint es zu bedeuten, die alltägliche Erfahrung zur Sprache zu bringen, das heißt, ihre eigenen Erlebnisse zu benennen, wobei sie bereits davon ausgeht, das Problem selbst zu erfahren. In anderen Worten wird deutlich, dass Ismail A das Phänomen aus einer analytischen Distanz betrachtet

und verallgemeinert, während Leila B keinen Hehl daraus macht, dass jene, denen das Problem definiert wird, sie diskriminieren können, sie also selbst Betroffene ist. Grundsätzlich zeigt sich, dass die Interviewpartner:innen auf individuelle und kollektive Erfahrungswerte zurückgreifen, um persönliche und strukturelle Fälle zu erklären. Sie rekurren nicht nur auf biografische Erlebnisse, sondern setzen die eigenen, spezifischen Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus in den Zusammenhang mit jenen anderer, um das Phänomen in seinen pluralen und flexiblen Wirkungsmechanismen zu entlarven. So wurde Jasmina C von der Fluchtgeschichte ihrer Eltern entscheidend geprägt, diese beschäftigt sie »in sehr grundlegender Form«, persönlich und im Studium. Sie bevorzugt den Begriff antimuslimischer Rassismus und kritisiert den Begriff Islamophobie, weil er auf Angst anspiele. Es scheint ihr wichtig, auf analytischer Ebene den Fall zu kontextualisieren. Insgesamt bemüht sie sich um eine wissenschaftliche Fachsprache, sie verhandelt abstrakte Themen und verwebt biografische Elemente ein, um die Theorie empirisch zu untermauern und andersherum verständlich zu machen. Sie blickt auf ethnische Säuberung und Genozide in Bosnien, sie macht ihre Familiengeschichte dadurch begreifbar, und sie blickt zurück in die Vergangenheit um mit den Begriffen, die sie heute kennt, zu verstehen, was damals geschehen ist und welche Strukturen noch heute bestehen. Das teilt sie mit Ahmad D, für den die Kritikbegriffe des antimuslimischen Rassismus wichtige Werkzeuge sind, um die eigene Biografie zu artikulieren und gesellschaftliche Interessen und Ansprüche nach Teilhabe und Zugehörigkeit zu verhandeln. Er markiert eine Wende nicht nur im Bewusstsein, sondern davon abgeleitet auch in der Fähigkeit, eine Veränderung verbalisieren zu können. Die Blicke in der Einschulung (seine Mutter trägt Kopftuch) waren die erste Erfahrung, sich anders zu fühlen, noch bevor Ahmad D das Gefühl artikulieren konnte, »ich kannte die Kopftuchdebatte nicht«. Sich später mit dem Thema zu beschäftigen, Teil der Debatte zu werden und sich auf sie einzulassen, führt offensichtlich dazu, dass Ahmad D die Blicke einordnen kann, sie von anderen unterscheidet und sich Wege überlegt, damit umzugehen. Um antimuslimischen Rassismus zur Sprache zu bringen, kommt es folglich zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der öffentlichen Debatte, der Eintritt in den Diskurs, besser gesagt die Unterwerfung unter das Thema, mit dem rassifizierte Menschen adressiert werden, scheint Voraussetzung dafür zu sein, im Umkehrschluss den antimuslimischen Rassismus zu benennen, indem die Wirkweisen entlarvt werden. »Ich bin kein (.) @Pressesprecher für die Muslime gewesen@ also (.) aber auf einmal (.) bin ich in diese Schiene gerutscht weil es keinen anderen Weg gab«, erklärt Ahmad D den Prozess. Die Fragen, er bezeichnet sie als »sehr extrem«, häuften sich, er stand Rede und Antwort, kam aber an seine Grenzen. Er entschied sich früh für eine Ausbildung zum Imam, es ist die Erfahrung mit antimuslimischem Rassismus, die in ihm offensichtlich den Wunsch weckt, sich stärker mit dem Islam zu beschäftigen (»dass ich selber die Schriften studiere«)

um Fragen zu beantworten und den Dialog zu fördern, »so hat sich das letztendlich entwickelt«. Ahmad D traf eine bewusste Entscheidung, umschreibt den Umgang hingegen als eine passive Reaktion auf einen Reiz, den er nicht kontrollieren kann. Die Handlungsmacht wird einerseits kleingeredet, indem die Person sich als Objekt diskursiver Einwirkungen versteht, andererseits realisiert Ahmad D eine Möglichkeit, sich verteidigen zu können, indem er sich auf Fragen und Anrufungen einlässt, aus der Situation, die sich »entwickelt«, entsteht eine selbst gewählte Option, Agency zu bewahren. Wie die übrigen Interviewpartner:innen bevorzugt auch Ahmad den Begriff des antimuslimischen Rassismus gegenüber der Islamophobie. Sie sind sich einig darin, dass Angst und Hass zirkulierende Projektionsbilder (Ahmed 2004b) sind, die die Wahrnehmung von (als) Muslim:innen (Markierte) medial und politisch bestimmen, doch mehr als ein Vorurteil, wirke die Diskriminierung strukturell und bediene sich einer Täter-Opfer-Umkehr, sodass sich die Mehrheit als von einer Minderheit unterdrückt imaginiert. Umso wichtiger ist es ihnen, ihre Erfahrungen zum Ausdruck bringen zu können und sich und andere zu verteidigen. In der Ausbildung zur Erzieherin belegte Amina K Kurse, in denen sie sich mit Diskriminierung beschäftigte, sie konnte »Wörter finden für wie ich mich fühle«. Wenn nun Ahmad D verlangt, dass das Thema in der Schule behandelt wird, dann könnte dies daran liegen, weil die Fähigkeit, Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus bereits in jungen Jahren verstehen und verbalisieren zu können, eine Grundbedingung sein kann, sich selbst anders zu sehen, Veränderungen einzuleiten, sich (und andere) zu verteidigen und eine sprachliche Gegenwehr im Zusammenhang mit Subjektivierungsprozessen und Selbsttechniken zu verstehen, die ermächtigen (sollen).

Selbstbefragung und Selbstanrede: Dialoge und Lehrsätze wiederholen

Rassismuserfahrungen werden, wie in den Interviews vielfach deutlich wird, in Form von Selbstgesprächen reinszeniert — eine »Übung des inneren Aussprechens« (Foucault 2016, S. 364), die performativ gegenüber anderen artikuliert werden kann. (Als) Muslim:innen (Markierte) prägen sich Dialoge, Monologe und Hassrede ein. Das Gesagte soll nicht nur inhaltlich wiedergegeben, sondern in jener Art und Weise dargestellt werden, wie sie wahrgenommen bzw. erinnert wird. Dadurch werden Zuhörende zu Zeug:innen einer Situation, der sie zwar in der Vergangenheit nicht beiwohnten, jedoch im Moment der Wiedergabe nachvollziehen können. Dies kann einerseits zur Beweisführung rassistischer Vorfälle dienen, um Diskriminierung und Hetze im Nachgang sichtbar zu machen. Andererseits konstruieren rassifizierte Menschen eine performative Bühne, auf der sie das Geschehen wiederbeleben und/oder das Drehbuch neu schreiben. Das erlaubt, Gefühlen und Gedanken Raum zu geben, die in jenen unmittelbaren Situationen unterdrückt blieben, aber auch sich selbst (und andere) zu befragen und anzureden, um alternative Lehrsätze aus-

zusprechen, die das Subjekt transformieren (sollen), um zukünftig anders handeln zu können. Schließlich ist die Kunst, Sätze und Weisheiten zu sprechen und sie zu wiederholen Foucault (2016, S. 396) zufolge eine wichtige Selbsttechnik.

Soraya J spricht von Mobbing Erfahrungen aufgrund ihrer Herkunft, »das hat angefangen mit dem 11. September«. Sie war damals Schülerin, »ich hab das gar nicht mit mir selber assoziiert«. Sie erinnert sich daran, dass mitten im Schulklassenzimmer ein Mitschüler aufsteht, auf sie zukommt und sagt: »Du bist dafür verantwortlich, dass diese Türme (.) runtergefallen sind, weil du bist ja Muslim:in«. Da sei ihr das erste Mal bewusst geworden, »ach das bedeutet es Muslim:in zu sein« — ein eindrückliches Beispiel für die Herausbildung einer »double consciousness« (Du Bois 2007, S. 8). Die Anrufung (Muslim:in/Terroristin), die Morgan/Poynting (2012) als »folk devil« bezeichnen, fällt mit einer rassifizierten Selbstwahrnehmung zusammen, die Person erkennt sich im hegemonialen Diskurs als anders/oder »überdeterminiert« (Sartre 2017, S. 50). Im Unterricht kann Soraya J deutsche Geschichtsdaten abrufen und einordnen, zur Verwunderung des Geschichtslehrers, der die übrige Klasse zur Rede stellt, wie es sein kann, dass die »einzige Nicht-Deutsche« den Tag der deutschen Einheit kenne, der Rest aber nicht. »Gehts noch? Ich bin auch Deutsche«, antwortet Soraya J retrospektiv, den Lehrer hat sie damals aber nicht zur Rede gestellt, sich nicht gewehrt, sie habe sich dabei nichts gedacht. Heute würde sie »definitiv anders reagieren« auf rassistische Kommentare und Schuldzuweisung aufgrund ihrer religiösen Herkunft:

»Du und dein Vater seid auf jeden Fall für sechs Millionen getötete Juden verantwortlich, vor allem das waren Deutsche () (3) Du bist dafür verantwortlich für den Genozid in Äh in Amerika, in Süd- und Nordamerika (.) für die ganzen Äh die ganze indigene Bevölkerung. Du bist dafür verantwortlich, dass es den Äh Nahostkonflikt heutzutage gibt. Du bist dafür verantwortlich, dass es überhaupt Kriege auf der Welt gibt, weil du Waffen verkaufst«, das würde ich heutzutage sagen, aber das konnte ich damals nicht.

Der Fall zeigt: Soraya J setzt um, was sie sich zuvor (aus bisherigen Erfahrungen) angelernt hat, sie prägt sich Dialoge ein, entziffert Muster und formuliert Gegenantworten, die zukünftig Anwendung finden. »Hat das religiöse Gründe?«, wird sie abfällig vom Vater ihres ersten Freundes gefragt, als sie den eingeschenkten Wein ablehnt. »Nein, das hat geschmackliche Gründe«, antwortet sie, woraufhin er »die Klappe gehalten hat«. Das Gegenüber zur Rede zu stellen, ist für rassifizierte Menschen ein drängendes Anliegen, sie schließen mit negativen Erlebnissen ab und setzen sich zur Wehr. Der Effekt, sich zu beruhigen und den Fall abzuschließen, tritt auch dann ein, wenn Dialoge mit alternativem Gesprächsverlauf und Ende imaginiert werden: »Weil ich von dir keine Hilfe oder Unterstützung erwarten kann, weil ich schon zweimal enttäuscht wurde«, stellt Bahareh G retrospektiv ihre Lehrerin

zur Rede, als sie sich vergeblich über Rassismuserfahrungen im Klassenzimmer beschwerte und keine Unterstützung erhielt. Die Aussprache, die damals nicht möglich war, besänftigt und hilft, abzuschließen, gleichzeitig eine Erwartung zu formulieren, die weiterhin (für andere) besteht.

Zwischen tatsächlichen und imaginierten Dialogen scheint es ein Spannungsverhältnis zu geben, sodass sich die Grenzen in den Erinnerungen überlappen. Das wird im Gespräch mit Nesrin F auf eindrückliche Weise deutlich. Regelmäßig interveniert sie in ihre eigene Erzählung, indem sie nicht nur wortwörtlich wiedergibt, was andere sagten, sondern aus der gegenwärtigen Position wie eine Stimme aus der Zukunft in die Dialoge der Vergangenheit eindringt. Das heute widerständig Sagbare manifestiert sich retrospektiv in erlebten Situationen und stärkt das Selbstbewusstsein. Ob sich das emanzipatorische Drehbuch jedoch auch in unmittelbaren Situationen manifestieren kann, bleibt offen: Nesrin F zögert nicht, bereits in den ersten Minuten des Interviews ihre letzte Rassismuserfahrung zu teilen. Sie fühlt sich sicher, das Problem anzusprechen und/oder erwartet, dass das Gespräch es ihr abverlangt, negative Erlebnisse zu teilen. Wie der Zufall es wollte, habe sie letzte Woche eine Absage für eine Bewerbung in einer Apotheke bekommen, sie ist in Ausbildung als pharmazeutisch-technische Assistentin. »@Dreimal darfst du raten (.) aus welchem Grund@«, fragt sie rhetorisch nach und zupft an ihrem Kopftuch. »Dieses Stückchen Stoff (.) @war wieder@ plötzlich (1)«, sie unterbricht ohne den Satz zu beenden und teilt das emotionale Gefühl der Trauer, dass »ga:anz offen und ehrlich gesagt hat ›Ich akzeptiere kein Kopf ähm im Kundenbereich«. Nesrin F greift die vermeintliche Ehrlichkeit (rassistisch sprechen) auf, um selbst ehrlich mit sich zu sein: »Ich will ehrlich (.) ich-ich bin jemand der (.) ich renne sehr gerne weg von Rassismus«. In der Theorie könne sie sich damit befassen (Lektüre), aber »face to face« scheue sie die Konfrontation mit dem Thema. Nesrin F rekonstruiert Dialoge, sie bemüht eine humoristische Herangehensweise, indem sie die Klischees gegenüber *weißen* Menschen bewusst überzeichnet, um offenbar den Irrsinn aufzudecken und sich zur Wehr zu setzen (»Ah ja:a, das ist eigentlich so:o.«), sie bezeichnet das als Versuch, aufzuklären. »Aber ich sag nie so ›Das was Sie gerade gesagt haben ist nicht cook oder sowas (1) ich renn da schon weg«, sie bewertet ihren Umgang, das sei der falsche Weg. Nesrin F schafft es zwar nicht, in den Situationen zu reagieren, doch sie kann alternative Drehbücher erschaffen. Sie berichtet von der ersten bewussten Rassismuserfahrung aus der Schulzeit. Die Mathematiklehrerin habe sie als Terroristin bezeichnet; sie sei laut, frech und stifte andere zu Ungehorsam an (»Blödsinn zu machen«). Nesrin F lacht darüber und antwortet heute zurück: »Ich war so ›Warum nennst du mich so (.) ich bin dreizehn Jahre alt (.) lass mich in Ruhe (.) @was is dein Problem@«. Doch in der Situation selbst habe sie nur gelacht (»Alles gut haha«). Sie pausiert länger und rechtfertigt sich, »ich war dreizehn, ich konnte nix sagen«. Heute würde sie anders reagieren. »Sei einfach leise Junge geh weg«, spricht Nesrin F über einen Mann in der U-Bahn, der sich als Islamprofessor ausgab

und die Mutter darüber belehren wollte, das Kopftuch ablegen zu müssen. Zwar erinnert sich Nesrin F an den Fall, doch in der Situation selbst schwieg sie, weder ihre Mutter, noch sie nahmen die Situation ernst, sie lachten und gingen weiter. In der Erinnerung scheint es Nesrin F aber wichtig zu sein, zu antworten. Die Hypothese liegt nahe, dass sie im Nachhinein die Erinnerung aus der Gegenwart mit einer neuen Ebene ergänzt, sie spricht aus, was sie damals dachte, sich aber nicht traute und/oder aus anderen Gründen entschied, zu schweigen. Sie findet ihren Umgang mit der Vergangenheit, indem sie Dialoge verändert, einen neuen Erzählstrang einbaut und die Erinnerung umstrukturiert, sodass sie sich aus der Gegenwart heraus in anderer Form in die Vergangenheit einschreibt, sodass sie widerständig existiert, und zwar rückwirkend. (Auch das ist ein eindruckliches Beispiel für jene zeitlichen Navigationen, wie sie im Kapitel »Muslimischer Futurismus« beschrieben werden.)

Neben reinszenierten Dialogen und Monologen greifen die Interviewpartner:innen auf eine weitere Sprech- und Denkstrategie zurück: Sie entwickeln und wiederholen Lehrsätze, die Handlungsfähigkeit stärken (sollen) und in Form einer Selbstanrufung wirken, die Subjektivierungen durch eine andere Wahrheit gestalten bzw. Einfluss auf die Kontrolle von Körper, Stimme, Gedanken und Handlungen nehmen sollen, um sich selbst zu befragen, zu beobachten und zu verändern. Die Technik dient dazu, »sich selbst [zu] kultivieren« (Foucault 2016, S. 160), sodass sie sich selbst zum Gegenstand einer Transformation nehmen. »Mach es dann, wenn du irgendwo neu anfängst«, wiederholt Bahareh G nebenläufig jenen (Lehr-)Satz, den sie damals zur Grundlage ihrer Entscheidung nahm, Kopftuch nach der Schulzeit zu tragen. Standortwechsel (»irgendwo«) und Veränderung (»neu«) werden zu jenen Parametern definiert, mithilfe derer rassifizierte Menschen eine Transformation initiieren (können), die auf alternative Räume und Zeiten angewiesen sind. Ein anderer Standort scheint insofern beliebig zu sein, dass Personen vielmehr das Verlassen eines alten Ortes zur Bedingung nehmen, der als Vergleichswert funktioniert. »Irgendwo« bedeutet nicht im ursprünglichen Ort oder einem Ort, der vergleichbar ist, und »neu« bedeutet sich im Vergleich zu damals zu verändern, indem »man sich so kennenlernt«, spezifiziert Bahareh G. Eine Neuerfindung an einem alternativen Ort ermöglicht rassifizierten Personen, sich abseits jener gewohnten Strukturen und Anregungen selbst zu thematisieren, sich selbst zu befragen bzw. die Subjektivität in anderen Orten kennenzulernen, die die Selbstwahrnehmung beeinflussen. Lehrsätze werden in Beziehungen zu anderen rassifizierten Menschen erlernt und erprobt. Jasmina C wiederholt eine Handlungsanleitung, die ihre Eltern ihr wie eine dringende Warnung für die Sommerferien in Bosnien ausformulieren: »Das darfst du nicht sagen!«, reagierten Jasmina Cs Eltern erschrocken darauf, als ihre Tochter einen serbischen Nachbarn mit »Allahimanet« verabschiedete, und sich dadurch explizit als Muslimin positionierte. Die Eltern befürchten, dies könnte als Provokation gewertet werden und/oder wollen Jasmina C grundsätzlich dazu ermahnen, ihre Herkunft nicht in

jedem Fall deutlich zu machen, und sich stattdessen im Schutz der Unsichtbarkeit zu wännen. Den Lehrsatz prägt sich Jasmina C ein, bis heute bleibt sie wachsam und entscheidet situativ, wann, ob und wie sie sich zu erkennen gibt. Dass Lehrsätze wie Wahrheiten funktionieren, die wiederholt und performativ artikuliert werden, wird insbesondere dann deutlich, wenn sie nicht inhaltlich wiedergegeben und erklärt, sondern unmittelbar angewandt werden, sodass sich Interviewpartner:innen im Laufe des Interviews ansprechen, das Gesagte auf sich einreden und es anwenden, um sich zu verstehen und selbst zu erkennen. Leila B beispielsweise erinnert sich zurück an die Schulzeit; als Jugendliche wollte sie im Monat Ramadan fasten, »und ich hab das nur nicht gemacht, weil ich (1) tatsächlich Angst davor hatte, (.) dass mein Magen knurren wird, (.) das war der einzige Grund«. Mehrfach wiederholt sie die Angst, zu fasten, bisher beschränkte sie das Ritual auf das Wochenende. Leila B wollte das Geräusch vermeiden, das ihren Hunger öffentlich bekunden und so vor die Frage stellen würde, weshalb sie nichts isst. Demzufolge ist »der einzige Grund« weniger der knurrende Magen, sondern die Reaktionen der Öffentlichkeit, gegenüber der sie sich zu rechtfertigen hätte. Leila B befragt ihr damaliges Verhalten, sie rekonstruiert und bewertet den Fall; rückblickend ist sie nicht zufrieden mit ihrer Entscheidung, in der Schulzeit nicht gefastet zu haben. Im Gespräch scheint sie sich selbst zur Rede zu stellen: »hätt ich gewusst, weil (1) mein Magen (.) knurrt sehr laut, wenn ich Hunger hab, (.) hätte ich gewusst, dass (.) – also wär das kein Thema gewesen, hätt ich gewusst (.) dein Magen wird nicht knurren, niemand wird hören, dass du Hunger hast, dann hätt ich glaub ich auch ähm (.) in der Woche (.) in – wenn ich zur Schule geh gefastet«. Leila B formuliert offenbar einen Lehrsatz »Dein Magen wird nicht knurren, niemand wird hören, dass du Hunger hast«, mit dem sie auf das vergangene Selbst einredet, die Situation liegt weit zurück, sie kann den Fall nicht mehr ändern, wohl aber neu bewerten und für die Zukunft reflektieren. Leila B wollte damals und will heute im Monat Ramadan fasten, es sei eine freiwillige Entscheidung: »Niemand hat zu mir gesagt ›Du sollst es machen‹ oder ›Du musst es machen‹, (.) aber (1) ich=ich=ich wollte es gerne machen«, stellt sie im Interview klar. Leila B muss sich rechtfertigen, noch bevor der Eindruck im Raum stehen könnte, sie wäre zum Fasten gezwungen worden. Umso größer muss der Druck gewesen sein, dem Urteil anderer in der Schulzeit Stand zu halten. Leila B vermied es, über Rassismuserfahrungen als Schülerin zu sprechen, in Nebensätzen deutet sich an, mit welchen Sorgen sie den Schulhof betrat, und wie sie mit »islamkritischen« Blicken, Meinungen und Positionen konfrontiert war, auf die sie reagiert, indem sie schlechte Erlebnisse leugnet, sich von negativen Erfahrungen distanziert und/oder rassistische Aussagen ignoriert. Spätestens jedoch, wenn es darum geht, bestimmte religiösen Riten zu befolgen, darunter das Kopftuch zu tragen oder zu Fasten, wird deutlich, welche Anstrengungen Leila B unternimmt, um sich vor dominanzkulturellen Diskursregeln zu schützen. Rassifizierte Menschen führen sich die Situation, noch bevor sie eintritt, vor Augen, sie antizipieren den antimuslimischen

Rassismus in Form von Verurteilung oder Ablehnung. »Rassismus stellt Paranoia her, genau das tut er. [...] Unsere Gefühle werden wahr.« (Ahmed 2018, S. 125) Auch der antimuslimische Rassismus wirkt »allgegenwärtig, als faktische oder befürchtete Attacke, als faktische oder befürchtete Degradierung« (Mecheril 1994, S. 69f.) Hier befürchtet Leila B, Stellung beziehen zu müssen, etwa, weshalb sie fastet, und bereitet sich mental auf potentielle Konfrontationen vor: »Dein Magen wird nicht knurren, niemand wird hören, dass du Hunger hast«, spricht sich Leila B zu und scheint einen entwickelten Lehrsatz zu wiederholen, der sie vorbereiten soll und zugleich auf Körper und Geist einspricht. Nicht zu knurren bedeutet, keinen Hunger zu signalisieren, weder sich selbst, noch anderen gegenüber. Leila B möchte vermeiden, hungrig zu wirken, um sich dann erklären zu müssen, weshalb sie nicht isst. Der Diskurs, der Muslim:innen verdächtigt, der Gesundheit von Kindern zu schaden, sie zum Ramadan zu zwingen und so Dehydration und mangelnde Leistung zu riskieren, muss Leila B bekannt sein; mindestens jedoch die Neugier anderer Lehrer:innen, die im Monat Ramadan muslimische Schüler:innen umso eindringlicher auf Veränderungen beobachten.

Leila B wiederholt mehrfach Lehrsätze im Gespräch, die in weiteren Situationen in Anwendung kommen, ohne sie bewusst als Umgangstechnik zu reflektieren. Stattdessen findet die Selbsttechnik auch im Interview Anwendung, sodass die Person sich selbst (wieder) anspricht, während sie sich an vergangene Situationen erinnert. Rassifizierte Menschen nehmen sich zur dritten Person, sprechen sich im Imperativ an und reden sich selbst in direkter Anrede wie ein:e Außenstehende:r an. Das Selbstgespräch und/oder die Selbstanrufung soll ermutigen und den Handlungsspielraum erweitern. Rassifizierte Menschen memorieren in bestimmten Fällen Lehrsätze, die als Wahrheiten fungieren, die anderen Regeln folgen und wirkmächtige Diskursregeln konterkarieren. Sie lernen aus vergangenen Erlebnissen und bereiten sich auf zukünftige Szenarien vor. Sie treten in Dialog mit sich selbst, stellen sich zur Rede und verändern sich. Sie reflektieren das Geschehen, bewerten es rückblickend, und erzeugen einen dritten Raum, in dem das Problem und der Umgang ausgesprochen und verhandelt werden kann, und Gefühlszustände befragt werden.

»Du wirst von Nazis angefeindet, du wirst von den eigenen Leuten angefeindet und dann irgendwann bist du am verzweifeln«, erklärt Oskar I im Gespräch. Er spricht sich selbst rhetorisch an, blickt auf Erfahrungswerte zurück und befragt Gemütszustände, er realisiert, in welchen Fronten er sich befindet. Sich selbst einzureden bedeutet, dass dieses Gefühl angenommen wird, nicht geleugnet oder abgewehrt wird. Oskar I nimmt sich rhetorisch zum eigenen Gesprächspartner (performative Selbstgespräche), dadurch kann er Dinge aussprechen, die er in anderen Situationen verschweigt und/oder er nimmt die Rolle eines Gegenübers ein, eine dritte Position, die Geschehnisse überblickt, sie einordnet und ihrer Bedeutung gewahr wird. Oskar I webt seine Ehefrau als Gesprächspartnerin in die Erinnerung.

Er imitiert seine Ehefrau, sie dringt offensichtlich in das imaginäre Selbstgespräch ein. Sie sage immer »Für was machst du des Ganze überhaupt so? Des stresst dich«. Das Urteil lässt er nicht unbeantwortet. Er atmet tief ein und sagt »Ja, ich kann da nicht ruhig bleiben ne? Des=des is einfach (.) mein Großvater hat mich so geprägt, dass ich gegen solche Dinge immer aufstehe. (3)«. Das bedeutet, Oskar I lässt eine dritte Person retrospektiv sprechen, spricht das Gesagte in Abwesenheit an um sich selbst als seine Ehefrau anzusprechen um nahtlos eine Antwort zu geben, die sich zwar an die Ehefrau richtet, aber im jetzigen Moment zugleich dazu dient, insgesamt Stellung zu beziehen. Dadurch vergewissert er sich seiner Position und stellt sich in der Interviewsituation selbst dar: Oskar I befindet sich an einer Schnittstelle verschiedener Diskriminierungserfahrungen, er reagiert umso vorsichtiger, obgleich aus dem Bewusstsein, Antiziganismus und antimuslimischen Rassismus ausgesetzt zu sein, zugleich eine Sehnsucht nach Zugehörigkeit spricht. Seine Antwort richtet sich zwar auf den ersten Blick an die Ehefrau, gilt jedoch stellvertretend der allgemeinen Öffentlichkeit. Oskar I wiederholt jene Maxime, die handlungsleitend für seine Biografiekonstruktion wird. Mehrfach überlappt sich die Selbstanrede mit dem rhetorischen Dialog. Oskar I versetzt sich in die Lage seiner Mutter, um ihre Gefühle zu erörtern, »also meine Mutter hat immer noch son bisschen Angst (1) ähm aufgrund der Familiengeschichte«. Der im Interview wiedergegebene Dialog dient wohl dazu, das Verhältnis zur Mutter auszutarieren, sich in sie einzufühlen und zugleich eigene Standpunkte zu vertreten. Die Strategie kommt aber auch dann in Anwendung, wenn unmittelbare Erfahrungen mit Rassismus erinnert und verarbeitet werden. Oskar I gibt Unterhaltungen in Beruf und Nachbarschaft wieder, in denen seine muslimische Zugehörigkeit kommentiert wird: »Trinkscht n Bier mit?« (.) »Nee, ich trink kein Alkohol.« »Ja, warum net?« »Weil ich Muslim bin.« »Juuuuh? () Muslim, kannst ruhig Bier trinken, ich kenn genug Türke, die Bier trinken«, imitiert Oskar I die Unterhaltung nach. Er habe geantwortet »Ja, sei doch froh, dass ich keins trink, bleibt mehr für dich übrig«, und lacht ausgiebig.

»Ja, geh doch zurück in dein (1) – in dein Arabland«, spricht auch Ismail A einem Jungen auf dem Spielplatz nach. Er amüsiert sich über den Versuch des Gegenübers, ihn zu demütigen; dass er sein Herkunftsland nicht benennen kann, bringt ihn zum Lachen, »ich fand=s irgendwie absurd«. Ismail A kann die Auseinandersetzung aus der Kindergartenzeit nicht ernst nehmen, wundert sich aber über die lebendige Erinnerung. Die diagnostizierte Absurdität richtet er nun gegen sich selbst:

Wobei das aber auch irgendwie absurd is, dass ich mich so gut daran erinner und (.) so viele Streitigkeiten, an die kann ich mich wahrscheinlich nich erinnern, (1) ähm, (.) da vielleicht doch mehr hängengeblieben is als (1) mir bewusst is. (3).

Ismail A ist es unangenehm über rassistische Vorfälle zu sprechen, er übt sich in einer analytischen Distanz, wertet das Gegenüber ab und wähnt sich in intellekt-

tueller Überlegenheit, er bleibt kühl und will über den Erlebnissen stehen. Nach einer Sprengstoffüberprüfung am Flughafen habe er seinen Freund darauf angesprochen, der problemlos durch die Sicherheitskontrolle kam. »Ja, ich verstehe nicht warum (.) immer so lang bei mir«, habe er ihn gefragt. Er lacht, »so klar weiß man warum«, aber der Freund habe nicht geantwortet. »Von der Person kam dann (.) NICHTS«, empört sich Ismail A rückblickend. Sein Wunsch, ein Gespräch darüber zu führen, blieb aussichtslos, es erforderte Überwindung, darüber zu sprechen, sich verletzlich zu zeigen und auf Missstände aufmerksam zu machen. Dass sein Freund dem Thema keine Aufmerksamkeit schenkt, beschäftigt ihn. Ismail A reflektiert den Dialogversuch, »ich glaub, mir tut es ganz gut, dann irgendwie (.) diesen einen Satz (.) der dann irgendwie von Frust und so (.) und Verletzung geprägt ist irgendwie auszu- (.) auszusprechen«, doch darüber hinaus habe er kein Bedürfnis, »über diese (.) Sache zu sprechen«. Wie der Fall zeigt, dient der imaginäre Dialog mit dem Freund dazu, schlechte Erfahrung mitzuteilen, die zu einem Vertrauensverlust führten. Ismail A vermeidet fortan, über Rassismus mit anderen zu sprechen. Das Selbstgespräch ermutigt ihn in seiner Position, er erinnert sich um die Entscheidung zu reflektieren und das Verhältnis zu anderen auszuhandeln.

Insbesondere Situationen der Ohnmacht tauchen in performativen Selbstgesprächen regelmäßig auf. Erlebnisse werden reinszeniert, Antworten wiederholt oder in manchen Fällen auch alternative Reaktionen entwickelt, um entweder Frieden mit der Vergangenheit zu finden oder sich auf zukünftige Szenarien vorzubereiten, in denen das im sicheren Raum Gesagte tatsächlich Anwendung finden kann. »Ich kann dich nicht heiraten«, sagt Leila B im Gespräch und adressiert fiktiv ihren ersten, *weißen* deutschen Freund aus der Schulzeit. In Abwesenheit spricht sie ihn direkt an und ruft in Erinnerung, wie sie in Distanz zu ihm ging. Aus Angst, ihre Beziehung könnte nicht funktionieren, weil er ihre religiösen Werte nicht teilt und/oder im Wunsch, seine Liebe auf die Probe zu stellen, und/oder im Versuch, sich selbst daraufhin zu befragen, ob sie ihre Bindungsangst überwinden kann, markiert sie eine Grenze zwischen ihm und ihr, wodurch sie zugleich auf die gesellschaftliche Bedeutung und auf strukturelle Herausforderungen in intimen Beziehungen aufmerksam macht. Zwar spricht Leila B ihn direkt an, zugleich richtet sie das Gesagte auch auf sich selbst, sie stellt sich offenbar zur Probe, festigt ihre Meinung und legitimiert vergangene Entscheidungen, die sie womöglich bereut. »Nee, das kann nicht sein, das kann nicht funktionieren, das kann nicht klappen« (1)«, wiederholt Leila B das fehlende Vertrauen in die Beziehung, die sowohl nach religiöser Kompatibilität wie auch nach dem Umgang mit rassistischer Ablehnung fragt. Leila B berichtet von »krassen Liebeskummer«, noch bevor sich eine ernste Beziehung hätte entwickeln können, kam sie zum Ende. Leila B stellt ihre Reaktion heute in Frage und stellt sich selbst zur Rede: »Ja, hä? (.) Warum denn nicht? (1) Warum könnt ich denn nicht mit einem (1) Nich-Muslim (.) heiraten? Hä? Warum?« Zum ersten Mal habe sie begonnen, »zu hinterfragen und mir Fragen zu stelln (.)

warum nicht«. Leila B reflektiert religiöse Vorstellungen, genauso wie die Beziehungen zwischen Muslim:innen und Nicht-Muslim:innen, die unter dem Zeichen der Differenz problematisiert werden. Das Problem ist mit Gewissheit zugleich ein rassifiziertes; Leila B könnte Situationen fürchten, in denen Herkunft, Religion und Kultur zum Anlass genommen werden, sie auszugrenzen und alleine zu lassen. Einen Lehrsatz zu entwickeln, ihn einzuüben und auszusprechen bedeutet auch, ihn aus dem individuellen Fall zu lösen und zu einer allgemeingültigen Regel zu machen. Leila Bs Einwände und Gedanken, das wird mehrfach deutlich, richten sich deshalb nicht nur auf sie selbst, sondern auf gesellschaftliche Zusammenhänge, es sind Lehrsätze mit Anspruch auf Universalität, sodass private Veränderungen auch kollektive bedeuten (sollen). Schließlich geht es ihr um die Frage von Zugehörigkeit, Zusammenleben und Halt, sie formuliert Unsicherheiten und sucht nach alternativen Wahrheiten, die ihrer Lebenswirklichkeit als muslimische Frau mit Kopftuch in Deutschland gerecht werden, es sind keine individuellen sondern gesellschaftliche Problemlagen, die sie adressiert.

»Lollipos, mh, lecker Schweinefleisch«, »Ah ja, das ähm (.) N-Kinderwort darf ich ja sagen, oder?«, »Ja, (.) weißt doch schon was für ne (.) äh Terroristen (.) Religion das doch ist«, »Ja, wurdest du [zum Kopftuch] gezwungen, wer hat dich gezwungen?«, »Ja, (.) Kopftuch gehört gar nicht in die Schule«, »Ja, wenn der Islam sich ma zügeln würde«, »Ja, warum trägt man das überhaupt? Können Sie damit überhaupt arbeiten? [...] Ja, von der da lass ich mich jetzt nicht pflegen« — im Vergleich zu anderen Interviewpartner:innen listet Valentina E im Verlauf des Gespräch eine besonders hohe Vielzahl an rassistischen Vorfällen auf, die sie entweder selbst erfuhr oder deren Zeugin sie wurde. Sie beschreibt so ein Klima der Verdächtigungen und Demütigungen, die sie von der Schulzeit bis in Ausbildung und Berufsleben begleitet, an der sie leidet und mit Ängsten und Ohnmachtsgefühlen zu kämpfen hat. Valentina E will womöglich beweisen, dass Rassismus ein Problem darstellt und sie in ihrem Werdegang einschränkt. Es reicht nicht aus, antimuslimischen Rassismus abstrakt zu benennen. Mehrfach zitiert sie Aussagen anderer, insbesondere in Situationen, in denen sie Misserfolg und Einsamkeit verarbeitet, das Gesagte prägt sich in ihr Bewusstsein ein. Sie ruft ab, mit welchen Sätzen sie konfrontiert wurde, nicht aber, wie sie darauf antwortete. Valentina E schwieg, sie entschied sich in ihrer Kindheit und Jugend für Rückzug. Die diskursive Last, die sie wortwörtlich rekonstruiert, bekräftigt ihre Entscheidung, zu gehen, auch wenn die Erfahrungen sich andernorts wiederholen. Valentina E ist nicht zufrieden damit, wie sie reagiert. Sie erinnert sich an einen Vorfall: Ein älterer Herr habe sie auf der Arbeit gefragt, woher sie komme. Der spezifische Fall wird verallgemeinert, Valentina E antworte immer »meine Eltern kommen aus=m Kosovo, aber ich bin in Deutschland geboren«, nahtlos kommentiert sie ihre Reaktion: »also wirklich so @dass der richtig@ inter- internalisiert ist, (2) also schon so ›Ja, ich=ich bin eine (.) so der Premiumkinder, die noch hier @geboren sind.@«, lacht sie verschämt. Valentina E wollte sich vor

dem Urteil schützen, sie weiß sicherlich um die Bedeutung ihrer Antwort, in der sie mit dem Hinweis auf ihre Geburt in Deutschland ein Vorrecht definieren will, auf Kosten jener, die nicht in Deutschland geboren sind. In ihrem Umgang gibt es kein Anzeichen für eine subversive Gegenrede. Valentina E macht einen verinnerlichten Rassismus (Ahmed 2004a; Fanon 1985) für den Gehorsam verantwortlich. Sie fügt sich den Erwartungen, gleichzeitig setzt sie darauf, dass die Erklärung ihr eine Zugehörigkeit bietet. Der Umstand, in Deutschland geboren zu sein, soll Akzeptanz gewährleisten. Sie amüsiert sich über sich selbst, mehrfach kritisiert sie das eigene Verhalten mit einem Funken Ironie. Sie macht sich lustig über ihren eigenen Umgang, sich als »Premiumkind« zu verstehen, um ihre Qualität hervorzuheben. Sartre (2017, S. 60) führt die Selbstironie im Umgang mit Antisemitismus als ein Zeichen für eine Bewältigungsmethode an, der Betroffene komme besser mit der Situation klar, indem er loslässt »er ist ein anderer, ein reiner Zeuge«.

Indem Valentina E ihre eigene Geburt (»aber«) in Deutschland hervorhebt, grenzt sie sich von ihren Eltern ab, die aus dem Kosovo kamen. Nach den Eltern wurde sie nicht gefragt, sie hätte die Information für sich behalten können. Sie weiß wohl, dass Rückfragen nicht weit entfernt sind, sollte sie Deutschland als Herkunftsland bezeichnen. Also verbindet sie beide Antworten, wieder antizipiert sie die Gegenreaktion. Noch bevor nach dem Geburtsort der Eltern gefragt und ihre eigene Herkunft in Deutschland zur Disposition gestellt wird, legt sie die Biografie nach einer Abstammungslinie offen. Das erlaubt ihr, das eigentliche Argument (sie ist in Deutschland geboren, also von hier) zu bekräftigen, ohne dass die Diskussion weiter in die Länge gezogen wird, das ist jedenfalls die Hoffnung. Valentina E kritisiert ihre Antwort: »Da erwisch ich mich wirklich selbst bei, ja. (2)«. Damit zeigt sie auch, dass sie die Kritik anderer nicht benötigt, sie möchte weder verurteilt noch paternalistisch kommentiert werden. Sie ist sich dem Beigeschmack bewusst, sie erklärt den eigenen Umgang, auf Zurechtweisung ist sie nicht angewiesen. Just in diesem Moment wendet Valentina E einen Lehrsatz an, den sie zuvor als Ziel für einen alternativen Umgang definierte: »Ja ok, (.) auf gut Deutsch scheiß ma auf alle«, spricht sie sich selbst zu, sowohl in die Vergangenheit, wie auch in die Zukunft. Der Lehrsatz kann dazu dienen, Frieden mit der Vergangenheit zu schließen und zu akzeptieren, dass es Situationen gibt, in denen sie nicht zufriedenstellend reagierte, nun aber eine widerspenstige Richtschnur für die Zukunft definiert. »In seiner Unmittelbarkeit ist das Selbstbewußtsein einfaches Fürsichsein«, schreibt Fanon (1985, S. 154). Valentina E ist um einen sicheren Standpunkt bemüht, der sie handlungsfähig macht. Sie kommt einer moralischen Diskussion zuvor, indem sie das eigene Verhalten kritisch unter die Lupe nimmt und als problematisch wertet. Valentina E ist darum bemüht, die Routine der Flucht, der Genügsamkeit und des Ignorierens zu durchbrechen und eine neue Routine zu entwickeln. Sie definiert eine alternative Wahrheit, die im Lehrsatz zur Geltung kommt und einen Ausweg definiert.

Während die Mehrzahl der Interviewpartner:innen auf rassismuskritische, aktivistische und/oder widerständige Lehrsätze zurückgreifen, bemüht ausschließlich Ahmad D religiöse Narrative, mit denen er die christlich-säkulare Deutungshoheit konterkariert, die Subjektivierung islamisch ausgestaltet und eine »politische Spiritualität« (Lemke 1997) bemüht. Im Interview erklärt Ahmad D, er möchte etwas verändern, der Anfang liege bei einem selbst, »dass man erstmal diese Aufklärungsarbeit für sich macht«. D.h., er will zwar auf Islamfragen antworten, sich aber zuvor selbst verändern. Er nimmt sich dadurch selbst zum Gegenstand einer Transformation, um eine Befähigung zu entwickeln, im öffentlichen Diskurs bestehen und funktionieren zu können, dazu gehört nicht nur die medialen und politischen Regeln zu verstehen (wie), sondern auch das Thema zu beherrschen (was). Er paraphrasiert Rumi, dessen Weisheiten als Lehrsätze nun genutzt werden, um die eigene Position im Islamdiskurs zu bestimmen: »Man kann ja nicht die ganze Welt verändern aber Rumi hat ja sehr schön gesagt (.) als er (.) als er (.) sich das vergewissert hat, dass man (.) erst sich selbst verändert, das ist schon das, was einen weisen Mann ausmacht«. Später zitiert Ahmad D auch überlieferte Hadithe des Propheten: »Der wahre Mujaheddin, also der, der Dschihad macht, ist, wer gegen sein Ego sich anstrengt.« Ahmad D greift auf eine spirituelle Bedeutungsebene des Dschihad-Begriffes zurück. So auch Sardar (2008, S. 123) in seinen futuristischen Überlegungen zu »Rethinking Islam«, um »reclaim basic concepts of Islam and reframe them in a broader Kontext«, sodass Agency wieder erlangt und islamische Konzepte für den Umgang mit gegenwärtigen Realitäten zur Stärkung von Frieden und Gerechtigkeit ins Feld geführt werden können. Vergleichsweise stellte auch Ahmad D seinen Lehrer zur Rede, weshalb jene spirituelle Definition nicht in den Textbüchern stehe, wenn über Dschihad gesprochen wird. Eigene bzw. Community-Lehrsätze kann er so aus dem partikularen Diskursfeld ins universelle übertragen. Die Forderung ist, dass sich das eigene Wissen auch in etablierten Diskursen widerspiegelt, sodass eigene Lehrsätze zu einem gesellschaftlich geteiltem Wissen werden. »Wieso redet der Ethiklehrer nicht darüber?«, fragt Ahmad D empört. Er wiederholt einen weiteren religiösen Lehrsatz: »Das Paradies liegt unter den Füßen der Mütter.« Er bezieht den Satz auf ein solidarisches Prinzip, sich für muslimische Frauen in Deutschland einzusetzen, weil er ihre Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus als besonders schwer beschreibt. Deutlich wird, dass Ahmad D religiöse Lehrsätze strategisch mit säkularen bzw. kulturellen Zitationen anreichert. Er verweist auf einen anerkannten, breit rezipierten deutschen Dichter, der in Gesellschaft und Bildung zum kulturellen Fundament zählt: »Goethe sagte ja (.) sehr schön (.) in einem Vers, wo er=wo er sagt ähm »Närrisch, dass jeder in seinem Falle seine besondere Meinung preist. Wenn Islam gottergeben heißt, so leben und sterben wir alle im Islam.«. Auf diesen Satz greife Ahmad D regelmäßig zurück in Dialogformaten mit der Mehrheitsgesellschaft, er bezeichnet dies als »aufklärerische Arbeit«, um Vorurteile abzubauen. Er habe das Gefühl, seine Argumente werden auch deshalb nicht

angenommen, weil sie als Bestätigung seiner muslimischen Herkunft gesehen werde, er könne nicht selbstkritisch sein und verteidige seine eigene Religion. Aus diesem Grund greift Ahmad D möglicherweise strategisch auf Goethe zurück. Der Fall zeigt: Ahmad D wendet den Vers als einen Lehrsatz an, den er damit auf die gleiche Stufe mit anderen, bereits zitierten Versen aus Koran und Hadithen setzt, mit dem Unterschied, dass es sich um einen nicht-muslimischen, europäischen Deutschen handelt, sodass die Position als neutral und objektiv wahrgenommen werden kann, mit dem Ziel, den Islam in ein besseres Licht zu rücken und die eigene Repräsentationsmöglichkeit aufzubessern. Verse wie diese dienen als Legitimationsfolie, um Positionen zu verteidigen, zugleich vergewissern sie die Person des eigenen Standpunktes. Das Zitieren und Wiederholen von Versen stützt die eigene Welt- und Selbsterfahrung, sie affirmiert positive Selbstbilder und dient dazu, eine selbstbewusste Beziehung mit sich selbst einzugehen, indem sie als Werkzeuge dienen, mit denen rassifizierte Personen der Macht gegenüberzutreten. »Bringt euren Beweis«, zitiert Ahmad D aus dem Koran, mit dem er die durchaus existierende Kritikfähigkeit unter Muslim:innen theologisch untermauern möchte und religiöse Weisheiten und Überlieferungen auch im Umgang mit dem antimuslimischen Rassismus verteidigt.

Schweigen und/oder mehrsprachige Artikulationsstrategien

Amina K emigrierte als Kind mit ihrer Familie aus einem mehrheitlich *weißen*, französischsprachigen Land nach Deutschland, die deutsche Sprache fand sie seltsam. Die Eltern schickten sie auf eine französische Schule, die Schwester besuchte eine englische. Amina K hatte Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache (»meine deutsche Sprache war nicht so gut«). »Wir haben in der Kindheit und Jugend nur Englisch gesprochen zuhause«, erinnert sie sich zurück, doch mittlerweile kommuniziere die Familie größtenteils auf Arabisch, die Schwester habe auch Arabisch gelernt. »Ich misch die Spra:achen (.) Englisch, Arabisch, Deutsch«, die Eltern antworten auf Arabisch. Amina K hatte »enge tunesische Freundinnen«, und »einige @Franzosen natürlich@ waren dabei«, die Schule sei durchmischt gewesen. Dort sprach sie ausschließlich Französisch, sie bezeichnet die Gruppe als »Clique«. Amina K konsumierte ausschließlich französische Filme, Musik und Medien, »wir waren auch oft in Frankreich (.) Urlaub machen«. Die französische Sprache kann einerseits als eine Ressource, andererseits als ein alternativer Anker verstanden werden, durch den sich Amina K und ihre Familie an mehreren Standorten positionieren. Die Familie ist geprägt von der plötzlichen Auswanderung nach Deutschland, die Kinder haben das Gefühl, hier nur temporär zu sein. Die Sprache erlaubt ihnen, den deutschen Alltag aus einer dritten Perspektive zu betrachten, Deutschsein wird zu keinem zentralen Referenzpunkt, dadurch ist Amina K nicht geprägt durch deutsche Diskurse. Erst im Arbeitsleben ist sie mit 9/11 und Thilo Sarrazin konfrontiert, so-

bald sie den Entschluss fasst, in Deutschland zu bleiben, ihr Deutsch zu verbessern und hier beruflich Fuß zu fassen, obgleich sie bereits seit ihrer Kindheit hier lebt. Der Fall zeigt: Sprache erlaubt ihr, sich den Diskursen fernzuhalten, Sprache ermöglicht ihr, Eingang zu finden und die Diskursregeln zu verstehen. Gleichzeitig bewahrt sie sich das Französische und Arabische, sie funktionieren wie Instrumente, mit denen sie sich aus dem deutschsprachigen Alltag entziehen, in Nähe zu anderen Muslim:innen und Immigrant:innen gehen und Deutschland dezentrieren kann. Deutschland wird nicht zum zentralen Ausgangspunkt, um die eigene Existenz definieren zu müssen, auf eine solche Weise können sich rassifizierte Menschen dominanzkulturellen Ansprüchen und Erwartungen entsagen. Sie bedienen sich Sprachen, um eine andere Subjektivität zu entwickeln, die keinem homogenisierenden Nationsdiskurs unterliegen muss. Familienbiografien sind geprägt von Migration und Mobilität; Sprache und Bewegung führen nicht-weiße Personen in eine andere Technik der Selbstverortung — der Ort wird gewechselt, sodass sich neue Subjektivitäten herausbilden (Foucault 2016, S. 351) — durch den sie sich fortwährend in unterschiedlichen kulturellen, nationalen und sprachlichen Kontexten wahrnehmen und (um)definieren (können). »Ich hab auch Türkisch gelernt«, erwähnt Amina K. Kurz schnupperte sie im Studienfach Islamwissenschaft, sie lernte ein paar Jahre Türkisch und Hocharabisch, sie glaubte das Fach religiös unterrichten zu können, fand sich aber in einem politischen Studiengang wieder, der »zu negativ« gewesen sei, wenn es um Darstellungen des Islams geht. Sie wechselt in eine andere Ausbildungsrichtung und lernt ihre islamische und arabische Herkunft gegenüber anderen nicht zu thematisieren. Ihre Mutter wollte es »diskret« haben, »sie wollte auch nicht, dass wir sagen (1) dass wir arabisch sprechen oder dass wir aus [Land in Nordafrika] kommen«.

Die sprachlichen Bemühungen, Herkunft in Form einer »Schweigeübung« (Foucault 2016, S. 418) zu dethematisieren, um sich vor antimuslimischem Rassismus zu schützen, kristallisiert sich in mehreren Interviews als zentraler Topos heraus. Erfahrungen, als Nicht-Muslimin zu »passen«, macht auch Jasmina C. Der Umgang mit Sprache ist für die alltäglichen Navigationen wichtig. Jasmina C stellt fest, dass sie »nicht (.) so von den äußerlichen Merkmalen her als muslimisch lesbar« sei, nichtsdestotrotz werde sie mit Stereotypen konfrontiert, »vor allen Dingen wenn (.) Personen das nicht @checken@ (.) äh dass ich quasi äh dahingehend Bezüge hab«. Sie spricht von »biografischen Bezügen«, definiert sich jedoch nicht primär als Muslimin. Jasmina C teilt eine kulturelle Herkunft und fühlt sich in Diskursen über den Islam adressiert. Die Fluchtbiografie ihrer Eltern, die im Zusammenhang mit einem Genozid gegen Bosniak:innen steht, für die rassifizierende Markierungen zentral waren, unabhängig davon ob sich Betroffene als Muslim:innen verstanden und/oder religiös praktizierten, bildet dabei einen nicht unwesentlichen Aspekt. Sie weiß, dass auch sie zur Zielscheibe werden kann und/oder wird, sobald ihre

Abstammung oder Herkunft zum Thema wird. Für die Eltern war es wichtig, dass die Tochter ihre Herkunft verheimlicht:

Meine Schwester und ich, wenn wir auf Klassenfahrt warn, ähm und man davor immer äh so anmelden muss ob man Allergi:ien hat oder welchen Speiseplan man dann isst ähm wurde @uns immer gesagt wir sind vegetarisch@, damit wir nicht sagen ›Wir essen kein Schweinefleisch‹.

Das hätte ihr Muslimischsein vereindeutigt. Der Versuch, unsichtbar zu sein, reichte soweit, dass Jasmina Cs Eltern für ihre Kinder keine schulfreien Tage für muslimische Festtage beantragten, damit ihre religiöse Zugehörigkeit im Schulapparat weder registriert noch wahrgenommen wird. Doch Jasmina C führt die Strategie nicht weiter fort, sie möchte ihre Herkunft nicht verheimlichen, auch wenn sie oft zögere (»erstmal so gucke (.) wie sich bestimmte Gespräche entwickeln«). Sie bleibt wachsam und entscheidet situativ, welche Aspekte ihres Lebens, ihrer Familiengeschichte und Herkunft sie anderen gegenüber thematisiert, die Möglichkeit, als nicht-muslimisch zu »passen«, bewahrt sie sich im Alltag. Das verlangt ihren Sinn zu schärfen und sich in einem Zustand erhöhten Bewusstseins zu befinden. Jasmina C bezeichnet sich als »irgendwie muslimisch im weitesten Sinne«, sie sei nicht streng religiös praktizierend, ihr geht es um ein herkunftsbedingtes Muslimischsein, das einen großen Teil ihrer (Familien-)Biografie bestimmt. »Meine Schwester hatte blaue Augen, blonde Haare«, erklärt Jasmina C, die Verwundung unter *weißen* Deutschen war groß, dass sie beide muslimisch sind, sie für andere nicht so aussehen würden. Jasmina C lernt, dass das Aussprechen der Herkunft Gefahr bedeuten kann: Sie war ein Kind, als sie mit ihrer Mutter in einem Bus in Bosnien unterwegs war. Der Ort gehört zur *Republika Srpska*, als Teil Serbiens, sie fahren in ein nahegelegenes Dorf auf Familienbesuch. An der nächsten Haltestelle steigt eine Frau mit Kopftuch und in traditioneller Trauerkleidung ein, sie bittet den Busfahrer um ein Ticket bis zur Moschee. Ein anderer Passagier habe die Frau eindringlich angesehen (»Er hatte sie schon so angeguckt«) und gefragt: »Zu welcher Moschee wollen Sie denn? Es gibt keine Moschee mehr!« Daraufhin habe die Passagierin geantwortet: »Für euch gibts vielleicht keine Moschee mehr dort, aber für uns gibts dort immer noch ne Moschee. Und wir werden sie wieder aufbauen und dann wird sie wieder so sein, wie sie vor dem Krieg war.« Er antwortete zurück: »Dann baut ihr sie wieder auf und wir werden sie wieder zerstören.« Sie entgegnete, dass sie dann wieder aufgebaut werden würde. Dieser Schlagabtausch hat sich Jasmina C sehr eingeprägt, sie verspürte eine große Angst und merkte, dass ihre Mutter in Alarmbereitschaft stand. »Irgendwas passiert jetzt hier«, erinnert sich Jasmina C, »was äh (.) nicht äh gut ist«. Früh lernt Jasmina C Sprache als strategisches Mittel zu nutzen, um Zugehörigkeiten zu artikulieren und/oder Aspekte ihrer Identität in den Hintergrund zu rücken, um sich zu schützen. Oft wechselte die Mutter im Bosnischen

»die Register«, etwa am Telefon, wenn sie mit der bosnischen Familie spreche oder in Bosnien zu Besuch ist, sodass sie sich in manchen Situationen sprachlich deziert als Muslimin zu erkennen gibt, oder nicht. Manches habe Jasmina C übernommen, etwa in Bosnien »immer zum Abschied Allahimanet zu sagen«, was »Gott ist mit dir« bedeutet. Doch Jasmina C begann den Ausdruck in den Sommerferien auch gegenüber einem serbischen Nachbarn zu verwenden, zur Sorge der Eltern, die sie ermahnten, sie dürfe das nicht sagen. Bis heute ist Jasmina C »hyper aware«, wie sie die Bewältigungstechnik ständiger Wachsamkeit (Goffman 2018, S. 114) bezeichnet; auch in Deutschland, zu welchen Themen sie spreche und wie sie sich zu erkennen gebe, je nachdem wer sich im Raum befindet, ob auf WG-Partys oder in U-Bahnen, »wie grad so die Stimmung ist«. Jasmina C schärft die Sinne und prägt sich Dialoge und Situation langfristig »im größten Detail« ein. Das befähigt sie dazu, vergangene Erlebnisse nachzuzeichnen, das Geschehnis zu skizzieren, die Handlungen zu überblicken und ihre Emotionen in Erinnerung zu rufen. Bosnisch habe sie durch die Großmutter gelernt, die über mehrere Jahre mit der Familie in Deutschland lebte, bevor sie nach Bosnien zurückkehrte. »Ich hab also Bosnisch gelernt, ich hab's vor allen Dingen gelernt durch halt ihre Gebetsrituale.« Für Jasmina C hängt der Spracherwerb mit der religiösen Praxis der Großmutter zusammen, zugleich artikuliert sie durch das Bosnisch-Lernen ihre Nähe zur Familie und zum Herkunftsland.

Einen vergleichbar intimen Zugang zur Familiensprache zeichnet auch Oskar I nach und bettet Romanes in seine Erfahrungen von Diskriminierung und Selbstermächtigung ein. Seinen Großvater bezeichnet er als »wandelndes Lexikon«, er teile Familiengeschichten, die bis ins 18. Jahrhundert reichten. Die Erzählungen sind für Oskar I identitätsstiftend, weil sie Zugehörigkeiten bilden und ein emanzipatorisches Bewusstsein stärken in einer *weißen* Mehrheitsgesellschaft, die Sinti:nja und Rom:nja keine Geschichte zugesteht. Die orale Tradition, die an die nächste Generation weitergegeben wird, beschränkt sich nicht auf narrative Techniken, in denen die Community sich historisch und gesellschaftlich verortet und ihren Standpunkt vertritt. Auch Mehrsprachigkeit spielt hierbei eine zentrale Rolle. Oskar I ist stolz darauf, fließend Romanes zu sprechen, dies sei vor allem dem Großvater zu verdanken, dessen Sprachkenntnisse er rückblickend bewertet: »mein Großvater hat (.) zum Glück auch noch ähm sehr viel alte Worte ähm gekonnt, mein- der konnte auch mehrere Dialekte (.) ähm und hat mich auch (1) ähm auf Romanes immer erzogen«. Der Großvater habe »sehr viele alte Worte gekonnt«, betont Oskar I ausdrücklich, die Anzahl und auch die Originalität seines Vokabulars ist von großer Bedeutung, es fügt sich ein in die Sehnsucht nach einer weit zurück reichenden Identität, die nicht verloren gehen darf. Der Großvater habe auch mehrere Dialekte gesprochen, die Sprache wird regional ausgebreitet, das Romanes als ein Netz konzipiert, das verschiedene Menschen, Orte und Zeiten miteinander verbindet. Der Großvater habe ihn auf Romanes erzogen. Die Sprache ist zugleich ein widerständiges In-

strument. Es macht für Oskar I einen Unterschied nicht nur, ob Geschichten erzählt werden, sondern auch wie, in welcher Sprache und Form sie geteilt werden. Oskar I hebt seine eigene Sprachfähigkeit hervor: »ich kann auch die Sprache perfekt«, er beherrscht die Sprache und kann sie als Werkzeug nutzen. Auch er könne mehrere Dialekte, »zum Glück«. Er wiederholt all jene Aspekte, die er wenige Sätze zuvor auf den Großvater bezog. Auch er kann verschiedene Dialekte und »viele alte Wörter wie ähm (.) die zum Beispiel meine Cousins also nicht können«. Oskar I vergleicht sich mit anderen Familienmitgliedern, im Unterschied beherrsche er Romanes besser als sie, er kenne Vokabeln, die andere nicht kennen, das verdankt er dem Großvater. Dadurch hebt er auch hervor, wie wichtig es ist, diese Chancen handlungsorientiert zu nutzen.

Aber ich hab natürlich, auch, ich war en dankbares Kind für meinen Großvater im=im Endeffekt weil ich hab alles aufgesogen, was mir erzählt hat. Mein Cousin, ähm der genau auch bei ihm aufgewachsen ist sozusagen ne, der hat nie Interesse an sowas gehabt.

Für Oskar I ist die Begeisterung für die Geschichte und die Sprache des Großvaters ein wichtiger Referenzpunkt. Er leitet daraus, wie deutlich wird, eine Verantwortung gegenüber der nächsten Generation ab. »Deswegen ähm fand ich's gut, dass ich's hatte. Ich erziehe meine Kinder auch auf Romanes, die wachsen mit Romanes und Türkisch auf.« Wieder schlüpft Oskar I in die Fußstapfen des Großvaters, seine Rolle lebt in ihm weiter. Seine Kinder erziehe er auch auf Romanes, sie wachsen durch die Mutter auch mit Türkisch auf. Beide Sprachen bekommen in dieser Sequenz den gleichen Stellenwert, sie stehen für familiäre Bindung und Zugehörigkeit. Der Fall zeigt: Mit Romanes wird die Verbindung zur spezifischen Erfahrung der eigenen Community aufrechterhalten und die Geschichte weitergetragen. Das Türkische kann dagegen die Nähe zum Islam verdeutlichen. Oskar I ist die Nähe zur türkischen Familie sehr wichtig, die Sprache erfüllt eine bindende Funktion. »Also ähm meine Schwiegereltern sind für mich sozusagen wie meine zweiten Eltern«, erklärt Oskar I und reiht sich in eine türkische Genealogie ein, die für seine Identitätskonstruktion wesenhaft wird. Oskar I kommt zurück auf den Aspekt der Sprache, er hebt die Rolle auch familiär hervor, »für meine Schwiegermutter war's von Anfang an gut, ähm dass ich türkisch konnte, (.) weil sie kann kein Deutsch.« Oskar I hebt hervor, dass er bereits Türkisch sprach noch bevor er seine Frau kennenlernte, schließlich ist er als Kind und Jugendlicher in einer mehrsprachigen Nachbarschaft aufgewachsen. Dies zählt sich nun familiär aus, denn Oskar I kann eine intime Nähe zu den Schwiegereltern aufbauen. So wie er zum Großvater über die Sprache eine Beziehung aufbaut, kann er zu den Schwiegereltern, die er als seine zweiten Eltern bezeichnet, über das Türkische eine enge Verbindung aufbauen. Sprache wird zum Mittel, um soziale Beziehungen zu pflegen. Umso größer stellt

sich für den jungen Oskar I das Problem, dem Wunsch der Mutter bzw. der bisherigen Strategie, sich aus Schutz vor Verfolgung nicht als Sinto erkennbar zu machen, nachzukommen. Er habe versucht, »damals eben des nicht zu sagen in der Schule so«. Es sei auch deshalb schwierig gewesen, weil die Herkunft zu verschweigen für ihn gleichbedeutend war damit, im öffentlichen Raum auf Romanes zu schweigen, d.h. diese Sprache öffentlich nicht zu gebrauchen: »Dann sieht man zum Beispiel jemand, den man kennt und man spricht normal auf Romanes mit dem und dann äh spricht man Deutsch, weil ja ähm die Menschen nicht wissen sollen, dass man ähm (.) Sinto ist also ne?« Das hielt Oskar I auf lange Sicht nicht durch, er habe keine Lust mehr gehabt. Er wollte soziale Beziehungen zu anderen Sinti:zze und Rom:nja im öffentlichen Raum aufbauen und Romanes außerhalb der Familie sprechen. Oskar I erinnert sich an Begegnungen mit Freund:innen, mit denen er auf der Straße erst Romanes gesprochen habe, sobald jedoch andere Menschen zugegen waren, ins Deutsche gewechselt ist. Das Jonglieren zwischen den Sprachen bot einerseits die Möglichkeit, sich mit anderen in bestimmten Momenten verbinden zu können, auf eine geteilte Sprache zurückzugreifen und sich anzureden, die Freundschaft auf einem gemeinsamen Erfahrungswissen zu stützen und Gadje (nicht-Rom:nja) aus den engen sozialen Beziehungen, die sie eingingen, fern zu halten, sich nach außen zu schützen und nach innen die Bindung zu vertiefen. Andererseits kann das sprachliche Navigieren auch Druck und ggf. Schamgefühle auslösen. Oskar I habe es lange versucht, doch es fiel ihm schwer, durchzuhalten und enge Verbindungen auflösen zu müssen, wenn die Öffentlichkeit in den privaten Raum eindrang. Er will Romanes nicht mehr ins Private verdrängen, er scheint öffentlich existieren zu wollen. »Das äh fiel mir schwer und deswegen (.) hab ich das auch nicht lang=lang durchgehalten.« Oskar I will sich mit den anderen Jugendlichen Freundschaften pflegen, er zeichnet eine multiethnische und mehrsprachige Atmosphäre nach, »da waren ja viele Türken, Jenische, Italiener, Polen usw. das war alles hier alles bunt gemischt«, erinnert er sich an sein Viertel und die Grundschule. »Da ich mit vieln Türken aufgewachsen bin, ähm war es Sprachbarriere technisch nicht wirklich problematisch«, erklärt Oskar I über den islamischen Alltag, das Türkische ist auch für den religiösen Selbsterfindung eine wichtige Quelle, mit dem Hoca seiner Moscheegemeinde unterhielt er sich auf Türkisch. Oskar I führt seine Türkischkenntnisse auf das Aufwachsen mit »vieln Türken« zurück. So wie Romanes für eine Sprache in der Familie steht, ist Türkisch eine Sprache unter Gleichaltrigen, Heranwachsenden und Freund:innen. Oskar I ist es wichtig, seine Türkischkenntnisse darauf zurückzuführen; dadurch zeichnet er eine Communitynähe, die Sprache wird zu einem kollektiven Band, das ihn mit anderen verbindet. »Viele Roma hier in [Stadt] sind ähm aus Mazedonien und sprechen neben Romanes auch Türkisch (1) Äh und (.) da lernt man das automatisch ne?« Doch Oskar I geht es um mehr als eine Nähe zur türkischen Community aufzubauen. Auch das Türkische steht für eine Nähe zu seiner eigenen Community bzw. jener, die er als Teil seiner Familiengeschichte in den Fokus rückt.

Oskar I ist sichtlich darum bemüht, Aspekte seiner Biografie auf die Identität als Sinto zuzuschneiden, sodass er kulturelle, sprachliche und historische Dimensionen unter dem Zeichen einer Rückkehr zur vermeintlich ursprünglichen Identität zusammensetzt. Oskar I fühlt sich Rom:nja aus Mazedonien besonders nahe, mit ihnen teilt er neben Romanes auch den Glauben. Seine Kinder tragen auch türkische Vornamen mit islamischen Bedeutungen, er lernt Arabisch, um den Koran besser zu verstehen (»hab angefangen so mich für Arabisch auch zu interessieren und (.) schon angefangen damals en bisschen (.) ähm mich mit der arabischen Sprache zu beschäftigen«). Die Faszination für die arabische Sprache teilt er mit Ahmad D, der Wunsch, Arabisch zu beherrschen, geht über die religiöse Verwurzelung hinaus, das Arabische wird als Instrument für einen anderen Blick auf die Welt ins Feld geführt: Ahmad D bemängelt die deutsche Sprache (»die deutsche Sprache bietet nicht so viel Spielraum in Religion«), er bevorzugt »diese mystische, die religiöse Sprache«, die er im Arabischen verortet, um seinen Glauben in seiner Pluralität und Mehrdeutigkeit artikulieren zu können. Er kritisiert verkürzte Übersetzungen, in denen Bedeutungsebenen verloren gehen, die in einem Wort liegen. Ahmad D gibt das Beispiel »ghurfa« für die Wassermenge, die in zwei Handflächen passe sowie für Zimmer. Wasser stehe für Leben, das sei die Verbindung der zwei Dinge, die Lebendigkeit des Ortes.

Auch Nesrin F wechselt problemlos zwischen performativen Sprechstrategien wie folgendes Fallbeispiel zeigt: Sie erwähnt einen E-Mailverkehr mit einer Apothekerin, die ihre Bewerbung ablehnte. Obwohl sie normalerweise Konfrontationen meide, fragte Nesrin F nach dem Ablehnungsgrund, sie bemühte sich um eine nüchterne, förmliche und höfliche Nachricht. Sie ist sich der professionellen Sprachregister und sozialen Drehbücher offensichtlich bewusst, sie verwendet sie als Instrumente, um Zugang und Gehör zu finden (Habitus), sie ist auf einen bewussten Sprachgebrauch angewiesen (Mimikry), dadurch überbrückt sie hierarchische Differenzen, die nach Klasse und Herkunft sortieren. Darüber hinaus stellt sie ihre eigene berufliche Professionalität unter Beweis, der Bewerbungsprozess läuft potentiell auch im E-Mailverkehr fort, sodass Nesrin F die performativen Gesten beibehält und sich unter Beweis stellt, schließlich habe die Apothekerin etwas gegen Kopftücher im Servicebereich. Doch gegen das Urteil kommt Nesrin F nicht an, das Kopftuch sei schlicht nicht »ästhetisch«. Sprachkompetenzen können den vermeintlichen Makel insofern nicht korrigieren, Nesrin F wird aus rassistischen Gründen abgelehnt, die sich auf das Kopftuch beziehen und sie rassifizieren. »Wallah ich hab keine Ahnung was (.) mit dieser Frau (1) falsch is«, kommentiert sie den Vorfall. Nesrin F wechselt plötzlich zurück in vermeintlich migrantische Sprachgesten, ihre Aussprache verändert sich, sie verwendet Begriffe, darunter arabische und islamische (»inşallah«, »maşallah«), die sie im E-Mailverkehr bzw. in der Anrede mit *weißen* Menschen vermeidet. Andersherum sucht sie dadurch die Nähe zu mir, dem Interviewer, mit dem sie bestimmte Sprachen, religiöse und rassifizierte Erfahrungsräu-

me teilt. Sprache dient der Person als Mittel um sich in Situationen der Demütigung selbstbewusst zur Wehr zu setzen, und in kollektiven Zusammenkünften mit anderen Muslim:innen Gemeinschaftsgefühle zu stärken. Ich frage nach, ob sie Beratung in Anspruch nehmen möchte, um ggf. den Fall zur Anzeige zu bringen. Sie pausiert lange, sie erinnert sich an Unterhaltungen mit Freundinnen, die ihr ähnliches rieten, sie stottert. »Uğrasmak'da istemiyorum weißt du«, antwortet Nesrin F teilweise auf türkisch, sie wolle sich damit nicht unnötig beschäftigen. Auch später, als sie vom Moscheealltag berichtet, wechselt Nesrin F ins Türkische, sie spricht vom Islamunterricht am Wochenende, »hani ders olıyordı«. Sie berichtet vom Moscheealltag, dem mehrjährigen Unterricht und der Struktur dahinter, beendet den Bericht aber mit dem Satz »ich weiß nicht, wie ich das auf deutsch erklären soll«. Nesrin F bewegt sich in dieser Sphäre auf türkisch, die Sprache gehört zum Moscheealltag, genauso wie zu den Freundschaftsbeziehungen, die sich dort entwickeln. Bestimmte Erfahrungen artikuliert sie auf türkisch, andere auf deutsch, oft vermengen sich die Sprachen in einem Satz, sodass sie Erfahrungsebenen miteinander verbindet. Nesrin F hat eine Sprachkompetenz entwickelt, die sie bisher als Mangel wahrnimmt. Sie sorgt sich darum, wie *weiße* Menschen insbesondere im Berufskontext, ihre Deutschkenntnisse bewerten und sie deshalb stigmatisieren könnten. Ihre mehrsprachige Lebenswelt findet keine Resonanz, genauso wenig die hybriden Verflechtungen, mit denen sie Emotionen, Erfahrungen und Gedanken sprachlich verhandelt.

Dass Unsicherheiten wie diese in bestimmten Fällen zu emotionaler Distanzierung und sprachlicher Entfremdung führen können, wird im Gespräch mit Valentina E deutlich. Im Vergleich zu anderen Interviewpartner:innen verlor sie in ihrer Kindheit und Jugend das Interesse an ihrer Erstsprache. Sie beschäftigte sich lange Zeit kaum mit dem Albanischen: »ich hab – also ich war auch ziemlich abgeneigt von meiner Kultur.« Heute versteht sie die Sprache und die Volkslieder als »die schönen Dinge«, die sie nicht wertschätzen konnte, sie interessierte sich nicht dafür, »das war halt einfach nur (.) – ja, nerviges Rumgesinge sag ich ma«. Während es Oskar I wichtig ist, im Interview arabische und türkische Begriffe auszusprechen um seine Zugehörigkeit darzustellen, tauchen keine albanischen Sprachreferenzen im Gespräch mit Valentina E auf (womöglich auch deshalb, weil das Albanische keine geteilte Sprache mit dem Interviewer ist), dagegen greift sie regelmäßig auf englische Begriffe zurück. Wenn sie erwünschte oder mangelnde Vielfalt in Schule und Beruf thematisiert, spricht sie von »divers« in englischer Aussprache. Die Erfahrung in der Ausbildung bezeichnet sie als »Existential Crises«, sie war es nicht gewohnt, gelobt zu werden und realisiert umso vehementer den biografischen Einschnitt. Andere Begriffe wie »Blackout« oder »Bubble« verweisen dagegen auf einen alltäglichen Rückgriff auf die englische Sprache, nichtsdestotrotz erfüllt das Englische die Rolle einer dritten Sprache, die für Valentina E womöglich eine Distanzierung zur rassifizierten Erfahrung möglich macht, um weder Deutsch, noch Albanisch sprechen zu

müssen und sich stattdessen auf einem dritten Weg zu artikulieren. Im Deutsch-LK habe sie sehr schlechte Noten erhalten (»Fünfen«), im Spanischen und im Englisch-LK blickt sie auf bessere Leistungen zurück. Das Englische scheint für Valentina E ein sicherer Hafen zu sein, eine Sprache, der sie nichts schuldet, so wie im Spanischen. Deutsch sei »quasi« ihre Muttersprache, umso schmerzhafter trifft sie die schlechtere Benotung, sie verweist sie zurück auf den Platz einer Fremden. Im Interview greift sie dann auf das Englische zurück; wenn sie verstanden werden will, bleibt sie im Deutschen. Sie zeigt sich dadurch auch als gebildete Person, sie überträgt ihre Fähigkeit ins Deutsche, belässt im Sprachfluss aber die Ausdrücke im Englischen. Rassifizierte Menschen können sich in bestimmten Fällen mehrsprachig verorten, gezielt bestimmte Erfahrungen und Aspekte in einer alternativen, dritten Sprache ausdrücken, um emotionale Distanz zu jenen Sprachen zu bilden, die ihre Position als Rassifizierte in Deutschland herausbilden. Sprachlich gehen sie jeweils in Distanz und Nähe, reflektieren welche Begriffe in welcher Sprache artikuliert werden, bauen Distanz oder Intimität auf.

Leila B wählt dafür Musik als kulturelles Medium. Sie liebe türkischen Rock. Sie führt die Bedeutung eines beliebten Songs nicht weiter aus, der Liedtext scheint eine größere Bedeutung zu tragen. Im besagten Liedtext wird der Nacht, der Dunkelheit und der Einsamkeit der Kampf angesagt, der Protagonist ruft, dass er sich nicht mehr fürchte. »Ich liebe dieses Lied«, betont Leila B ohne weiter auf den Inhalt einzugehen. Der Fall legt die Hypothese nahe: Das türkische Lied nimmt die Funktion einer Soundbezogenen Selbsttechnik und stärkt sie, es prägt ihr Selbstbewusstsein und dient als Quelle, um Mut zu entwickeln, aber auch um kulturelle Zugehörigkeit zu signalisieren. »Ich hör sehr, sehr gerne so türkische Volkslieder, sehr gerne, ich ähm (1) – ich liebe (.) so Lieder mit Bağlama.« Leila B lernt das Instrument, es verbindet sie mit ihrer Mutter, die ebenfalls Bağlama spielt. Unerwartet verdichtet sich die Rolle der türkischsprachigen Musik für Leila Bs Umgang mit Rassismuserfahrungen auf offener Straße, mit verächtlichen Blicken und Kommentaren hinsichtlich ihres Kopftuches und den alltäglichen Angriffen, die sie bereits erfuhr, darunter Beschimpfungen, aber auch mit Müll beworfen zu werden. Leila B erwähnt in einem Nebensatz, wie sie im Alltag durch die Straßen lief, »ich weiß nich, aber im öffentlichen Raum war ich immer sehr (.) – ich hab Musik reingemacht und hab versucht einfach alles auszublenden«. In mehreren Sequenzen deutet sich an, dass Leila B eben jener Realität, die sie ausgiebig im Gespräch leugnete, zu entkommen versuchte. Sie antizipiert den Rassismus, verdrängt unangenehme Situationen und verschiebt die Aufmerksamkeit, indem sie auf ihre Gefühlswelten durch alternative Sprach- und Hörkulissen Einfluss nimmt. Sie greift auf die türkischsprachige Musik zurück. Das Fallbeispiel zeigt, wie die Technik der Mehrsprachigkeit und Lehrsätze miteinander verwoben werden: Der Song stellt einerseits auf sprachlicher, andererseits auf inhaltlicher Ebene eine widerständige Quelle dar. Leila B greift auf die künstlerische melancholische Atmosphäre zurück, knüpft an die musikalische

Protestkultur an und findet ein kulturelles Ventil, um Gefühle wie Schmerz, Verlust und Einsamkeit zu verarbeiten. Auf diese Musikkultur greift sie zurück, um in ihrem Alltag navigieren zu können und sich in einen anderen emotionalen Zustand zu versetzen. Die Kraft der Selbsttechnik, die auf die auditive Wahrnehmung einwirkt, liegt darin, dass sie jederzeit abrufbar ist, sie ist leicht transportierbar und kann jederzeit in Einsatz kommen.

Insgesamt greifen die Interviewpartner:innen auf eine Bandbreite an performativen Hör- und Sprechstrategien zurück, mit denen sie sich in bestimmten Fällen Situationen entziehen, in anderen Zugehörigkeit finden. Vielen ist es wichtig, sich mit anderen rassifizierten, muslimischen Gesprächspartner:innen sprachlich zu verbinden und sich durch einzelne Sprach-Fragmente im z.B. Türkischen und/oder Arabisch sprachlich erkennbar zu machen, dadurch auch eine Kompliz:innenschaft einzugehen, in der die geteilte Sprache ein Band zwischen den Personen erzeugt und ein Diskursfeld öffnet, indem sie auf geteilte Wissensbestände, kulturelle Codes und religiöse Begriffe zurückgreifen. Hybride Mehrsprachigkeit bildet das Fundament einer anderen Subjektivität, bindet Subjekte symbolisch aneinander, bildet affizierte Beziehungen aus und stellt an und für sich eine Ebene der Wehrhaftigkeit dar, die im Alltag unverstanden bleibt. Die Interviewpartner:innen navigieren zwischen dem Unverständnis in der *weißen* Mehrheitsgesellschaft und der gegenseitigen Anteilnahme auf sprachlicher Ebene, sie können in Distanz zum öffentlichen Diskurs gehen und nach innen sprachlich in Nähe zueinander gehen.

4.2.3 Muslimischer Futurismus: Subjekt und Zeit(erfahrung), zeitliche Verortungen und futuristische Selbsttechniken

Weit über die Bühnen der internationalen Kunst- und Kulturlandschaft lassen sich Prinzipien eines Muslimischen Futurismus² bereits in alltäglichen Selbst-

-
- 2 Vor wenigen Jahren initiierte *MIPSTERZ*, ein muslimisches Kunst- und Kulturkollektiv in den USA, das marginalisierte Stimmen in Musik, Film und bildender Kunst ins Zentrum rückt, eine fruchtbare Diskussion über den Begriff »Muslim Futurism«, die international von muslimischen Kunstschaffenden rezipiert und reflektiert wird. *MIPSTERZ* teilt eine lebendige Vision von Befreiung: »The chronic suffering of yesterday and the compounded acute traumas of each day are constant affronts to the Muslim spirit—restricting us from conceiving and building toward a utopia of our own. May the process of boldly asserting our existence disrupt the hegemonic powers of today and serve as a portal to another planet where our joy is championed, our spirits are revitalized, and our commitments to flourishing and justice are re-energized.« (AL HAMDU 2022) In Kooperation mit verschiedenen Universitäten, darunter Colorado College, Duke University, University of Miami, Columbia University, und das Center for Afrofuturist Studies, richtete *MIPSTERZ* eine virtuelle Konferenz im Januar 2022 ein unter dem Titel »Muslim Futurism: Definitions, Explorations, and Future Directions«, mit dem Ziel ästhetische und sozialpolitische Grundlagen zu definieren, die Potentiale und Intersektionen muslimischer Zukünfte zu erforschen und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu

und Kollektivbeziehungen unter Muslim:innen identifizieren. Unter futuristischen Methoden, wie sie in Studien zu *Futures Thinking* untersucht werden, versammeln sich Strategien, die Transformationsprozesse beleuchten und erwünschte Zukünfte generieren.

At a deeper level, futures thinking can create capacity. It is not so much predicting correctly or getting the right strategy, that is, using the right tools, but about enhancing our confidence to create futures that we desire. Futures methods thus decolonize the world we think we may want – they challenge our basic concepts. They deconstruct. Enhancing capacity empowers individuals (Inayatullah 2008, S. 6).

Zu den sechs Pfeilern der *Futures Studies* zählt Inayatullah »mapping, anticipation, timing, deepening, creating alternatives and transforming« (ebd., S. 7). Für Muslim:innen bilden futuristische Methoden im Umgang mit antimuslimischem Rassismus wirksame Möglichkeiten, um Erlebnisse zu reflektieren, sie einzuordnen, zu kartografieren und alternative Szenarien zu schreiben, sodass sie in Selbsttechniken historische, fiktionale und futuristische Dimensionen (Hassler-Forest 2022) miteinander verzahnen. Dies berührt u.a. das multidirektionale und verwobene Erinnern (Attia/Rothberg 2018), wie Muslim:innen Erfahrungen (re-)konstruieren, sich selbst vergegenwärtigen, Entwicklungen antizipieren und/oder alternative Zukunftsentwürfe zeichnen. Interviewpartner:innen greifen auf verschiedene Gedächtnisse und Archive (Utlü 2011) zurück, sie üben »Rache an der Geschichte«

machen. Inspiriert vom Afrofuturismus fokussiert MIPSTERZ auf fünf Dimensionen: »imagination, identity, community, resistance, and liberation«. Auffallend ist, wie antimuslimischer Rassismus ausdrücklich im Zusammenhang mit anderen Diskriminierungsformen, darunter anti-Schwarzen Rassismus, Antisemitismus, Sexismus und Queerfeindlichkeit gesetzt und Ansprüche nach Community-übergreifender Solidarität gestellt werden. Explizit positionieren sie sich in Anlehnung zum Afrofuturismus, eine von Schwarzen Schriftsteller:innen, Film- und Musikschaaffenden getragene kulturelle Bewegung im 20. und 21. Jahrhundert, die die Erfahrungen von Schwarzen Menschen künstlerisch zentriert. Afrofuturismus bietet eine philosophisch-theoretische Linse, die fiktionale und historische Elemente amalgamiert und Fragen nach Zukünften stellt, die unmittelbar mit Fragen um race verbunden sind (Hassler-Forest 2022, S. 11). Wie Afrofuturismus, der als narrative Praxis die zeitliche und räumliche Dislokation Schwarzer Erfahrung literarisch und ästhetisch erforscht, sie zum Ausgangspunkt nimmt und umdenkt (Lavender III 2019), befragen auch Muslimische Futurismen Zukünfte nach Freiheit und Agency, obgleich sich Religion weit stärker und offensichtlicher in den Zusammenhang von race setzt und an die spezifische Situation im antimuslimischen Rassismus und der Rassifizierung von Religion anknüpft. Muslimische Kunst- und Kulturschaaffende zeichnen akustische, literarische und visuelle Wege, die das Verständnis von Muslimischsein revolutionieren und die Zukunft von und mit Muslim:innen umdenken. Siehe auch Sardar (1993), Inayatullah (2008), Laabich (2024) und Keskinkılıç (2024).

(Ören 1999, S. 6) und bemühen eine Technik, die Foucault als das »Gegenwärtig-Machen der Zukunft« (2016, S. 574) bezeichnet.

Die Interviewsituation ist ein Katalysator der Erinnerungen und ein Ort der zeitlichen Selbstvergewisserung und Reflexion. »By mapping time, we become clearer on where we have come from and where we are going.« (Inayatullah 2008, S. 7) Rassifizierte Menschen können die Vergangenheit auf positive und negative Erfahrungen befragen, Erlebnisse (re-)konstruieren und als relevant erdachte Aspekte unter gegenwärtigem Interesse zusammenfügen, die zugleich den Blick in die Zukunft richten. Inwiefern die Darstellungen wahrheitsgetreu sind, ist für die Analyse sekundär. Erinnerungen sind nicht objektiv, sie sind Ausdruck umkämpfter Sehnsüchte und Bedürfnisse, die Art und Weise, wie sie konstruiert werden, gibt Auskunft darüber, wie sich rassifizierte Menschen selbst betrachten, sich und die soziale Umgebung, politische Verhältnisse, in denen sie sich befinden, verstehen und einordnen und sich gegenüber anderen verorten. Das schmälert nicht die Bedeutungskraft der Geschichten, für die sich die Interviewpartner:innen entscheiden, wann sie den biografischen Anker setzen, wo sie beginnen und wo sie enden. Für (als) Muslim:innen (Markierte) stellt die Erinnerung an die erste (und letzte) Rassismuserfahrung eine wegweisende Richtschnur dar — die *Situation des Muslims* ist insofern »Leitfaden« (Sartre 2017, S. 58) —, an der sie die weitere biografische Entwicklung bemessen und beurteilen. Sich an das Geschehene zu erinnern, an jene Fälle, in denen antimuslimischer Rassismus (bewusst) erlebt wurde, bedeutet, sich der eigenen zeitlichen Werdung bewusst zu sein bzw. sich für eine Existenzmöglichkeit unter vielen zu entscheiden und andere zu vernachlässigen. Manche Interviewpartner:innen fühlen sich unter Druck, konkrete Ereignisse zu benennen und tun sich schwer, Situationen zu rekonstruieren. Sie verleugnen Erfahrungen oder verdrängen Erlebnisse. Anderen fällt es leicht, Orte, Personen und Sachverhalte zu benennen, unter denen sie ihre Erfahrung als Muslim:innen zum Ausdruck bringen wollen. In beiden Fällen ist die Beziehung zur Zeit(erfahrung) wesentlich, um den Umgang mit antimuslimischem Rassismus nachvollziehen und jene Techniken zu identifizieren, die den Subjektivierungsprozess unter dem Aspekt zeitpolitischer und futuristischer Überlegungen begreifbar machen. Die Interviewpartner:innen navigieren das Bewusstsein auf zeitlicher Ebene und gestalten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einer beweglichen Achse, sie navigieren Körper und Geist, nehmen Kontrolle über den Verlauf der Erzählung, die Darstellung der Charaktere und werden zu Regisseur:innen, die Drehbücher (um)schreiben und verschiedene Zeitachsen bedienen, um einen Überblick zu behalten und intervenieren zu können. »The preferred future can result from scenarios. It can also be created by a process of questioning« (Inayatullah 2008, S. 18). Über Vergangenes zu berichten, bedeutet nicht nur, wiederzugeben, was geschah, sondern Erlebnisse zu befragen und Anliegen zu formulieren, in welcher Weise heute und morgen gelebt werden soll. (Als) Muslim:innen (Markierte) schreiben

sich in die Geschichte ein und entwerfen alternative Zukunftsbilder. Mal werden Kontinuitäten gezogen, mal Brüche definiert; immer bewahren sich die Personen Deutungshoheit über die Zeit; entweder, indem sie sich bestimmten Episoden verweigern, sie umschreiben und/oder detailliert rekonstruieren. Sie bewegen sich auf zeitlicher Achse, wobei die Ebenen miteinander verwoben, statt voneinander isoliert (oder abgeschlossen) sind: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen so ineinander, sodass das Geschehene präsent gehalten sowie der momentane Blick retrospektiv und in die Zukunft gerichtet angewandt wird. Indem an konkrete Fälle erinnert wird, kann das Geschehen auf verschiedenen Zeitebenen seziert werden. Die Interviewpartner:innen beschleunigen, verlangsamen, stoppen und betrachten die Situation, um nach einer ausführlichen Reflexion die Geschichte weiter zu erzählen. Sie kontrollieren die Zeit, sie untergraben Zeitgrenzen und vergegenwärtigen sich inmitten der Vergangenheit, um im nächsten Moment Anforderungen an eine andere Zukunft zu stellen, die die Erinnerung an die Vergangenheit lebendig hält. Darin liegt die futuristische Schöpfungskraft einer zeitbezogenen Selbsttechnik: Sie wehrt sich gegen die zeitliche Trennung, macht auf Kontinuitäten aufmerksam und konzipiert Brüche oder zeichnet Verbindungslinien. Dreh- und Angelpunkt ist, die Zeit als eine imaginäre Kategorie zu nutzen, die nicht nur auf die Herausbildung des Subjekts einwirkt, sondern auch von rassifizierten Menschen herangezogen wird, um Einfluss auf sich selbst zu nehmen. Die Interviewpartner:innen verwirklichen Erinnerungen gegenwärtig, versetzen sich in die Vergangenheit und durchleben sie entweder hautnah, in dem sie affizierend reinszeniert oder in Distanz gehalten und befragt wird. Sie kartografieren Erinnerungen und stellen sich der Zeit, sie folgen dem Redefluss, stottern, pausieren, verweigern Erinnerungen oder führen detailgetreu aus, sie gehen in Nähe oder in Distanz zur Vergangenheit.

Zweitens manifestieren sich muslimisch-futuristisch inspirierte Selbsttechniken im Management der Zeit: (Als) Muslim:innen (Markierte) fordern sie ein und heraus, sie nutzen sie als Ressource, um sich zu verorten und herauszubilden, Veränderungen zu initiieren und alternative Wege zu zeichnen. Zeit einzuplanen, sich Zeit zu nehmen und/oder sich der Zeit zu stellen, bedeutet, für sich (und andere) zu existieren. Im Umgang mit antimuslimischem Rassismus ist der Blick auf die Zeit eine Konfrontation mit hegemonialen Diskursfiguren, die auf das Subjekt einwirken, es nachhaltig prägen und unter gouvernementaler Führung kontrollieren. Ausschlaggebend ist, wie sich das Subjekt verzeitlicht; das heißt, wann sich Muslim:innen als rassifiziert begreifen und sich den Erfahrungen stellen. Die Interviewpartner:innen bringen Zeit auf und/oder sehen sich nun in unmittelbarer Erwartung, ihre Zeit zu reflektieren, sie zu bewerten und zu befragen, Anliegen zu priorisieren und/oder zukünftig in einen anderen Umgang mit Zeit zu investieren, um sich zu erholen und sich um sich selbst (und andere) zu kümmern. Die Sorge um sich ist auch eine Sorge um die Zeit als umkämpfte Ressource, sodass der Umgang mit Ras-

sismuserfahrung nahtlos an Fragen des Zeitmanagements, der Alltagsgestaltung, der persönlichen, familiären und beruflichen Entwicklung anschließt. In anderen Worten: Wie wird auf die Zeit geblickt, wofür wird Zeit aufgebracht, welche Aufmerksamkeit wird der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegeben? Die Selbsttechnik wird in einer Zeit angewendet, in der Ruhe herrscht, abseits vom kapitalistischen Leistungsbetrieb. Dadurch treten die Personen in eine andere Reflexionsebene ein, widmen sich Gedankenübungen und Techniken wie das Zeichnen, das Musizieren, das Schreiben und Lesen oder Beten — Praktiken, die von den Interviewpartner:innen als Hobbys und/oder gewöhnliche Alltagshandlungen beschrieben werden, sich darüber hinaus im Zusammenhang mit ihren Erfahrungen zum antimuslimischen Rassismus manifestieren, auf den Umgang mit »rassismusbedingtem Stress« (Harrell 2000; Khoury 2022), Konflikt und Krisen einwirken und so den Subjektivierungsprozess beeinflussen. Sie beanspruchen Zeit und (Frei-)Raum, sie entscheiden sich für Psychotherapien, in denen neben familiären und persönlichen Krisen auch Rassismuserfahrungen reflektiert werden, und entwickeln Strategien (weiter), die andere Selbstverhältnisse möglich machen.

Daran schließen, drittens, futuristische Meditations- und Denkübungen an (Foucault 2016, S. 69f.). Die Interviewpartner:innen üben Kritik an der (De-)Thematisierung von antimuslimischem Rassismus und befragen die (Un-)Möglichkeit eines anderen Bewusstseins, das nicht die Rassifizierung zum Gegenstand der reaktionären Existenz nimmt. Sie navigieren zwischen Verdrängen und Zentrieren, zwischen Verweigern und Annehmen, Fokussieren und Verschieben, insgesamt sind sie darum bemüht, Auswege aus einem Thema zu finden, das Zeit, Energie und Ressourcen beansprucht, die in andere Projekte investiert werden können. Wie kann, in anderen Worten, eine Zukunft aussehen, in der nicht der antimuslimische Rassismus oder der Umgang mit ihm zur alltäglichen Richtschnur wird, sondern andere Aspekte ins Feld geführt werden, die ansonsten auf der Strecke bleiben. Verdrängungstechniken (Sartre 2017) laufen zwar Gefahr, das Problem zu relativieren, sie können aber auch produktiv Aufmerksamkeit verschieben und Transformationen anregen. Die Kehrseite beider Techniken (De-/Thematisierung) ist immer, dass Personen sich in der jeweiligen Wirklichkeit verlieren. Auch (als) Muslim:innen (Markierte), die den antimuslimischen Rassismus zum einzigen Referenzpunkt machen, ihn kritisieren und entlarven, ihm auflauern und analysieren, können dazu neigen, das Problem weit voraus zu antizipieren, noch bevor es eintritt und die Wahrnehmung auf das Thema zu verengen. Eine hyperfokussierte Rassismusperzeption entwickelt die Fähigkeit, das Problem zu entlarven, sie kann aber darauf hinauslaufen, die Wahrnehmung auf das Problem zu beschränken. Im Unterschied verschiebt eine kognitive Verdrängungspraxis die Aufmerksamkeit auf andere Dinge, für die Raum und Zeit in Anspruch genommen werden, sie kann aber auch dazu führen, dass Probleme bagatellisiert und dethematisiert werden. Die Interviewpartner:innen zeigen einen dritten Weg auf, in dem verschiedene Selbsttechniken

je nach Situation und Anliegen in Anwendung kommen, sie hybridisieren und handeln stets aus, ob, wann und wie reagiert wird bzw. welches Thema zum Zentrum der Aufmerksamkeit genommen wird. Sie entwickeln futuristische Übungen und entwerfen religiöse Routinen und Rituale, sie schöpfen teilweise aus einem religiösen Bewusstsein und formulieren Community-Anliegen, die sich an Konzepten von »Umma« und »Ijtihad« (Sardar 2002) orientieren, sodass die Relevanz religiöser Erfahrungen und islamischer Deutungen auch im Umgang mit antimuslimischen Rassismus und anderen gesellschaftlichen Krisen und Fragestellungen deutlich vor Augen tritt. Sie bemühen in Teilen islamisch inspirierte Selbsttechniken — »using our own sacred notions and concepts as tools for understanding and reshaping contemporary reality« (ebd., S. 123).

Sich an antimuslimischen Rassismus erinnern, sich in der Zeit bewegen: Sinnstiftende Erfahrungen und zeitliche Verortungen

»Er hat mich gesehn und er is stehn geblieben«, erinnert sich Leila B an eine Begegnung mit einem *weißen* Mann in einem Möbelgeschäft. Es sei erste Mal gewesen, dass sie antimuslimischen Rassismus erfuhr, »das war (.) noch relativ am Anfang, wo ich Kopftuch getragen habe«. Leila B fuhr die Rolltreppen hinunter, während ihr Vater noch im oberen Stockwerk stand. Sie habe Angst bekommen, »ich hab in seinem Blick einfach puren Hass (1) und pure Aggression gesehn«. Er habe so ausgesehen, »als ob er auf«, sie stottert und wiederholt, »auf mich zukommen will und mich«, sie pausiert, »so mir Gewalt antun will«. Leila B ist sichtlich bewegt, sie versetzt sich zurück in die Lage, es ist eine emotional aufgeladene Erinnerung. Sie blickt ins Leere, als würde sich der Fall just in diesem Moment wiederholen und sie das Ereignis noch einmal erleben. Zwar erinnert sich Leila B aus sicherer Distanz zurück, doch das Erlebnis ergreift sie, sie durchlebt die Situation kognitiv und emotional, sodass sie das Gesicht des Aggressors vor Augen führt (»er sah so aus«). Sie bemüht retrospektiv jene analytische Wachsamkeit, die inmitten der Situation aus dem Interesse des Selbstschutzes erwachsen ist. Sie reflektiert und seziert, sie pausiert das Geschehen und verlangsamt die Situation, um Handlungsmöglichkeiten zu durchdenken und mögliche Abfolgen vor Augen zu haben, was geschehen könnte, es geht um Prognosen. Leila B betont nacheinander die Begriffe »Mann«, »Blick« und »Hass«, sie verbindet so die Kategorien zu einem wirkmächtigen Bild, sodass (*weißer*) Mann-Sein, Angesehen-Werden und Gehasst-Werden in eins zusammenfallen und die gegenderte, praktische und affizierte Dimension der Bedrohung zum Ausdruck gebracht wird. Der Fall *Mann/Blick/Hass* ist ein eindrückliches Beispiel für Fanons (1985, S. 80) Überlegungen zur Epidermisierung im Zusammenhang mit dem kolonialen Blick, das Bild wird emotional und körperlich verinnerlicht. Leila Bs Angst nimmt narrativ zu, es kam zu einer körperlichen Reaktion: »Ich konnt mich auch gar nicht bewegen, ich hatte richtig Schiss«, erzählt Leila B um wenige Sätze

später das Gefühl weiter zu steigern, »also ich hatte krasse Angst«. Sie ruft den Fall nicht nur in Erinnerung, um die Situation jetzt zu deuten, vielmehr zeigt sie, wie sie bereits inmitten der Bedrohungslage in kürzester Zeit verschiedene Überlegungen unternimmt, um sich aus einer »Zone des Nicht-Seins« (ebd., S. 7) zu befreien: Leila B verlangsamt die Situation kognitiv, indem sie auf jedes Detail achtete, auf den Täter zurück blickte und jede kleinste Bewegung registrierte. *Mann-Blick-Hass* blieb stehen, sie beobachtete ihn weiter, sie sah ihn an, sie erfasste das Geschehen. Leila B kontrolliert die Zeitachse, sie bemüht sich darum, die Situation zu entschleunigen, während sie zur gleichen Zeit auf einer Rolltreppe auf den Täter zugeht und ihre Bewegung selbst nicht mehr kontrollieren kann. Der Blick des Täters zwingt das Opfer zu erhöhter Wachsamkeit, es tritt eine Dialektik der gegenseitigen Blicke zu Tage. Leila B will sich schützen, zugleich ist sie darum besorgt, ob ihr Vater die Situation miterleben wird, sie will jegliche Konfrontation vermeiden. Die Sorge um sich ist zugleich eine Sorge um die Reaktion Außenstehender, Leila B antizipiert Konflikte und prognostiziert Konsequenzen, die ihr das Leben als Muslimin erschweren könnten. Der Fall ist, wie die Analyse zeigt, für Leila B mit einem familiären Problem verbunden. Die Erinnerung an den rassistischen Vorfall knüpft an Erinnerungen an den Vater an, der zwar präsent, nicht aber bewusst Teil des Geschehens war, zu Leila Bs Erleichterung. Schließlich befürchtete sie, dass ihr Vater, der ohnehin gegen ihre sunnitisch-islamische Lebenspraxis ist, sie dazu gedrängt hätte, das Kopftuch abzulegen, sollte er Zeuge der Bedrohung gewesen sein (»wenn=er jetzt auch noch mitbekommt, dass mir Gefahr drohen könnte, weil ich ein Kopftuch, dann is vorbei dacht ich«). Es ist fragwürdig, ob es sich tatsächlich um Leila Bs erste Rassismuserfahrung handelt. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass die Erinnerung dazu dient, ein gegenwärtiges Anliegen zu formulieren bzw. eine Linse zu bedienen, unter der das Leben rückblickend (re-)konstruiert und ihm Sinn verliehen wird. Indem Leila B eine Situation erinnert, in der sie sich einerseits um ihre eigene Sicherheit sorgt, andererseits um die Reaktion ihres Vaters, kann sie die Themen Familie, Religion und antimuslimischer Rassismus miteinander in Verbindung bringen. Leila B sehnt sich nach familiärem Halt, nach Akzeptanz ihrer sunnitischen Lebensweise innerhalb der alevitischen Familie, sie sucht nach Nähe zum Vater und Verständnis für ihr Muslimischsein.

Wie Leila B und Valentina E entscheidet sich auch Bahareh G erst nach der Schule dazu, Hijab zu tragen. In all diesen Fällen wechseln die Interviewten Standort und Umfeld, um sich neu zu erfinden. »Das war für mich ein Neustart (.) Hijab zu tragen«, erklärt Bahareh G. Dadurch habe sie »einen krassen Perspektivwechsel erreicht«. Sie wurde öffentlich beleidigt, wurde reduziert auf das Kopftuch und musste Rechenschaft ablegen im Beruf. Bahareh G fühlt sich anders, sie realisiert das erste Mal, dass es Rassismus gibt. Mit dem Kopftuch wechselt sie die Register und Positionen. Sie entscheidet sich, es abzulegen, weil sie keine Kraft mehr hatte und es ihr psychisch nicht gut ging. Sie empfindet dies als Niederlage. Doch die

Erfahrung habe »viele ins Rollen gebracht«, Bahareh G beginnt sich intensiver mit Rassismus zu beschäftigen. Die Erfahrung ist sinnstiftend für den späteren biografischen Verlauf, sie sucht Netzwerke auf, sucht Nähe zu anderen und lernt, ihre Gefühle zu verbalisieren. Erst dadurch lernt sie, zurück in die Vergangenheit zu blicken und zu realisieren (»seit der Kindergartenzeit«), was geschah. Die Vergangenheit wird ausgehend von der gegenwärtigen Wende neu betrachtet und umgeschrieben, idealisierte Erinnerungen werden mit gegenwärtigen Diskursen perspektiviert. Bahareh G setzt sich neu ins Verhältnis zu der Zeit und den Orten, die sie durchschritt, mit dem Bewusstsein, sich als Rassifizierte heute zu begreifen. Das rassifizierte Bewusstsein wird als Linse angewandt, um Identität, Geschichte, soziale Verhältnisse, Kindheit und Jugend neu zu bewerten und sie daraufhin zu befragen, welche Einschränkungen das Subjekt erfuhr, welche Wege versperrt und welche Träume nicht verwirklicht wurden. Ausgehend davon formulieren die Personen eine alternative Zukunft. Bahareh G bezeichnet ihre Erfahrungen als »Prüfung«, »Bereicherung« und »Segen«, um etwas zu verändern. In den gewählten Begriffen klingen Konzepte der Selbstoptimierung und Spiritualität an, die Person knüpft an Diskurse der Transformation, der Inwertsetzung und Sinnstiftung an, die in sozialen, ökonomischen und religiösen Zusammenhängen Bedeutungen schaffen (siehe auch Kapitel 4.2 zum Verhältnis von Macht- und Selbsttechniken).

Mit dem gezielten Erinnern von Rassismuserfahrungen entwickeln rassifizierte Menschen narrative Schablonen, unter denen sie ausgehend von spezifischen Erfahrungen ihre Biografie befragen, bewerten und ausgestalten. Rassismuserfahrungen können demnach im erinnerungspolitischen Sinn identitätsstiftend sein, weil sie eine Aufgabe formulieren und nach Umgangsformen fragen, die Einfluss auf weitere Lebensbereiche nehmen. Das bedeutet, dass die biografische Erinnerung so ausgerichtet ist, dass der aktuelle Lebensweg normativ und argumentativ gestützt wird, indem die eigene Vergangenheit zur Beweisführung herangezogen wird, als Befähigung und Expertise. Die Praxis des Erinnerns ist eine Selbsttechnik, in der das Vergangene aus aktuellen politischen Gesichtspunkten beobachtet, bewertet und interpretiert wird. Ausgangspunkt der Einordnung ist nicht die damalige Position, sondern der Rückblick aus der Gegenwart, der unter bestimmten normativen Gesichtspunkten getroffen wird und die Vergangenheit in eine Linie zur Gegenwart setzt. »Ich erinnere mich (.) daran, dass die Schule (.) n ziemlich (1) problematisch war«, beginnt Ayşe H sich zielgerichtet zu erinnern, sie tastet sich (wie zuvor auch Leila B) langsam an die Vergangenheit heran (»daran«), sie nimmt sie zum Gegenstand, sich selbst anders zu betrachten, sie kann pausieren und heranzoomen, fortsetzen und beobachten, anhalten und intervenieren, und die Zeit nach eigenen Bedürfnissen kontrollieren. Die vergangene Welt wird verdinglicht, sodass es einfacher ist, sie zu erfassen, zu beschreiben und zu verändern. In der Grundschule (Vergangenheit) war Ayşe H Objekt in den Blicken anderer und den dominanzkulturellen Regeln der Bildungsautoritäten unterwor-

fen. Heute blickt sie aus der Gegenwart als Zukunft der Vergangenheit zurück. Das Navigieren in der Zeit und in den Räumen ist Voraussetzung dafür, um sich selbstbestimmt als biografisches Subjekt positionieren zu können und das eigene Leben in einer Rangfolge von Fällen zu konstruieren, die von Bedeutung für den Verlauf des Lebens sind. Im Akt des Sich-Erinnerns wird die Person Herr:in der eigenen Geschichte und verortet sich, sie blickt zurück, bewertet und korrigiert, rückt zurecht und verbessert, weist ab und verneint. Das Anliegen der biografischen Erzählung reicht über die Selbstdarstellung hinaus. Es geht auch darum, ein politisches Anliegen zu formulieren: Ayşe H nutzt die eigene Biografie als Schauplatz für gesellschaftspolitische Aushandlungen, sie abstrahiert von der eigenen Vergangenheit um neue Regeln zu formulieren. Sie wiederholt die erinnerungspolitische Geste, »ja so wie ich mich dran erinnere, war das häufig so, dass die ähm Kinder mit (.) Migrationshintergrund ähm (.) vor allen Dingen türkische Kinder (.) so sch- ähm Sonderschulempfehlungen bekommen haben, also es wurde schon richtig (.) geteilt«. Ayşe H macht die Beobachtung einer Regel (»schon richtig«), die kein Versehen, also keine Ausnahme darstellt. Es handelt sich um eine Struktur, die Kinder nach Herkunft einteile, sie ist selbst betroffen, »das war bei mir am Anfang auch so«. Ihre Mutter habe sich vergeblich beschwert, Ayşe H wiederholt die Klasse und erhält im zweiten Versuch eine Gymnasialempfehlung. Sie ist um Auswege bemüht; über negative Erlebnisse zu berichten, bedeutet für sie ein Ringen um Agency. Auf dem Gymnasium war sie »auf einmal irgendwie die einzige Muslimin und die einzige Türkin (1) u.und ähm (1) ja, das war nich so schön«. Sie zeigt sich überrascht über die Wendung, denn mit jedem Schritt auf der Bildungsleiter nach oben nimmt die Zahl an rassifizierten Menschen ab. Noch zuvor sei sie eine von vielen »türkischen Kindern« und »Kindern mit Migrationshintergrund« gewesen, nun war sie auf sich alleine gestellt. Je feiner die Trennungen im sozialen Aufstieg vollzogen werden, desto konsequenter wirkt die Trennung zum Kollektiv, mit dem Ayşe H ein Schicksal teilt. In einem solchen Klima verdichten sich Angriffe auf eine Person, so dass sich Beschimpfungen und zielgerichtete Demütigungen nicht auf verschiedene Personen verteilen (können). Ayşe H hatte zu erwarten, dass sie nun kollektiv Rede und Antwort zu stehen hat. Sie fühlte sich als Minderheit unter einer Mehrheit, sie wurde zur Repräsentantin, die Blicke konzentrierten sich auf sie. Es mangelte an Möglichkeiten der Solidarisierung oder einer Kompliz:innenschaft mit anderen Betroffenen, Ayşe H vereinsamte. Sie erinnert sich zurück und zeichnet eine Art Psychogramm, indem sie Erfahrungen von Schmerz und Vereinsamung teilt, um den Faden zur Gegenwart zu schnüren: Heute gehe sie zur Therapie, es gehe ihr nicht gut, sie beschreibt eine Abfolge an Demütigungen, die zu einem mangelnden Selbstwert führten. Ayşe H wurde von Lehrer:innen und Schüler:innen als dumm wahrgenommen. Ein Schüler habe das Buch »Deutschland schafft sich ab« von Thilo Sarrazin »extra gekauft und dann hat er=s auch mit in die Schule genommen, damit ich sehe, dass er es liest«. Er habe laut vorgelesen, »Türken seien genetisch

irgendwie weniger intelligent als Deutsche«. Es war kein Einzelfall, der Mitschüler habe es mehrfach wiederholt um zu beweisen, »dass ich irgendwie teilweise @genetisch unter ihm liege@ oder so«. Doch die Prophezeiung erfüllt sich nicht, der Mitschüler verließ die Schule, »weil er es schulisch nicht gepackt hat, also ich hab=s schulisch gepackt, aber er hats nicht gepackt«, ergänzt Ayşe H. Sie wiederholt den Misserfolg des Täters und betont den eigenen Erfolg und verwebt beide Geschichten. Der Wert des eigenen Erfolges im Schatten des Misserfolgs des anderen gewinnt an Bedeutung und wird dadurch stärker ins Licht gerückt. Sie wird als beiläufige Bemerkung eingewoben, obwohl sie ziemlich deutlich die Hauptidee bildet, die lautet: *ich habe es geschafft, ich bin nicht dümmer*. Der Fall zeigt: Für Ayşe H scheint es wichtig, den Fall zu erinnern, um sich ihrer selbst zu vergewissern und ein positives Selbstbild zu konstruieren. »Aber jetzt wo ich älter geworden bin«, beurteilt sie diese Entwicklungen ganz anders. Sie ist angehende Pädagogin, sie arbeitet mit Jugendlichen mit Migrationshintergrund, ihre Geschichte zu erzählen und ihre Erlebnisse zu erinnern bedeutet auch, eine alternative Zukunft für andere zu ermöglichen.

Weit schwieriger fällt es Jasmina C, sich an konkrete Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus zu erinnern. Sie räumt ein, dass sie sich im Vorfeld des Interviews bereits Gedanken darüber gemacht habe, welche Erfahrungen sie mit Diskriminierung gemacht hat; das fiel ihr schwer: »Ich glaub es gibt wirklich sehr sehr wenige Situationen wo ich das so sehr klar (.) ähm benennen könnte, dass ich jetzt (.) äh diskriminiert wurde [...] aufgrund meines Muslimischseins«. Jasmina C vermeidet es, von antimuslimischem Rassismus zu sprechen und rekurriert alternativ auf den breiten Diskriminierungsbegriff, da sie davon ausgeht, nicht als Muslimin erkannt, in Folge nicht rassifiziert zu werden, leugnet aber nicht, in jenen Situationen muslimisch gewesen zu sein. Die Selbstpositionierung (muslimisch) steht in Diskrepanz zur Fremdwahrnehmung (weiß und/oder osteuropäisch), sodass der hegemoniale Islamdiskurs, der Muslim:innen nach phänotypischen Zuschreibungen rassifiziert dazu führt, dass Jasmina C Herausforderungen sieht, sich öffentlich als Muslimin zu verstehen. Es scheint, als würde die vermeintlich fehlende Erfahrung von antimuslimischem Rassismus dazu führen, dass Jasmina C weniger Identifikationsangebote hat, sich als Muslimin aus einer negativen Erfahrung zu begreifen, wie sie für viele andere Rassismusbetroffene so prägend war — etwa für Amina K nach 9/11: »Achso«, unterbricht Amina K ihren Rückblick auf Studien-, Ausbildungs- und Berufserfahrungen, »was mich (1) sehr geprägt hat (2) wo ich halt (.) ähm gelernt habe oder gemerkt habe (.) als Muslimin ist es jetzt vorbei ist dann am 9. September [sic!]«. Sie führt die anschließende Rassismuserfahrung (»war ich Zielscheibe«) offenbar als weit prägendere Erfahrung ein, weshalb sie die Eingangsfrage nach prägenden Etappen im Leben aufgreift, um den Fokus nun auf das Muslimischsein in Deutschland nach 9/11 zu legen. Das Datum kehrt sie (versehentlich) um, was möglicherweise auf das medial wirksame Sprachbild 9/11 zurückzuführen ist, das sich

in das internationale Gedächtnis eingeprägt hat und in den deutschen Diskurs eindringt. Beide Diskursfelder wirken dadurch aufeinander, sodass Amina K sich in einer verflochtenen Situation befindet, wodurch ihr Leben in Deutschland in Zusammenhang mit einem terroristischen Akt in einem anderen Land in Verbindung gebracht wird und sie selbst analog zur »Zielscheibe« wird. Amina K fühlt sich wie eine Angriffsfläche, die den Kommentaren anderer ausgeliefert ist und den Zweck erfüllt, Objekt (passiv) für die Handlungen (aktiv) anderer zu sein. Das (Be-)Merken rassistischer Diskurse bezeichnet Amina K als Lernprozess, beide Ebenen bedingen sich gegenseitig. Sie ersetzt das Gemerkt-Haben zwar nicht mit dem Gelernt-Haben, will hingegen darauf aufmerksam machen, dass das Gelernt-Haben einen prägenderen Eindruck hinterlässt, als es beim Bemerkten der Fall ist. Während das Gemerkt-Haben einen Zustand feststellt, sodass ein Fall kognitiv erfasst wird, also just ins Auge fällt, läuft das Gelernt-Haben auf eine Transformation hinaus: Die Person wird sich der Bedeutung gewahr, dass es sich um einen langwierigen Prozess handelt, der über einen einzelnen Fall und eine momentane Situation hinaus läuft. Sie lernt, dass sie sich im öffentlichen Diskurs verändert hat, prägt sich die Diskursregeln ein und überblickt die Entwicklungen. Amina K lernt, »als Muslimin ist es jetzt vorbei«, sie markiert einen Startpunkt, der sie in eine neue Subjektivität einführt, sodass sich ihre Rolle verändert. Es kommt zu einem Bruch, der ein Vorher vom Nachher trennt, was zuvor möglich war, ist »jetzt« nicht mehr möglich. Der Satz »Es ist jetzt vorbei« markiert eine Wende, in der der Person Grenzen zum bisherigen Lebenspraktiken gesetzt werden. Amina K verzeitlicht ihre Subjektivität in einem transformativen Prozess, sodass sie auf zwei unterschiedliche Selbst- und Welterfahrungen blicken kann. Sich an antimuslimischen Rassismus zu erinnern bedeutet, sich an Diskurstransformationen zu erinnern, sich zeitlich zu verorten und Veränderungen nachzuspüren, die einen nachwirkenden Einfluss hinterlassen bzw. das Leben neu strukturieren. »Daran kann ich mich noch erinnern«, berichtet Amina K von einem Anruf ihres Vaters, der sie über den Terroranschlag informieren wollte. »Da hat er mir zu verstehen gegeben, dass (.) ähm (1) ja ab jetzt (.) ähm werden die Leute uns angreifen (2)«, Amina K pausiert und rekonstruiert sorgfältig das Gesagte. Der Vater will sie warnen und ihr die Bedeutung klar machen, er sorgt sich um sie und »uns«. Er ist es, der Amina K »zu verstehen« gibt, was sich »jetzt« verändern werde. Es ist somit ein kollektiver Lernprozess, bei dem Muslim:innen sich gegenseitig im Blick haben, sich in einer geteilten Situation wiederfinden und ein globales, rassifiziertes Bewusstsein entwickeln (können). Amina K bekräftigt die Sorge, »und ja so war das auch«. Sie zeichnet die Veränderungen nach, als Repräsentation einer Religion und Kultur wahrgenommen zu werden, die veraltet und bedrohlich sei. »Und dann kam das Buch von Sarrazin«, sie chronologisiert die Entwicklungen und markiert ein verdichtetes Diskursereignis in Deutschland, das die Situation verschärft hat. Den Titel des Buches habe sie vergessen, nicht aber den Namen des Autors, der (wie 9/11) zu einem Symbolbild wird und ein bedrohliches Klima

für Muslim:innen in Deutschland darstellt. Für Amina K sind diese Entwicklungen offensichtlich auch deshalb identitätsstiftend, weil sie sich mit anderen Muslim:innen in einer geteilten Erfahrung wiederfindet, mit Social Media hat sich dieses Gefühl verstärkt. Amina K stellt fest, dass auch andere ähnliche Erfahrungen machten, sie fühlt sich weniger allein. Die Erfahrung von antimuslimischem Rassismus führt nicht nur zu einer abstrakten Identifikation mit anderen Muslim:innen, sie wird, wie die Analyse zeigt, zu einem Vehikel, um sich mit anderen zu verbinden; den Fall zum Anlass zu nehmen, aufeinander zuzugehen, und die Bedingungen der Begegnung, der gemeinsamen Welterfahrung neu zu definieren (Sorge um »uns« und »Muslimischer Futurismus«). Der Fall ist ambivalent, Amina K fühlt sich unter Druck, sich zu distanzieren, sie sucht Anschluss an Gemeinden, »die vielleicht weniger strenger sind (.) oder ein bisschen offener sind«, und dem Klischeebild nicht entsprechen, um sich zu schützen, oder sich an andere nicht-muslimische Communitys zu orientieren, erfährt aber auch dort als Schwarz gelesene Muslimin (etwa unter »islamkritischen« Iraner:innen) vermehrt Ressentiments. Rückblickend geht Amina K hart mit sich selbst ins Gericht, »das war der falsche Weg«, sie bedauert den Glauben dadurch verloren zu haben: »Zum Islam habe ich nicht so ganz wieder gefunden«.

Im Vergleich verstärkt die Rassismuserfahrung Ahmad Ds Identifikation als Muslim, er sucht Halt in seiner religiösen Identität und Religion. Grenzkontrollen und Sicherheitsbefragungen definiert er als zentrale Orte von Rassismuserfahrung, »auch wenn sie sehr sehr klein ist oder (.) nicht so krass spürbar ist, aber die sammelt sich oder häuft sich an«. Wie zuvor Bahareh G gewinnt auch er der Situation als Außenstehender — er war der einzige Muslim in der Schule — etwas positives ab: Dadurch habe er sich dazu gedrängt gefühlt, Recherche zu betreiben, sich mit dem Glauben näher auseinanderzusetzen »und das hat letztendlich dazu geführt, dass ich (.) dass ähm (.) es mich selber gefestigt hat im Glauben«. Es sei wichtig, »dass man selber auch den Dialog sucht (.) aber auch die Leute dazu einlädt«, damit richtet sich Ahmad D an die eigene Community. »Sprache der Medien, Sprache der Bücher, Sprache der (.) ähm des Lehrmaterials an den Schulen bestimmt unser Sein in der Gesellschaft«. Ahmad D leistet »Aufklärungsarbeit«, er fährt in ostdeutsche Dörfer und verteilt Flyer mit der Aufschrift »Muslime für Frieden, Freiheit und Loyalität«. »Ich fand das ne gute Initiative für mich selber (.) mal konträr zu Medien«, erklärt sich Ahmad D. Die Strategie scheint: Er knüpft mit dem symbolischen Dreiklang, der sicherlich nicht zufällig an demokratische Grundprinzipien, wie sie in französischen, deutschen und anderen europäischen Diskursen bemüht werden, an und ersetzt negative Islambilder durch positive.

Einen anderen Dialog wünscht sich rückblickend auch Nesrin F. Auf die Frage, was die erste Rassismuserfahrung war, erinnert sie sich an eine Mathematiklehrerin in der 7. Klasse, von der sie als Terroristin bezeichnet wurde, weil sie im Unterricht auffalle, frech sei und andere zu Ungehorsam anstifte. Wäre sie heute in einer ähn-

lichen Situation, würde sie sich ihre Beschwerdemacht zunutze machen, sich beim Schulleiter beschweren, sie zur Rede stellen und mit ihr »den Dialog führen«, damit sie das Wort nicht noch einmal benutzt. Trotzdem hat sie die jüngste Konfrontation (Absage aus rassistischen Gründen) mit einer Apothekerin im Bewerbungsverfahren nicht gesucht, es gibt also eine Diskrepanz zwischen der erwünschten Reaktion und den tatsächlichen Mustern, die sich in Situationen der Krise ausdrücken. »Hätt ich wie so (.) irgendwelche Anwälte in meiner Familie oder so dann würd ich«, sie unterbricht den Satz und lacht, »@keine Lust so (.) wirklich@«. Etwas hindert Nesrin F darin, alternative Handlungsweisen in der Gegenwart umzusetzen, die sie sich rückwirkend für die Vergangenheit wünscht. Es wirkt leichter, Möglichkeiten für vergangene Ereignisse auszuloten, die Distanz zum Fall ist größer, das Erlebnis liegt weiter zurück, die emotionale Belastung ggf. in weiter Ferne. Darin drückt sich die Diskrepanz zwischen kognitiver und emotionaler Reflexion aus, Nesrin F kann sich offenbar in die Vergangenheit zurückversetzen und Szenarien entwickeln, wie das Geschehen stattdessen verlaufen sein könnte, hat aber Schwierigkeiten darin, sie in die aktuelle Lage zu übertragen. Die Angst, sich nicht richtig auszudrücken, hindert die Person daran, Konfrontationen zu suchen. Sie befürchtet, zu stottern, oder dass ihr Deutsch »nicht (.) perfekt (.)« sei, oder sie erröte. »Ich will nicht dass die irgendwie denkt, ich kann mich nicht ausdrücken oder so.« Die Schulzeit ist für die Mehrzahl der Interviewpartner:innen Ort der einschlägigen Rassismuserfahrungen, sie erinnern detailliert und ausgiebig, wie der Umgang von Klassenkamerad:innen und Lehrer:innen zu einer politischen Selbsterkenntnis führte und sie sich in den Augen der Mehrheit als globales, gefährliches Kollektiv wiederfanden. Sie erinnern sich selbst als unvorbereitet und leiten aus den Versäumnissen eine Lektion für einen anderen Umgang heute ab.

Sich und den Dingen Zeit geben: Rituale, Hobbys und andere Techniken

»Ich versuch so (1) Bücher zu lesen oder die richtigen Filme zu gucken und so, aber irgendwie fällt mir das unheimlich schwer«, erklärt Nesrin F vom Versuch, sich zu verändern, um mehr Selbstwertgefühl zu entwickeln und Strategien zu erlernen, um mit rassistischen Situationen umzugehen; sich nicht klein zu machen, das sei ihr größtes Problem. Für Amina K bot die Natur einen wichtigen Rückzugsort, den sie mit Familie und Community verbindet, regelmäßig machten sie nach der Schule Ausflüge: »mein Vater ist jemand der gerne (.) rumfährt (1) Ausflüge macht und rumreist«, das hält sie positiv in Erinnerung, die familiäre Zeit im Freien bot ihr eine Quelle, um sich zu erholen und sich nicht mit den Blicken und Anrufungen anderer befassen zu müssen. Auch Valentina E sucht Halt in Freizeitaktivitäten, »ich hab jetzt (.) versucht mir Hobbys zu suchen«. Es ist ein Versuch, dem Arbeitsstress etwas entgegensetzen und sich zu erholen. Sie habe »alte Hobbys« ausgegraben, sie lacht, entweder weil ihr der persönliche Einblick in den Alltag unangenehm ist,

und/oder weil sie befürchtet, belächelt zu werden, sie zeichne und schreibe gerne. Es sind Übungen für die Valentina E bewusst Zeit einräumt. Diese befähigen rassifizierte Menschen dazu, aus dem gewohnten Alltag zu treten, eine Beziehung zu sich selbst aufzubauen, sich mit sich selbst zu befassen und Routinen zu entwickeln, die Stabilität garantieren. Es seien »alte Hobbys«, sie werden einer vergangenen Zeit zugeordnet: Valentina E bemüht das Bild einer Ausgrabung, um die verschütteten Aktivitäten in die Gegenwart zurückzuholen. Sie gehörten lange nicht mehr zu ihrem Alltag, der von den Anstrengungen, Veränderungen zu gestalten, überfrachtet war. Valentina E vernachlässigte Freizeitaktivitäten, sie war mit einem Neuanfang beschäftigt und dem Wunsch, der Familie den Rücken zu kehren, unabhängig zu sein, den bisherigen Wohnort zu verlassen und ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Der Ausgrabungsakt findet zu einer Zeit statt, in der Valentina E im neuen Berufsleben angekommen und einen strukturierten Arbeitsrhythmus hat. Sie fühlt sich bereit, Altes zurück zu holen, für das sie wieder Zeit einräumen möchte. Bisher trat das Bedürfnis zurück, weil es keinen geordneten Alltag gab, in dem jene Aktivitäten hätten Platz finden können. Die Person greift zurück auf Praktiken aus einer alten Zeit, entweder um sich mit der Vergangenheit zu versöhnen und sie zum Teil einer neuen Gegenwart zu machen und/oder um Techniken in Zeiten der Unsicherheit und Krise anzuwenden, die sich als zufriedenstellend erwiesen hatten. Mit Zeichen- und Schreibübungen können Anliegen visualisiert, geteilt und archiviert werden. Sie folgen ästhetischen genauso wie analytischen Interessen, beide Techniken bezeichnet Valentina E als Hobbys, sie werden nicht als politische Instrumente definiert, sondern als persönliche Angelegenheit ins Private verschoben. Bereits zuvor wurde deutlich, wie wichtig Freizeitaktivitäten und Hobbys für Subjektivitätspraktiken sind (Foucault 2016, S. 27). Anders als jene Selbsttechniken, die unmittelbar auf rassistische Diskriminierung reagieren und eine sofortige Veränderung der Situation anstreben, werden diese in Zeiten der Ruhe und Isolation angewandt. Valentina E zeichnet und schreibt nach der Arbeit, ihre erste eigene Wohnung ist ein Ort des Rückzuges, an dem eine sichere Auseinandersetzung mit sich selbst möglich ist, anders als es ihr zuvor in ihrer Großfamilie oder im Schulklassenzimmer der Fall war. Die Zeit nach der Arbeit verbringt sie damit, die Wohnung einzurichten und zu pflegen, den Ort schneidet sie auf eigene Bedürfnisse zu, entscheidet welche Erinnerungen platziert, was sichtbar gemacht, welche Zeichen, Formen und Farben den Raum bestimmen. Auch neue Hobbys will Valentina E für sich entdecken, »ich hab mir jetzt äh kurz ne Harfe geholt«. Wie viel Zeit sie für das Musikinstrument aufbringen möchte, ist unklar, auch, warum es ausgerechnet zu dieser Wahl kam. Wie andere Interviewpartner:innen vermeidet Valentina E persönliche Details aus dem privaten Alltag auszuführen, die mit dem Thema (antimuslimischer Rassismus) vermeintlich wenig zu tun haben. In Nebensätzen erwähnen (als) Muslim:innen (Markierte) für welche Dinge sie sich begeistern, wofür sie Zeit einplanen. Sie rekonstruieren Erfahrungen von Diskriminierung, Beleidigung und Ausschluss, unter ande-

rem weil sie mit Sicherheit davon ausgehen, dass das Anliegen des Interviews sich auf die Beweisführung struktureller Benachteiligung beschränkt und/oder weil sie es nicht gewohnt sind, Freizeitaktivitäten in einen solchen Zusammenhang zu setzen und sich mit der Frage zu beschäftigen, welche Zeit sie für sich selbst investieren. Auch Ayşe H erwähnt ihr musikalisches Interesse lange nicht im Gespräch, im Hintergrund steht ein Piano im Zimmer. »Ich seh hinten en Klavier, spielst du das?«, frage ich nach. »Äh, ja. (.) Aber nich @so gut@«, lacht Ayşe H. Das Thema kam unerwartet auf, sie reagiert verschämt und redet die Aktivität klein. »Also ich hab (.) mit 14 angefangen und dann mit 16 aufgehört und (.) seitdem (.) steht das da so«, sie lacht wieder. Ich hake nach und gebe dem Thema ausführlich Raum, frage nach, wie es zu der Entscheidung kam, Klavier zu spielen. Ayşe H erinnert sich an Freundinnen, die Klavier spielten »u:und ich wollt schon immer en Instrument spieln«. Sehr lange habe sie Altflöte und Normalflöte gespielt, »aber ich fand das nich genug«. Zum Geburtstag habe sie sich ein Klavier gewünscht und dazu Klavierstunden bekommen, wieder lacht sie verschämt. Ayşe H entschied sich bewusst für das Instrument, sie wurde aufmerksam darauf, wie andere Jugendliche ihre Zeit verbringen, sie vergleicht sich und entwickelt ein Interesse, das gleiche Instrument zu lernen. Dass sie bereits musikalische Erfahrungen mit anderen Instrumenten hat, vernachlässigte sie im Gespräch genauso wie die gezielten Bemühungen, Klavier zu lernen. Auch andere Aktivitäten finden nun Raum im Gespräch: »Ja, ich zeichne sehr viel, ich glaub, das sieht man da auch so«, Ayşe H zeigt auf Bilder an der Wand. »Das is äh (.) – das is von der Oberstufe und das is, als ich irgendwie neun oder so war«, erklärt sie. Ayşe H kommt in Redefluss, sie nähert sich dem Thema ausführlicher, sie zeichne sehr viel, sie schaue gerne Serien, treffe sich mit Freundinnen, kürzlich habe sie eine Kampfsportart begonnen. »Äh, das is so in ner Therapie en bisschen angekommen«, erklärt Ayşe H. Wie das musikalische Interesse kommt auch die Psychotherapie unerwartet im Gespräch auf; über das Hobby zu sprechen, befähigt Ayşe H dazu, auch diesem Thema in Folge Raum zu geben. Sie habe Selbstbewusstseinsprobleme gehabt, »ich lass mich ziemlich schnell einschüchtern«, mit der Kampfsportart wolle sie lernen, sich selbst zu verteidigen. Eine Therapie wollte sie bereits in der Schulzeit machen, ihre Familie war auf das Thema mentale Gesundheit nicht gut anzusprechen, »also ich hab sehr viel – also ich hab sehr viel (.) Anschiss bekommen und auch Angeschrei dafür«. Erst nachdem eine Tutorin aus der Schule die Mutter darauf anspricht, öffnet sich die Familie dem Fall, sie suchen nach einem Therapeuten. Ayşe H ging zum Psychiater, »er is ziemlich einfühlsam und (1) ich find auch kulturell sensibel«, erklärt sie. Später wechselte sie zu einer anderen Psychologin für eine tiefenpsychologisch fundierte Therapie, »bei der Therapie an sich is es sehr häufig vorgekommen, (.) dass ich über Rassismuserfahrung geredet hab«. Sie berichtet von der letzten Sitzung vergangene Woche, »da is das so halt äh hochgekommen, (1) ähm, mit Rassismus indirekt, also so (1) verinnerlichter Rassismus«. Ayşe H führt die eigene Ablehnung ihrer Nasenform und Armbehaarung auf Rassismus zurück,

dafür wurde sie gemobbt, sie habe den Rassismus verinnerlicht, er ist zu einem Teil ihrer selbst geworden. Fanon diagnostiziert in ähnlichen Zusammenhängen unter der Erfahrung mit dem Kolonialrassismus eine »affektive Überreiztheit, eine Sucht, sich klein zu fühlen« (Fanon 1985, S. 39). Das Problem überträgt sich in gouvernementale Machttechniken, sodass Muslim:innen insofern geführt werden, dass sie die Diskurse, die sie disziplinieren, verinnerlichen und sie sich selbst führen (Keskinçilic 2022). Ayşe H ist enttäuscht darüber, dass die Therapeutin sich nicht in ihre Lage hineinversetzen konnte, »also sie weiß nicht, wie=s is mit solchen (1) äußerlichen Merkmalen konfrontiert zu werden«. Es sei leicht zu sagen, man solle sich akzeptieren wie man ist, »aber es is schwer umzusetzen, wenn man dafür halt en ganzen Leben lang so fertig gemacht wird«, kritisiert Ayşe H. Aus der Verzweiflung, nicht weiter zu wissen, spricht das Bedürfnis nach einem anderen Umgang mit sich selbst. Rassifizierte Menschen sehnen sich in vielen Fällen nach einer Anleitung, um den verinnerlichten Rassismus zu überwinden, sie stoßen auf eine Empathiegrenze und wünschen sich Hilfe durch andere, die sich in einer ähnlichen Situation finden und konkrete Handlungsoptionen anbieten können. Die Therapie, die an eine »Seelenkorrespondenz« (Foucault 2016, S. 440) erinnert, hat Ayşe H vor wenigen Jahren begonnen, sie erhofft sich Veränderungen:

Also ich hab schon ziemlich viele Probleme, vor allen Dinge mit Angst und so, (.) also das is ne Angststörung und das behindert mich auch ziemlich (1) und ich hoffe, dass ich damit besser umgehn kann, also ohne Medikamente, (.) weil ich nimm schon zu viele meiner @Meinung nach@ (.) und ich hoffe, dass ich auch irgendwie en besseres Selbstbewusstsein bekomme (.) dadurch.

Ayşe H investiert Zeit in eine Therapie, die Überwindung gekostet hat. Sie möchte Angstzustände verarbeiten, dazu gehören auch Rassismuserfahrungen und die Effekte der jahrelangen Demütigungen, von denen sie aus der Schulzeit erzählt, verarbeiten zu können. Die Zeit, die andere mühselig dafür aufbringen, sie zu demütigen (»die ham mich irgendwie (.) en paar Monate lang Döner nur @genannt«, »es kam halt immer n- wieder (.) so Sticheleien wie (.) ›Ja, is Osama bin Laden dein Onkel?«), untergräbt die Interviewpartnerin mit der Zeit, sich um sich selbst zu kümmern, sich zu erholen, Raum für Schmerz zu geben und zu heilen. Die Frage, wie rassifizierte Menschen auf die Dauer, Wiederholung und Regelmäßigkeit von Rassismus antworten, ist eng verknüpft mit der Frage, wie und wann Zeit für Gegenwehr, Empowerment und Transformation aufgebracht werden kann. Ayşe H und Valentina E nehmen psychologische Hilfe in Anspruch, sie räumen Zeit ein für Freizeitaktivitäten, die das Selbstbewusstsein stärken sollen.

Für Bahareh G sind es die Sommerferien im Geburtsland der Eltern, die etwas heilsames haben: Die Sommerferien im Iran zu verbringen, Zeit mit der (Groß)-Familie (und Nachbarschaft) zu haben, gemeinsam zu lachen (»das warme Miteinan-

der«) und Tee zu trinken und die kulturelle Herkunft im Alltag zu leben, bezeichnet Bahareh G als »Futter für die Seele«. Sie nimmt die Archive, die sich ihr am Geburtsort der Eltern präsentieren, als Nahrungsmittel, die ihr in Deutschland verwehrt wurden (»weil ich das hier gar nicht so:o krass kenne«). Anders zu konsumieren, bedeutet für die Person, die Bausteine der Identität zu wechseln und sich insofern zu verändern, dass die Nahrung Einfluss auf Gemüt und Gestalt nimmt. Mehr als ein politisches Anliegen ist es eine spirituell fundierte Formulierung, Bahareh G sucht nach Ausklang und Stabilität, ein Zustand, von dem sie bei Rückkehr nach Deutschland mit Selbstbewusstsein profitiert. »Es hat sich irgendwie alles dort (.) auf irgendeine Art und Weise echter angefühlt (.) und authentisch«, romantisiert Bahareh G die Sommerferien im Iran, ist sich aber dessen bewusst, dass das Leben, sollte sie für immer dort sein, nicht einfach wäre (»weil du kaum Perspektiven hast«). Sie könne sich nicht vorstellen dort zu leben, es ist ein temporärer Aufenthalt, aus dem sie die notwendigen Nahrungsmittel sammelt, um sich für die Rückkehr nach Deutschland zu wappnen. »Ich muss aktiv mehr dafür tun, dass ich meine Wurzeln nicht vergesse«, erklärt Bahareh G später im Interview, wie sie durch den Alltag in Deutschland navigiert. Sie beschäftigt sich »aktiv mit der Geschichte Irans«, sie besuche iranische Restaurants, befrage ihre Mutter und Eltern über die Kindheit und das Großwerden im Iran, »damit ich mir ein Bild malen kann«.

Ein emanzipatorisches (Selbst-)Bild schöpfen rassifizierte Menschen aus alternativen Alltagshandlungen, die weit mehr als Zeit- und Ressourcenmanagement abverlangen, sondern Ausdruck kreativer Subjektivierungsprozesse sind, die politische, religiöse und kulturelle Archive miteinander verweben und neue Rituale entwickeln: »Es gibt immer @.@ also es gibt so sehr (.) diese Bilder von mir mit Kopftuch, wo ich so ne Gebetskette so also keine Ahnung was ich so gemacht hab da aber so hab ich quasi mit ihr immer äh (.) Bosnisch gelernt«, berichtet Jasmina C. Die Großmutter, selbst religiös praktizierend, verknüpfte das religiöse Ritual für das Kind mit dem Erlernen der bosnischen Sprache und fordert Jasmina C auf, Vokabeln über das Schieben der Kettenkugeln zu lernen. Sie transformierte das religiöse Ritual, sodass nicht Gottes Namen oder islamische Glaubenssätze, sondern bosnische Vokabeln wiederholt werden. Dadurch vermengt sie religiöse und kulturelle Techniken und pflegt gemeinsam mit ihrer Enkeltochter rituelle Handlungen, die für einen anderen Zweck funktionalisiert werden. Der Fall zeigt: Das Kopftuch-Tragen und die Gebetskette symbolisieren die kulturelle und sprachliche Verbindung zu Bosnien. Das Ritual stärkt das Selbstbewusstsein, es kann dazu dienen, kollektives Wissen weiter zu tragen, das familiäre Gedächtnis aufrecht zu erhalten und zu pflegen, als auch eine Technik anzuwenden, die Schamgefühle überwindet und eine diasporische Subjektivität ausgestaltet, in der ein bosnischer Lebensalltag reaktualisiert werden kann. »Diese Dinge sind bei mir sehr sehr sehr präsent geblieben«, wiederholt und bestärkt Jasmina C die Bedeutung der rituellen Technik für die Herausbildung ihrer Identität und Beziehung zu Bosnien.

Muslim:innen transformieren religiöse Rituale um, sie betten sie in ihren Lebensalltag an und verleihen ihnen eine sinnstiftende Bedeutung, die über die Glaubenspraxis hinausreicht. Sie nutzen religiöse Begriffe, Techniken und Erzählungen, um die Beziehung zu Familie, Freund:innen und Dritten zu bestimmen und eine Nähe zum kollektiven Gedächtnis und/oder dem Geburtsland der (Groß-)Eltern zu pflegen, um Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus zu konterkarieren, Krisen und Konflikte zu beantworten und/oder alternative Selbstbilder zu generieren, aus der sie Kraft schöpfen, um sozialpolitische Bedürfnisse zu artikulieren, einzufordern und zu befriedigen.

Andere Zukünfte entwerfen: Rassismus (de-)thematisieren, futuristische Übungen entwickeln, religiöse Routinen und Rituale

Oskar I kritisiert »dieses Denken über jemanden zu stehen«, er bemüht sich um Koalitionen zwischen verschiedenen Communitys. Er setzt sich gegen unterschiedliche Diskriminierungsformen ein, will Vorbild für andere sein und knüpft an Verfolgungsgeschichten an, er setzt sich für ein kollektives Gedächtnis ein, um aus Lehren aus der Vergangenheit zu lernen und gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken. »Und ist natürlich utopisch mei=mei=meine Vorstellung von einer Welt, in der jeder sich gleich ähm fühlt und=und jeder gleich ist«, unterbricht Oskar I seine Vision, »aber ähm ich versuchs«. Den Widerstand gegen Antiziganismus und antimuslimischen Rassismus nimmt Oskar I zum Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, mit dem Thema verbindet er die Zeitebenen miteinander, es ist der rote Faden, der den Umgang mit Zeit bestimmt. Im Unterschied sehnt sich Leila B nach weniger Auseinandersetzung mit dem Rassismus. Ihn zum Thema zu machen, könnte auch bedeuten, nichts anderes mehr zu sehen und sich alternativen Existenzmöglichkeiten zu berauben, eine andere Zukunft zu sehen, wenn Rassismen zum zentralen Gegenstand gemacht werden. Der Gedanke kann im Zusammenhang mit dem delphischen Gebot »Achte also in dir selbst darauf, was zu wissen dir von Nutzen ist« (Foucault 2016, S. 18) verstanden und auf seine Befähigung hin befragt werden. Beide Fallbeispiele stehen in einem Konflikt zueinander, weil sie die Frage aufwerfen, wie viel Zeit zukünftig für das Thema aufgebracht wird, auch wenn sie der Wunsch nach einer Gesellschaft ohne Rassismus verbindet. Leila B führt das am Beispiel der Sozialen Medien aus, es gäbe »irgendwie (1) zwei Welten«, jene digital, »die (.) sich aus dem konstruiert, (.) was du dort an Geschichten liest« und »aber auch natürlich (.) meine eigene soziale Wirklichkeit«. Sie verdoppelt das Persönliche (»meine eigene soziale Wirklichkeit«) und bekräftigt dadurch ihre individuelle Wahrnehmung, die der digitalen widerspricht. Sie ist sich der sozialen Herstellung der Realität bewusst, verschiedene Wirklichkeiten existieren nebeneinander, sie scheinen für Leila B miteinander zu konkurrieren, auch wenn sie sich überschneiden mögen. Leila B kritisiert

das Ausmaß kritischer Debatten im Netz und die Dynamiken in antirassistischen Diskursen, »diese Welt war für mich (.) super negativ, (1) voll – völlig hoffnungslos, @ hoffnungslos verloren«. Sie fühlt sich verloren in den Bildern und kann keine Kraft schöpfen daraus, wie Rassismus thematisiert wird, »also der Ton war einfach (1) wirklich alles @scheiße@, es gibt eigentlich nur Diskriminierung und Rassismus und Unrecht in dieser Welt«. Leila B rekonstruiert zwei soziale Welten, die in Opposition zueinander stünden, ihre eigene Erfahrung sieht sie nicht abgebildet im Netz, bzw. sie befürchtet, dass der digitale Diskurs dazu führt, dass sie den Alltag ausschließlich unter der vorgegebenen Linse betrachten kann. Während es »Geschichten« sind, die die digitale Welt konstruieren, stellt Leila B ihre soziale Wirklichkeit im Analogen auf empirische Wahrnehmungen zurück, auf Tatsachen und objektive Realitäten. Leila B geht es um die zielgerichtete Fokussierung, das politische Interesse und den Handlungsspielraum, mitzuentcheiden, wie sie fühlen möchte. Sie bewertet unterschiedliche Wirklichkeiten und verteidigt ihre eigene, »also einfach (.) die Welt, die ich jeden Tag (.) draußen erlebt habe und das war (1) eine andere«. Leila B setzt die »eigene soziale« Wirklichkeit mit der »Welt« gleich — wie »Welt« erfahren wird, bestimmt die soziale Wirklichkeit und andersherum. In anderen Worten ist sich Leila B bewusst darüber, dass der Subjektivierungsprozess unmittelbar auf Welterfahrungen aufbaut, sodass sie den Prozess beeinflusst, indem sie bewusst selektiert, welche Aspekte sie thematisieren, welche Bereiche sie abdecken und welche Räume sie betreten möchte. Leila B bedient eine Technik, nach der sie die soziale Wirklichkeit anderer, die ihr nicht gut tut, verlässt. Der Ansatz erinnert an heterotope Selbsttechniken, er zeigt Handlungsspielräume auf, wenn Situationen ausweglos erscheinen. Leila B konstruiert ihre eigene soziale Wirklichkeit und schöpft neue Kraft, indem sie das Problem für eine gewisse Zeit vergessen kann und/oder entscheidet, wann es auf welche Technik ankommt. Sie leugnet den Rassismus nicht, einzelne Erfahrungen führte sie detailliert aus, stattdessen stellt ihre Kritik die Frage nach dem Umgang mit Vergangenen, die Bedeutung für das Gegenwärtige und daran anschließend die Rolle für zukünftige Lebensentwürfe. Leila B nimmt den digitalen Diskurs als Mitlesende wahr, sie ist nicht Teil der Geschichtssproduktion im Netz, andere definieren den Diskurs, den sie als Außenstehende mitverfolgt. Sie stelle fest, dass der Umgang mit Sozialen Medien auch die Wahrnehmung ihrer analogen Welt prägt. Leila B definiert einen Konflikt und zugleich eine Handlungsoption: Rassifizierte Menschen können das Lesen verweigern, sich bestimmten Einflüssen entziehen und/oder andere Leseoptionen wahrnehmen. Leila B ist sich des Handlungsspielraums bewusst, sie betritt und verlässt Räume, sie liest mit oder nicht, um Kontrolle zu haben, wie sie ihre Welt wahrnimmt. Im digitalen Diskurs sieht sie keine Zukunft für sich, »es gibt eigentlich nur Diskriminierung und Rassismus und Unrecht in dieser Welt«. Leila B kritisiert, dass ein Übermaß an Auseinandersetzung dazu führen kann, dass keine alternativen Angebote existieren, wie die Welt wahrgenommen werden kann. Es käme zu kurz, Leila Bs Ein-

wand ausschließlich als Ausdruck einer Verdrängungsstrategie abzutun, auch wenn das Reaktionsmuster stark ausgeprägt ist (siehe ausführlich Einzelfallanalyse). Wie Leila B befragt auch Ismail A den antirassistischen Diskurs auf performative Selbstdarstellungen und den Druck, reagieren zu müssen. Ismail A beschäftigt die Frage, »warum ich mich mit den (.) Sachen so (.) ähm verbinde, warum ich mich mit bestimmten Sachen auseinandersetze«. Er habe das Gefühl »von außen wird viel an einen (.) herangetragen, beispielsweise das ähm (.) jetzt gerade (1) bestimmte Debatten über Rassismus und so weiter geführt werden«. Er konkretisiert das Problem und hinterfragt Beweggründe und Dynamiken, er würde sich gerne weniger mit dem Thema beschäftigen. Er kritisiert, »dass (.) das mittlerweile so populär teilweise is darüber zu reden, dass es irgendwie auch (.) en gewisses Standing hat (.) ähm darüber zu reden, dass es cool is darüber zu reden, dass junge Hipster in Berlin irgendwie alle über (.) Ismen reden und so weiter«. Ismail A stellt fest, dass das öffentliche Sprechen über antimuslimischen Rassismus, die eingeübten Skandalisierungen und kritischen Performanzen eine Bühne sicherstellen, unter der Sichtbarkeit und »en bestimmtes Standing in der Gesellschaft« erreicht werden kann. Er erkennt an, welchen Handlungsspielraum rassifizierte Menschen sich öffentlich entwickeln, zugleich befürchtet er, dass Identität, Alltag und Lebensweisen auf das Thema verengt werden und andere Auseinandersetzungen ein Ventil finden, sodass auch der Wunsch nach Aufmerksamkeit, Ruhm und Selbstdarstellungen eine Rolle spielen, aber auch das Leben nicht außerhalb der Linse betrachtet werden kann, sodass sich das Problem selbsterfüllender Prophezeiungen stellt (»racial paranoia« nach Ahmed 2004b).

»Anzeigen werd ich sie nicht«, resümiert Nesrin F den letzten rassistischen Vorfall. Auch sie sehnt sich nach einer Abkehr von der Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus: »Ich kann mich damit jetzt nicht (1) dann macht mich das noch trauriger«. Sie entscheidet sich, den Fall hinter sich zu lassen und sich nicht zu sehr ablenken zu lassen, sie bewirbt sich weiter für andere Stellen. »Ich kann mich nicht damit beschäftigen, ich muss die nächste Bewerbung abschicken.« Nesrin F entscheidet sich gegen eine Anzeige, auch wenn eine Freundin ihr dazu rät. Sie will nicht Zeit und Energie aufbringen, um den rassistischen Vorfall zu behandeln, stattdessen konzentriert sie sich auf ein anderes Ziel, sie sucht nach einer neuen Arbeitsstelle, ihr bisherige Arbeitsstelle ist zu weit weg von zuhause, sie möchte die Fahrzeiten reduzieren. Seit der achten Klasse wisse sie, dass sie in der Apotheke stehen möchte. »Das war schon immer mein Kindheitstraum«. Das sei ihr »Traumjob«, sie erkundigt sich über die Ausbildung, sie möchte diesen Weg gehen. Statt sich mit den negativen Emotionen (Trauer, Enttäuschung, Wut) aufgrund der Ablehnung zu beschäftigen, visualisiert sie im Gespräch ihren Kindheitswunsch, die Vorstellung, was es bedeutet in einer Apotheke zu arbeiten. Das Bild dient ihr als Schablone, um den Weg zu gehen: »in der Nähe irgendwo ich werd mit dem Fahrrad zu meiner Apotheke gehn und werd da arbeiten, ich werd mein weißen Kittel anziehen (1) und dort

Menschen beraten, alle werden sagen »Wow was eine Beratung« und sie trägt auch noch ein Kopftuch huh cool und so«.

Wie wichtig Berufsentwürfe für die Zukunftsvorstellungen von (als) Muslim:innen (Markierten) im Zusammenhang mit Selbstrepräsentation und Rassismuserfahrungen sind, wird im Fall Jasmina C deutlich. Sie berichtet, ihre Familienmitglieder seien »sehr sehr froh drum«, dass sie Erfolg in einem Bereich hat, der sich nicht um Diskriminierungserfahrungen dreht oder sie auf den Islam reduziert, weil das eine Erfahrung sei, die oft (auch in verschiedenen Ländern, in denen sie Flucht fanden) der Fall ist. Sich nicht mit (antimuslimischem) Rassismus zu beschäftigen und das Leben nicht auf Erfahrungen der Gewalt, Flucht und Ausgrenzung zu beschränken, wird als Befreiung empfunden, sodass andere Lebensentwürfe im Fokus stehen, die eigenständig gewählt werden. Jasmina C spricht davon, es sei ihr ein Anliegen, »Themenfelder zu diversifizieren«, zu denen sie und andere mit ähnlicher biografischer Erfahrung arbeiten. Das bedeutet, die Erfahrung von antimuslimischem Rassismus kann zu einer homogenisierenden Subjektivierung führen, die wenig Bandbreite bietet, in der sich Individuen entfalten können. Jasmina C diversifiziert ihren Lebensentwurf thematisch und beruflich, sodass sie eine Subjektivität konstruiert, die nicht auf die Erfahrung von Flucht und Rassismus reduziert ist.

Die Interviewpartner:innen befürchten, dass Rassismen einen zu großen Einfluss auf das alltägliche Bewusstsein haben (Gouvernementalität), sodass sie die Rassifizierung zum zentralen Ausgangspunkt der eigenen Existenz nehmen und sich alternativen Verwirklichungsmöglichkeiten berauben (könnten). Sie suchen nach Auswegen, die einerseits einer Thematisierung rassistischer Diskriminierung Raum geben, andererseits ihre Empfindungen nicht darauf beschränken. Sich dem Thema zu verweigern oder sich anderen Themen zu widmen, kann einen Handlungsraum öffnen, um andersherum widerständige Akzente in der biografischen Entwicklung zu legen, indem das Leben nach eigenen Interessen und Bedürfnissen ausgestaltet wird.

Ismail A wünscht sich für die Zukunft eine intensivere Auseinandersetzung mit der Rolle der Religion in seinem Leben, er bemüht strategisch eine Re-Religionisierung der Islamdebatte, die sich nicht am Problem der Rassifizierung ausrichtet. Er befragt zudem religiöse Gebote, »zum Teil hab ich noch sehr unbefriedigende Antworten für mich« und sucht nach Antworten für sein unmittelbares, gegenwärtiges Leben. Der Fall erinnert an Ziauddin Sardars (2002, S. 117) Plädoyer für einen »new *ijtihad*«, um die Kunst einer unabhängigen religiösen Auslegung und intellektuellen Bemühung um islamische Verständnisse in der breiten muslimischen Community für heutige Zustände wieder zu beleben, und dadurch westliche Repräsentationen und alte, historische Engführungen zu überwinden. Ismail A möchte verstehen, »was meine Religion (2) ausmacht, (.) dass ich glaub ich auch viel meine Religion (1) auch als so kulturelle Praxis sag ich mal«. Es geht ihm darum, das familiäre Erbe zu

würdigen, zu verstehen, »woher man gekommen«, und das religiöse Wissen an die nächste Generation weiterzugeben.

Auch Oskar I möchte Vorbild für seine Kinder sein und »die Religion den Kindern ähm (1) vorleben«. Muslimischsein konzipiert Oskar I als Prozess, nicht als Zustand; er selbst sei konvertiert und habe spätestens nach der Geburt seiner Kinder Glaubenspraktiken intensiver gepflegt, auch wenn er zuvor »nicht wirklich das Vorzeigeleben als Muslim gefühl- äh geführt« habe. Erstmals reichert Oskar I die muslimische Identität religiös an, wenn es darum geht zukünftige Lebensentwürfe zu entwickeln; zuvor beschränkte sich das Muslimischsein auf die Vorstellung einer vermeintlich authentischen Herkunftsgeschichte der Sinti:zze und Rom:nja im heutigen Pakistan, um seine (kulturelle) Nähe zu türkischsprachigen, muslimischen Rom:nja aus Mazedonien vertiefen und umfassendere Community-Bündnisse erarbeiten zu können. Nun erweitert er das Bild, es geht um ein Muslim-Werden, dazu gehörten bestimmte religiöse Rituale, »fünfmal am Tag zu beten, zu praktizieren und ähm alles, was=was dazu gehört«. Das Gebet zu verrichten definiert Oskar I als einen wesentlichen Punkt im Muslimischsein bzw. Muslimisch-Werden. Es ist ein Ritual, das sich mehrfach am Tag wiederholt, das wiederum steht für den Prozess, in dem sich Oskar I als Muslim versteht. Muslimischsein ist aus dieser Handlungsperspektive etwas, das performativ hergestellt werden muss. Implizit steckt dahinter auch eine Ablehnung einer Rassifizierung, die Muslim:innen nach Herkunft oder Aussehen produziert. Oskar I ist die religiöse Dimension wichtig, wonach Muslim ist, wer nach muslimischen Regeln lebt. Dadurch scheint auch er strategisch eine Re-Religionisierung des Islams in Anspruch zu nehmen und kann dadurch rassifizierende Diskursordnungen untergraben. Er kann so den Begriff Muslim:in mit anderen Bedeutungen (um)deuten, für ihn sind es positive Aspekte, die er lebt und vorleben will. Neben dem Gebet geht es auch um das Fasten im Monat Ramadan, den Oskar I gewissenhaft verfolge, genauso wie er die Hadsch machen wolle, auch das Glaubensbekenntnis sei wichtig. Das Bekenntnis zum Islam kann als eine religiöse Selbsttechnologie verstanden werden, durch die sich Rassifizierte als muslimisch positionieren und in eine öffentliche Gemeinschaft eintreten. Dadurch verorten sie sich historisch, kulturell und religiös im Zusammenhang mit anderen, teilen kollektive Wissensbestände und knüpfen an ein Erbe an, das von Bedeutung für moralische, gesellschaftspolitische und philosophische Fragen ist. Die Interviewpartner:innen konterkarieren damit die rassifizierende Logik in der Kollektivierung von Muslim:innen im hegemonialen Diskurs, indem sie sich unter emanzipatorischen Anliegen und im Rückgriff auf eine geteilte Geschichte zusammendenken mit anderen, ohne individuelle Ausprägungen und Unterschiede zu vernachlässigen. Sie pluralisieren Muslimischsein und fordern »narratives of Muslim singularity« heraus (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018, S. 8), indem sie auf ihre spezifischen Erfahrungen und Erwartungen verweisen, zudem kritische Haltungen gegenüber islamischen Communitys einnehmen, und zugleich Vorstellungen von Solidarität und Gemein-

schaft erarbeiten, die sich neoliberalen Wettkämpfen entziehen. Die Interviewpartner:innen greifen auf individuelle Selbsttechniken zurück, die zugleich soziale Verhältnisse ausgestalten, sodass sich Subjektivierungen in Beziehung zu anderen Personen konstituieren. Umso wichtiger war es auch Leila B, ihr Wissen über den Islam mit ihrem Abiturjahrgang am letzten Schultag zu teilen. Sie bat den Lehrer um Erlaubnis, vor die Klasse zu treten und einen Vortrag zu halten, sie verteilte deutsche Koranübersetzungen und nutzte die Aufmerksamkeit um zu zeigen, »dass ich mir gewisse Fragen gestellt habe, (1) äh, dass ich diese Fragen auch wichtig finde, also existenzielle Fragen, so (1) wer bin ich eigentlich, woher komme ich, so (.) wo gehör ich hin oder (.) wo (1) – wohin geht meine Reise, (1) und ähm (1) dass ich (.) dann praktisch (.) diesen Weg gefunden habe«. Während andere Interviewpartner:innen, darunter Ayşe H, sich nach einer Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus im Unterricht sehnen und teilweise selbst aufklären, unternimmt Leila B den Versuch, jene religiöse Aspekte ins Zentrum zu rücken, die ihr von besonderer Bedeutung sind. Eine Kritik am antimuslimischen Rassismus scheint für sie, wie für Ismail A und Oskar I, zu kurz zu kommen, wenn religiöse Themen vernachlässigt werden.

Für Valentina E wirken religiöse Routinen wie eine verlässliche Konstante im Alltag, aus der sie Erholung schöpft. Den Tag beginne sie um halb fünf, »als allererstes tatsächlich die rituelle Gebetswaschung @, Morgengebet, (.) dann mich frisch machen, dann zur Arbeit«. Riten strukturieren den Alltag und erlauben Muslim:innen, kurz aber regelmäßig inne zu halten, sich zu sammeln, in sich zu kehren, sich körperlich und spirituell zu reinigen und Nähe zu Gott zu pflegen. Selbsttechniken, die auf religiösen Werten und Überzeugungen beruhen, entweder aus Pflichtbewusstsein und/oder dem Wunsch nach spiritueller Erfüllung praktiziert werden, bilden Gewohnheiten heraus, die über die sakrale Sphäre hinaus das profane Leben prägen. Gewissenhaft startet Valentina E den Tag sehr früh mit dem Gebet, es stellt eine meditative Technik dar, die auf den Tag verteilt in Anwendung kommt. Nach Feierabend kehre sie zurück nach Hause, »ich glaub, dann wieder als erstes beten, damit man=s hinter sich hat«, sie möchte einer Pflicht nachkommen, die Ausdauer verlangt und die Person dazu anhält, das Ritual zu einem lebendigen Bestandteil zu machen, auch wenn es mühsam sein kann. Valentina E integriert das Gebet konsequent in ihren Rhythmus, sie listet die Handlung in der biografischen Erzählung neben banalen Alltagshandlungen auf, neben Kochen, Putzen, Hobbys, Müll entsorgen und Essen bestellen. Dadurch banalisiert die Interviewpartnerin einerseits die religiöse Praxis, andererseits wird deutlich, wie der islamische Bezug, den sie durchweg als wichtige Referenz in ihren biografischen Selbstverständnissen benennt, praktisch aufrechterhalten wird.

Die islamische Lebenspraxis bildet auch für Nesrin F eine stützende Alltagsstruktur, doch ist sie im Vergleich stärker Community-orientiert und an kollektive Einrichtungen gebunden, sodass sie in Gemeinschaft tritt und bestimmten Inter-

essen, sowohl religiöse, wie nicht-religiöse, nachgeht. Sie hat einen mehrjährigen Islamunterricht in einer Moscheegemeinde besucht, sie lernte Koransuren auswendig, nahm am Arabischunterricht teil und setzte sich mit religiösen Inhalten auseinander, die Religion ist ein wichtiger Bestandteil in ihrem Alltagsleben. Nicht ohne Grund ist es ihr wichtig, in der Apotheke mit Kopftuch gesehen zu werden, es geht weit über das Anliegen einer Repräsentation hinaus, das Kopftuch ist mehr als ein Symbol, Nesrin F möchte in ihrer menschlichen Komplexität erkannt werden. Dazu gehört die Leidenschaft für den Pharmazieberuf genauso wie die islamische Religionspraxis, die schönste Erinnerung aus der Moschee ist eine gemeinsame Fotografie. In den Bereichen Film und Fotografie bietet Nesrin F in der Moschee selbst Kurse für andere Jugendliche an. Andere Aktivitäten beinhalten das Verteilen von Spenden an Obdachlose. Nesrin F nimmt weiter Unterricht, sie möchte sich weiterbilden in religiösen Arbeitsfeldern. Nesrin F wünscht sich neue Inhalte im Umgang mit islamischen Themen in Moscheen, die sich nicht auf Fragen beschränken, warum und wie gefastet oder gebetet wird und was es mit dem Kopftuchgebot auf sich hat, sondern auch »Sachen wie die Finanzwelt im Islam«, sie sehnt sich nach »krassen« Themen, »die wir nicht in der Moschee beigebracht bekommen«, weil bisher die Expertisen unter Gemeindemitgliedern fehlen, um andere Bedürfnisse und Interessen einer neuen, jüngeren Generation abzudecken. Nesrin F erinnert sich an einen Vortrag, den sie kürzlich hörte, die Referentin war eine Muslimin, die Astronautin werden möchte, sie referierte über Astronomie im Islam. »WOW«, jubelt Nesrin F. »Genau solche Themen gefallen mir, weißt du?« Nesrin F knüpft mit ihrer eigenen Leidenschaft an, Film und Fotografie bezeichnet sie als ihr Leben, darauf möchte sie selbst aufbauen, um Aktivitäten in der Moschee zu organisieren.

Auch Amina K stellt große Anforderungen an das Moscheeleben, dadurch wirken religiöse Gemeindeorte auch wie Zukunftsorte, unter dem Zeichen einer Umma-Vorstellung, die mit Sardar (2002, S. 123) gesprochen eine »moral conception« darstellt, »of how Muslims should become a community in relation to each other, other communities and the natural world«. Statt für Muezzin-Rufe einzutreten, will Amina K innere Veränderungen anregen, damit sich alle Mitglieder entfalten können:

Es gibt andere Sachen worüber wir uns äh (1) äh (1) worüber (.) wir reden sollen (.) in der Community selbst, wie die Moscheen sind, wie die Strukturen sind, wie die Zugänge der- die Zugänglichkeit sind für Frauen oder für ähm äh (1) Menschen mit Behinderung, das eher wären halt meine Priorität.

Amina K sehnt sich nach einem »harmonischen Zusammenleben«. Sie betrauert, dass sie die Hoffnung in den Glauben verloren hat und keinen Zugang mehr findet, um Veränderungen innerhalb der Community anregen und mitgestalten zu können

(»ich weiß nicht wie ich zurückkomme«). Es fehle ihr an religiösem Wissen, sie vertraue aber auf den »Umschwung«.

Für Bahareh G bleibt der Glaube fundamental: »Viele Entscheidungen, die ich treffe, basieren auf meinem Glauben«. Sie bezeichnet den Glauben als »Orientierung« und »Antrieb«, er ist eine Quelle, aus der sie schöpft, sie möchte etwas »zurückgeben«, doch es ist nicht die Community, die sie als Adressat:innen versteht, sondern Gott. Bahareh G bemüht eine spirituelle Selbsttechnik, die eine Beziehung zum Schöpfer ausgestaltet. Dadurch können sich Muslim:innen vom Druck lösen, für andere zu existieren, indem sie für den Schöpfer existieren und nach Dessen Wohlgefallen streben. Anderen zu gefallen oder nach ihren Erwartungen zu leben, tritt in den Hintergrund für eine Lebenspraxis, die eine Erfüllung in einer religiösen Heilsbotschaft anstrebt. Gleichzeitig verknüpft die Person das religiöse Anliegen mit einer weltlichen Community-Orientierung, um zugleich eine kulturelle Identität zu leben. Bahareh G sucht iranische Restaurants auf, um »traditionell« zu essen. Die kulinarische Entscheidung trifft sie mit Blick auf den Wunsch, ihrer Herkunft näher zu sein. Sie bezeichnet dies als aktive Handlung, »um seine Wurzeln nicht zu vergessen«. Dazu gehöre, die Eltern »auszufragen« nach ihrer Kindheit und dem Geburtsland, »damit ich mir einfach (1) was vorstellen kann, damit ich einfach mir ein Bild im Kopf malen kann, was es bedeutet vielleicht dort groß zu werden«. Bahareh G fühlt sich verwurzelt in der iranischen Herkunft der Eltern, damit kann sie einerseits auf einen Migrationsdiskurs anknüpfen, der rassifizierte Menschen nach ihren »Wurzeln« befragt und Herkunft geografisiert und naturalisiert, kehrt aber die Bedeutung insofern um, dass sie einen positiven, differenzierten Umgang sucht, der ein anderes Bild zeichnet. Bahareh G möchte »ein Bild im Kopf malen«, es ist eine aktive Handlung, die auf Erzählungen und das kulturelle Gedächtnis zurückgreift, um Geschichte zu visualisieren und als Teil des eigenen Bewusstseins (»im Kopf«) zu verankern, das das Entfernte (Iran) und Vergangene im unmittelbaren Hier (Deutschland) und Jetzt betrachten kann. Dadurch vergegenwärtigt sie sich kultureller Archive, die im öffentlichen Raum fehlen. Wie die Analyse zeigt, nutzt Bahareh G den Körper und Geist als eigenen Erinnerungsraum, den sie durch nationale Kontexte navigiert und sich mit den Geschichten anderer Geografien subjektiviert.

Die Kunst, Zeitgrenzen aufzulösen, wird auch im Gespräch mit Jasmina C eindrücklich: »Irgendwer hat mir was gesagt ›Das ist halt nicht immer der richtige Zeitpunkt solche Fragen zu stellen‹«, erinnert sich Jasmina C zurück, als ihre Nachfragen zur Fluchtgeschichte der Familie nicht beantwortet wurden und sie auf große Lücken in den Erzählungen stieß. Sie respektiert die Bedürfnisse der Eltern (»man möchte die Person nicht von neuem triggern«), die Zeit benötigen, um sprechen zu können, sie ist sich der emotionalen Belastung und den Traumata bewusst. Sie wendet eine Schreibtechnik an und beginnt als Kind ihre Fragen und Themen der Familie gegenüber in ein Buch zu notieren, weil ihre Eltern sich nicht in der Lage

fanden, über die Flucht und die Geschehnisse zu sprechen. Erst mit den Jahren entwickelten sie die Kraft, über die bosniakische Genoziderfahrung zu sprechen und die Erlebnisse mit den eigenen Kindern zu teilen. Jasmina C akzeptiert, dass sie auf Antworten warten muss. Um nicht zu vergessen und sich ihrer Neugier zu vergewissern, notiert sie ihre Anliegen und archiviert jene Themen, die erst in der Zukunft (»meine Eltern sind jetzt auch in nem guten Alter, wo sie auch n bisschen mehr Zeit haben auch einfach Dinge so zu erzählen«) ihre Auseinandersetzung finden können. Dies sind Anzeichen für eine futuristisch inspirierte Technik, um Lücken aus der Vergangenheit in der Zukunft zu füllen, sodass sich rückwirkend das Bild der Geschehnisse vervollständigen kann. Im gegenwärtigen Bewusstsein wird die Vergangenheit pausiert, in ihrem unvollständigen Zustand akzeptiert, und in Geduld auf eine Neuformulierung gewartet, die in einer neuen Zukunft ihren Anfang findet. Zukunft und Vergangenheit bedingen sich, sie wirken aufeinander, indem sich rassifizierte Menschen aus den jeweiligen temporalen Zonen betrachten und Erzählungen neugestalten. Die Technik, Fragen zu notieren, verpflichtet zu einem offenen Prozess, bei dem Geschichtsschreibung nicht kanonisiert wird, sondern als Prozess konzipiert wird, für den verschiedene Bedingungen erfüllt sein müssen. Mehr als Geschichte zu schreiben, ist diese Technik eine Kunst, Geschichte als transformativ und ambivalent zu verstehen, sie zu pluralisieren und zu ergänzen, sie neu zu positionieren und aus weiteren Quellen zusammenzufügen, »wie so'n Puzzle irgendwie«, das sich nach und nach zusammenfügt. Jasmina C nähert sich dem Bild multiperspektivisch, insofern sie das Puzzle nicht von den Rändern zur Mitte zusammenfügt, sondern »sehr durcheinander gewürfelt« mit jenen Teilen arbeite, die sich ihr nach und nach anbieten. »Das Puzzle ist @noch nicht vollständig@ (1) zu Ende gepuzzelt«.

Aus der Vergangenheit puzzelt auch Ahmad D ein anderes Gegenwarts- und Zukunftsbild: »Wieso latinisiert man denn solche Leute [Avicenna]? (.) Wieso sagt man nicht Ibn Sina?« Ahmad D bezieht sich auch auf Ibn Rushd und andere muslimische Gelehrte der Vergangenheit. Er kritisiert, dass ihre muslimische Identität in der deutschen Geschichtsschreibung aberkannt werde und die islamische Blütezeit kaum berücksichtigt wird. Ahmad D schöpft Kraft aus einer Vergangenheit, die er für Gegenwart und Zukunft ins Feld führt, um sich auf das Wissen anderer zu beziehen, religiöse Lehrsätze zu wiederholen, ihre Gültigkeit zu überprüfen und auf den vorliegenden Fall anzuwenden, Minderheit in Deutschland zu sein. »Wenn man einen Ethiklehrer fragt, der wird nicht up-to-date sein«, kritisiert Ahmad D und definiert den historischen islamischen Kanon als einen gegenwärtigen Wissensstand, der versäumt werde. Up-to-Date kann bedeuten, aktuelle Entwicklungen mitzuverfolgen, den Diskurs in seiner Breite wahrzunehmen und Handlungen insofern kritisch zu hinterfragen, dass sie den Status Quo mit Veränderungen konfrontieren, die auf alternative Existenzmöglichkeiten hinweisen, sie anerkennen und pflegen. »Wissen muss ja auch (.) verarbeitet werden, muss ja auch (.) weiter (.) es muss ja

einem auch selber helfen«, erklärt Ahmad D seinen Anspruch. Er vermisst den Mut unter muslimischen Jugendlichen, zu religiösen Praktiken zu stehen und sie in ihren Alltag zu integrieren, auch wenn sie anderen nicht gefallen könnten. »Die sollen auch diese Freiheit haben, sich zu entscheiden (.) okay wenn ich Muslim bin (.) darf ich auch ganz normal auf Klassenfahrten beten (.) ich darf auch meinen Gebetstepich ma auspacken, hinlegen und da ganz normal beten (.) und ich darf mich da nicht belästigt fühlen ja«. Für die Zukunft wolle er sich selbst verändern, »um für Aufklärung zu sorgen«. Damit gibt er ein eindrückliches Beispiel für das, was Foucault (1984b) mit dem sokratisch-platonischen Moment des »Alkibiades« zum Ausdruck bringt, dem Grundsatz, dass die Sorge um sich eine Grundvoraussetzung sei für die Sorge um Andere. Für Ahmad D ist nicht nur die deutsche Mehrheitsgesellschaft eine Zielgruppe, sondern in erster Linie die muslimische Community, für die er sich einerseits im Umweg über die Diskursgestaltung einsetzt, andererseits in direktem Kontakt, um sie als Imam auf ihrem Weg zu unterstützen, eine Glaubenspraxis in Deutschland zu leben, für die sie sich nicht zu schämen haben.

4.3 Ambivalenzen und Potentiale: Existenzkünste zwischen Selbst- und Machttechnologien

Techniken, die den antimuslimischen Rassismus radikal beiseite schieben und ihn emotional und räumlich in Distanz halten, bauen auf affizierenden (Inan 2023; Keskinliç 2022) und heterotopen (Foucault 2005) Logiken auf, sodass ein dritter Raum als Rückzugsort konzipiert wird, um sich von negativen Erfahrungen zu erholen bzw. sie zu vermeiden. Entweder materiell (anderer Ort) oder kognitiv (anderes Bewusstsein) bilden Interviewpartner:innen alternative Räume für sich (und andere), um sich zu schützen, für sich (oder unter sich) zu sein und/oder sich (und »uns«) nicht erklären zu müssen. Erinnerungen und Emotionen werden insofern verdinglicht, dass sie wie Gegenstände zum Erkenntnisinteresse genommen, bewertet und kontrolliert, bestimmten Räumen entzogen und in andere verlagert, archiviert, geteilt, bespielt und/oder in Sicherheit gebracht werden. Dies kann als Versuch verstanden werden, den Rassismus zu verdinglichen — als strategische Umdeutung dessen, was Aimé Césaires (1968, S. 23) als »chosification«, die Verdinglichung der Kolonisierten bezeichnet. Imaginierte oder manifeste Heterotopien sind Orte mit emanzipatorischem Potential, in dem individuelle und kollektive Erfahrungen Gehör und Repräsentation finden, wo sich Körper- und Bewusstseins erfahrung widerständig vermengen und sich rassifizierte Menschen transformieren, auf zukünftige Ereignisse vorbereiten und von Vergangenen lernen, um Konflikte und Krisen zu bewältigen. In dieser Art nehmen Selbsttechniken den antimuslimischen Rassismus selbst zum Gegenstand, er wird de-/thematisiert, verschoben und/oder zentriert, er wird abgewehrt oder auf bestimmte Zeit geduldet. Auf die gleiche Weise nehmen

sich Interviewpartner:innen durch die Beziehung zu sich selbst zum Gegenstand einer Transformation. Sie loten Handlungsoptionen aus, sprechen oder schweigen, reagieren oder ziehen sich zurück, rücken bestimmte Aspekte ins Licht oder verdecken sie. Einzelne Selbsttechniken bleiben deshalb grundsätzlich ambivalent und oft widersprüchlich; sie stellen keine allgemeingültigen Anleitungen oder gar Erfolgsrezepte dar. Für rassifizierte Menschen ist die Reflexion über soziale Dynamiken und Diskursentwicklungen als auch die individuellen und kollektiven Bedürfnisse und Anliegen von großer Bedeutung, um handlungsfähig zu bleiben. In anderen Worten stellt die »Sorge um sich« einen Schauplatz permanenter Aushandlung dar, bei dem Muslim:innen sich und die Situationen sowie die Strukturen und Räume, in denen sie sich befinden, auf ihre Beschaffenheit, ihre Bedingungen und Ausprägungen befragen (müssen), genauso wie eigene Interessen, Zielsetzungen und Reaktionsmuster.

Ismail A wundert sich über bestimmte Erinnerungen aus seiner Kindheit: Das Ereignis, auf dem Spielplatz als Kind beschimpft worden zu sein, hat er trotz Bemühungen nicht verdrängen können, auch wenn ihn die damalige Situation mehr belustigt als besorgt. Schließlich habe ihn die Aufforderung, zurück in sein »Arabland« zu gehen, zum Lachen gebracht. Anders als in Strategien der Selbstironie (Sartre 2017, S. 60) dient Humor hier darum, Täter:innen zu entwaffnen, indem sie verniedlicht und degradiert werden. Ismail A fand den Jungen »dumm« und den Spruch einfallslos. Er will auch heute gelassen bleiben; den antimuslimischen Rassismus hält er in Distanz so gut er kann, die Kontrolle über seinen Gefühlshaushalt ist ihm wichtig. Er lässt sich nicht provozieren, stattdessen beobachtet er und meidet Konfrontationen, er zieht sich gedanklich zurück und neutralisiert negative Emotionen. Eine solche ent-affizierende Selbsttechnik wird als Schutzmaßnahme ergriffen, sie soll stärken und der Person die Fähigkeit verleihen, unangenehme Situationen zu vermeiden. Gefühle wie Wut, Enttäuschung oder Frustration werden unterdrückt und/oder beiseitegeschoben. Die Aufmerksamkeit wird so verlagert, um sich mit dem Problem nicht beschäftigen zu müssen und/oder dem antimuslimischen Rassismus nicht vollkommen ausgeliefert zu sein. Auch im Interview mit Ahmad D überwiegt die analytisch-kognitive Erzählebene. Ahmad D vermeidet persönliche Rückblicke; sie werden nur dann eingepflegt, wenn sie eigene intellektuelle Argumente mit einem empirischen Beispiel unterlegen sollen. Er sucht Rückhalt in einer kognitiven Distanzierung; er unternimmt Vergleiche zu den Erfahrungen anderer Minderheiten wie Sikh, Hindus und Jüdinnen und Juden im deutschen, christlich-säkularen Schulalltag, um auf strukturelle Probleme hinzuweisen. Die Erfahrung mit dem antimuslimischen Rassismus führt dazu, dass die Interviewten zu Expert:innen ihrer eigenen Entfremdung werden. Zwar kritisiert Ahmad D zum »Presseprecher für den Islam« gemacht zu werden, trotzdem unterwirft er sich der Anrufung und geht in der Rolle auf. Der rassifizierte Diskurs wird maßgeblicher Orientierungspunkt für die Subjektivierungsprozesse und regt dazu an, unablässig auf

Schmerzen und Wunden zu fokussieren. Die Kommunikationsregeln, die rhetorischen Stilmittel und die diskursiven Ordnungsmuster der deutschen Islamdebatte bilden hier das Fundament für eine Existenz, die die Rassismuserfahrung zum Dreh- und Angelpunkt des eigenen Lebens nimmt. Darin liegen Potential und Konflikt dicht beieinander: Ahmad D kann sich zur Wehr setzen, indem er den Rassismus benennt, ihn erklärt und demontiert, doch beschränkt er zugleich seine biografische Subjektwerdung auf diesen Aspekt; andere Existenzmöglichkeiten treten in den Hintergrund. Die Erfahrung, unter Verdacht gestellt zu werden, ist dermaßen prägend, dass Ahmad D offensichtlich sein Leben danach ausrichtet, Ängste abzubauen, Vorurteile zu entkräften und in den Dialog mit der *weißen* Mehrheitsgesellschaft zu treten, um sein Existenzrecht zu verteidigen; dadurch wird er zum *Muslim für Deutsche*. Diese Subjektivierung setzt sich das Ziel, deutsche Befindlichkeiten zu behandeln. Die Zielgruppe liegt außerhalb der individuellen Bedürfnisse, sodass das Zufriedenstellen der anderen dazu führt, dass die Person sich auf eine solche Weise transformiert, die es ihr ermöglicht, unter der Mehrheit zu existieren (Assimilation). »Dynamiken der Identifikation und Internalisierung können als Strategien des Überlebens und der Beibehaltung von Handlungsfähigkeit verstanden werden. Das minorisierte Selbst ist in seinen Subjektivierungsprozessen Schauplatz internalisierter Andersheit und Assimilationsbestrebungen« (Velho 2010, S. 128). Für Valentina E erweist sich der Versuch, sich von den Aussagen anderer nicht unterkriegen zu lassen, im Vergleich zu Ahmad D und Ismail A, weit schwieriger. Zwar bemüht auch sie sich, das Geschehen zu beobachten, es aus dritter Perspektive zu analysieren und Lehren zu ziehen, doch greift sie vorwiegend auf heterotope Selbsttechniken zurück. Sie wechselt in ihrem Werdegang zwischen verschiedenen Schul- und Bildungseinrichtungen und zieht in andere Städte, um schlechte Erfahrungen hinter sich zu lassen. Sie kehrt Personen und Orten den Rücken und betritt neue Räume, um einen Neuanfang zu ermöglichen, sich von Abhängigkeiten zu lösen und ein anderes Selbst zu kultivieren, um sich selbst an anderen Orten (anders) kennenzulernen. Wie Valentina E (und Leila B) entscheidet sich auch Bahareh G erst nach der Schule, Hijab zu tragen. In allen drei Fällen wechseln die Interviewten den Standort und das Umfeld, um sich als Musliminnen neu zu erfinden. »Das war für mich ein Neustart (.) Hijab zu tragen«, erklärt Bahareh G. Dadurch habe sie »einen krassen Perspektivwechsel erreicht«. Sie wurde öffentlich beleidigt und auf das Kopftuch reduziert, und sie musste im Beruf Rechenschaft ablegen. Bahareh G fühlt sich anders, sie realisiert das erste Mal, dass es Rassismus gibt. Mit dem Kopftuch wechselt sie die Register und Positionen. Sie entscheidet, es abzulegen, weil sie keine Kraft mehr hatte und es ihr psychisch nicht gut ging. Sie bewertet dies als Niederlage. Doch die Erfahrung habe »viele ins Rollen gebracht«, Bahareh G beginnt sich intensiver mit Rassismus zu beschäftigen. Je älter sie werde, desto größer sei das Interesse, sich mit dem Islam, den Glaubenssätzen und Riten zu beschäftigen. Die drei jungen Frauen stammen aus nicht-praktizierenden Familienhaushalten, die Eltern

sind kaum religiös bzw. grundsätzlich atheistisch eingestellt. Es gibt zwar vereinzelt kulturelle Begegnungspunkte zum Islam, aber die jungen Frauen eignen sich das religiöse Wissen selbst an. Es wird zu einer relevanten Größe für ihre Identitätsausbildung, was zu großen Teilen auch damit zusammenhängt, dass sie sich im öffentlichen Raum als Musliminnen wiederfinden und rassifiziert werden. Sie gehen mit der Anrufung dadurch um, dass sie sich umso stärker mit dem Islam identifizieren, um auf Vorbehalte und Feindseligkeiten ihnen gegenüber zu reagieren (Selbstmuslimisierung). Das führt sie näher an den Glauben, sie entscheiden, das Kopftuch zu tragen.

Wie bestimmte Erfahrungen von antimuslimischem Rassismus zu Protesthaltungen führen und einerseits als widerständige Selbstpositionierung artikuliert werden, andererseits dazu führen, dass Privilegien verweigert werden, wird im Interview mit Jasmina C deutlich: Jasmina C ist in Deutschland geboren, sie hat, wie der restliche Teil der Familie die bosnische Staatsbürgerschaft. Als die Möglichkeit bestand, die deutsche Staatsbürgerschaft als Familie zu beantragen, entschieden sich die Eltern dagegen: »Wenn ihr uns die nicht geben wolltet und wenn ihr nicht wolltet dass wir ein Teil von eurer Gesellschaft werden (1) als wir's am nötigsten hatten (.) ähm (1) dann wollen wir das jetzt auch nicht (.) Also jetzt wo ihr uns @wollt@, weisen wir euch ab«, so fasst Jasmina C die Haltung ihrer Eltern zusammen, die sich unterbewusst auf sie selbst »abgefärbt« habe. Rassifizierte Menschen können Wahlfreiheiten wahrnehmen und bisherigen Ablehnungen dadurch entgegenzutreten, dass nun die Zugehörigkeit, die zuvor verneint wurde, eigenständig verneint wird, wodurch das Abgelehnt-Werden (passiv) von einem Selbst-Ablehnen (aktiv) abgelöst wird, um mit Enttäuschungen und Schmerz umzugehen und die eigene Position deutlich zu machen. Gleichzeitig lehnen sie dadurch weitere Existenzmöglichkeiten ab, die durch den Zugang zu politischen Rechten (etwa Wahlrecht) gesichert werden könnten. Indem sie sich selbst zurückziehen, Rechte selbst ablehnen und Zugehörigkeit verneinen, affirmiert die Selbsttechnik jene machttechnologischen Paradigmen, die ausgrenzen, Rechte ablehnen und Zugehörigkeit verneinen (Gouvernementalität). Selbst- und Machttechnologien bedingen sich auch in diesem Fallbeispiel wechselseitig und führen mit Blick auf Anliegen und Bedürfnissen zu einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis.

Amina K ist aufgrund der Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus vom Glauben abgekommen, wie sie erklärt: Sie wollte sich schützen, indem sie sich vom Islam distanziert (und Nähe zu anderen nicht-muslimischen Communitys sucht). Heute bedauert sie, nicht mehr zum Glauben zurückzufinden. Amina K wollte lange Zeit »nichts mehr mit Arabern zu tun haben, ich hab mich auch nicht mehr als Arab- Arabisch gesehen (2) ich hab immer noch einen Konflikt (.) damit«. Sie reflektiert dies als Schutzmechanismus, weil sie oft angegriffen wurde. Amina K wollte sich davon entfernen, in jener Zeit wollte sie keine arabischen Freund:innen haben. Sie habe aufgehört zu fasten und zu beten. Selbst den Sinn im Glauben habe Amina K

nicht mehr erkennen können, der antimuslimische Rassismus löst Unbehagen aus. Sie zweifelt an der Religion und unternimmt offenbar einen Versuch, das Stigma zu korrigieren (Goffman 2018), um nicht mehr Zielscheibe zu sein. Die Wende in der Wahrnehmung (9/11 und Sarrazin) führten zu einer Wende in der eigenen religiösen Lebenspraxis, sie gerät aus den Fugen. Das Fallbeispiel zeigt, wie der Versuch, sich zu schützen, zu einer Technik der Entfremdung und Distanzierung wird. Es existiert ein enges Wechselspiel von Selbst- und Machttechnik.

Gleiches tritt im Fallbeispiel Soraja J zu Tage: Soraja J ist wortgewandt und reagiert humorvoll auf abfällige Kommentare. Sie überzeichnet rhetorisch die Klischees, scheint aber stolz zu sein, dass das Bild auf sie nicht zutrifft. Ihr erster (deutscher) Freund bat sie, keine engen Kleider zu tragen, das missfalle dem Vater, woraufhin Soraja J geantwortet habe, sie könne eine Burka tragen, wenn ihm das besser gefalle, obwohl ihre Mutter sich zuhause sehr wundern würde, in welcher »Parallelwelt« sie lebt. Soraja J kehrt die Klischees um und entlarvt sexistische Zuschreibungen, indem sie zugleich bestimmte islambezogene Bilder bemüht, die ein Gefahrenszenario darstellen, auf das sich die Diskutant:innen im Diskurs einigen können. Schließlich lehnen beide Akteure Burkas ab, wodurch Soraja J auf ihr Recht, über ihren eigenen Körper zu bestimmen dem *weißen* deutschen Vater selbstbewusst gegenübertritt. Zwar antwortet Soraja J wortgewandt und selbstsicher, zugleich affirmiert sie Narrative, die potentiell auf bestimmte Stigmata zurückgreifen, um sich der eigenen aufgeklärten Position zu vergewissern und Anerkennung zu finden. Soraja J kann sich wehren, indem sie etablierte Narrative aufgreift. Sie nutzt Mimikry-Strategien (Bhaba 2000), die der deutschen *weißen* Öffentlichkeit ihr idealisiertes Selbstbild zurückwerfen. Zugleich geht Soraja J in der Inszenierung auf, sodass sie nach und nach den Bezug zur afghanischen Kultur verliert und sich vollständig assimiliert. Assimilative Selbsttechniken laufen Gefahr, Machttechniken zu affirmieren, sodass sich die Grenze zwischen Emanzipation und Auflösung vermischen. Das Integrationsparadigma erfüllt sich insofern, dass es von den Personen internalisiert und praktiziert wird; immer wieder zum Erstaunen, dass sie weiterhin als Fremde adressiert werden. Nicht ohne Grund merkt Oskar I an, dass derartige Praktiken, Minderheiten nicht schützen, die Geschichte des Nationalsozialismus und des Genozids an Jüdinnen und Juden sowie an Sinti:zze und Rom:nja stellt für ihn einen eindeutigen Beweis dar.

»Ich wollte ja auch @dazugehören@«, lacht Soraja J weniger amüsiert, als verachtet, dass sie in ihrer Jugend kein Halalfleisch konsumiert habe, auch wenn es ihr heute wichtig sei. Sie färbte sich die Haare blond, achtete bewusst auf eine hochdeutsche Sprachweise und änderte ihren Namen: »Seitdem ich [deutscher Nachname des Ehemannes] heiße, habe ich diese Probleme nicht mehr«, erklärt Soraja J einen Wahrnehmungsunterschied, sodass es ihr leichter fällt, sich als Deutsche zu sehen und/oder gesehen zu werden. Seitdem werde sie nicht mehr gefragt, woher sie komme, das scheint sie zu erleichtern. Sie kann sich im Alltag bewegen, ohne belas-

tende Rückfragen nach ihrer Herkunft antizipieren und/oder beantworten zu müssen. »Ich sehe ja nicht sonderlich fremd au:us«, merkt Soraja J zusätzlich an, »und dann passt das schon«. Aussehen und Name fügt sie zu einer geschlossenen Einheit zusammen, sodass kein Zweifel darüber herrschen kann, dass Soraja J deutsch ist. Indem sie den deutschen Nachnamen ihres Mannes annimmt, sichert sich Soraja J einen Authentizitätsanspruch, der ihr ohne jene Merkmalsausprägungen nicht zustehen scheint. Seitdem fühle sie sich »eher als Teil der Gesellschaft, weil ich auch eher verstecken kann, dass ich ja Muslimin bin«. Soraja J verknüpft die Strategie, bestimmte Merkmale zu verheimlichen (Goffman 2018, S. 95ff.) mit kulturellen Assimilationspraktiken (ebd., S. 130), die sie im Auge der Öffentlichkeit transformieren. Sie rahmt die assimilative Selbsttechnik als Tarnstrategie, die ihr ein unbeschwertes Leben erlaubt, solange sie sich nicht selbst als Andere zu verstehen gibt. »Prozesse der Internalisierung des Selbst als Anderes finden in paradoxer Bewegung zu oder mit assimilativen Identifikationen statt« (Velho 2020, S. 128). Soraja J ist auf die Wahrnehmung Dritter angewiesen, um sich selbst als Teil der Gesellschaft zu verstehen, denn ihre eigene Selbstpositionierung reichte bisher nicht aus. Sie orientiert sich weiter am hegemonialen Diskurs, der die Bedingungen bestimmt, unter denen sie sich als Deutsche artikulieren und bewegen kann. Selbst- und Machttechnik verschränken sich in dieser Strategie, sodass rassifizierte Menschen einerseits Handlungsspielräume erweitern und Freiheit dehnen, andererseits auf die Gunst der Öffentlichkeit angewiesen sind und in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Die Zugehörigkeit ist brüchig und fragil, sie kann jederzeit zur Disposition stehen, sollten die Merkmalsausprägungen in Frage gestellt oder rassifizierte Menschen des Verrats bezichtigt werden. Soraja J wähnt sich im Schutz, die Selbsttechnik soll offenbar de-rassifizieren, das heißt ihre Markierung als Fremde, als Migrantin und Muslimin verunmöglichen, sodass sie als Deutsche im Kollektiv aufgehen kann und unsichtbar wird. Sie glaubt selbst entscheiden zu können, »wann erzähle ich den Leuten, wie viel von mir«. Soraja J hat eine Strategie: Erst wenn sie gute Kontakte pflegt, erzähle sie mehr über sich, sie sucht Kontrolle über die Informationen potentieller Stigma (Goffman 2018, S. 170). Den Nachnamen ihres Mannes anzunehmen, »war die aller einfachste Entscheidung meines Lebens«, sagt Soraja J. Sie berichtet von Diskriminierungserfahrungen auf dem Wohnungsmarkt, heute ist sie erleichtert, sich mit einem deutschen Namen vorzustellen, Bestellungen aufzugeben und Tischreservierungen in Restaurants vorzunehmen. Zwischenzeitlich habe sie auch darüber nachgedacht, ihren Vornamen zu ändern. Stattdessen verwendet sie einen deutschen Spitznamen, mit dem sie sich vorstellt. Damit wolle sie verhindern, dass ihr unangenehme Rückfragen gestellt werden. »Das war wie so (.) als hätte ich meine Ketten abgelegt«. Soraja J erzählt eine Heldinnengeschichte, bei der die alte (geschädigte) Identität abgelegt und eine neue (gestärkte) übergestülpt wird, die es mit der Öffentlichkeit aufnehmen kann. Sie unternimmt eine Transformation und substituiert vermeintliche Schwäche mit Stärke, Sichtbarkeit mit Unsichtbarkeit. Heute hat

Soraja J »keinen Bezug zu meinen Verwandten«, sie ist zurückhaltend über andere Familienmitglieder aus Afghanistan zu sprechen, die auch in Deutschland ansässig sind. »Ich bin für die nicht so afgha:anisch, und die sind für mich zu afgha:anisch«, lacht Soraja J. Der jeweilige Grad des Afghanischseins wird bewertet und in Verhältnis gesetzt (»so«/»zu«), sodass die Enttäuschung auf der einen Seite, nicht »so« afghanisch zu sein, mit der Ablehnung beantwortet wird, dass andere »zu« afghanisch sind. Was Soraja J unter »Afghanischsein« versteht, bleibt unbekannt, sie führt den Punkt nicht aus. Stattdessen erklärt sie sich und ihre Differenz zur restlichen Familie. Die Mutter sei darum bemüht gewesen, dass ihre Tochter sich anpasse. Der Orientierungspunkt, wonach sich die Person anpasst, wird nicht benannt. Die Markierung scheint obsolet, weil Soraja J den öffentlichen Diskurs implizit meint; er gibt eine Richtung vor, unter der eine Anpassung erfolgen kann/soll, weshalb umgekehrt eine Anpassung nach innen (unter Afghan:innen) kaum vorstellbar und/oder nicht erstrebenswert ist. Soraja J erklärt, sie habe ihre »Wurzeln verloren«, das scheint der Preis dafür zu sein, den sie bezahlt hat, um, wie sie erklärt, es in Deutschland schaffen zu können, und »es zu was zu bringen«. Mittlerweile bedauert Soraja J, dass sie »sehr deutsch« ist, »bisschen unterkühlt«, aber die Gastfreundlichkeit habe sie sich beibehalten. Sie berichtet von Begegnungen mit Perser:innen, die sie um ihre freundliche, emotionale, herzliche und humorvolle Wesensart beneidet, sie könne das nicht mehr, sie habe es sich »abtrainiert«. »Ich hab mir abtrainiert so viel zu reden, ich hab mir abtrainiert laut zu reden«. Sie habe sich jahrelang unter Druck gefühlt, sachlich zu reden, um sich verteidigen zu können. »Ich hab einfach nur geguckt (.) wie sind halt die anderen und hab einfach geguckt, dass ich angepasst bin, dass ich irgendwie nicht negativ auffalle«, erklärt Soraya J den Transformationsprozess. Sie passt ihre Mundart an, hält Mund und Zunge unter stetiger Beobachtung und Disziplinierung, um »wie ein Weißer [zu] reden« (Fanon 1985, S. 16) und so Anerkennung durch das *weiße* Gehör zu finden.

Bestimmte Techniken der Selbst-Orientalisierung bzw. Selbstmuslimisierung zielen darauf ab, Rassifizierungsprozesse zu konterkarieren, sodass sich rassifizierte Menschen dem Diskurs insofern unterwerfen, dass sie die Kategorie annehmen und affirmieren, jedoch mit dem Unterschied, die Kategorie nach eigenen Vorstellungen umzukodieren. Nichtsdestotrotz nehmen die Interviewpartner:innen das Identitätsangebot an. Dadurch reduzieren sie die biografische Erzählung auf den Aspekt des Islams im Zusammenhang mit dem antimuslimischen Rassismus, bedauern gleichzeitig mehrfach, in erster Linie bzw. ausschließlich als Muslim:innen betrachtet zu werden, sodass andere Anliegen, Bedürfnisse, Wünsche und Selbstkonzepte auf der Strecke bleiben und/oder unsichtbar gemacht werden. Um das Gegenteil sind Techniken der Entmuslimisierung bestrebt: Das Muslimische zu entfernen kann dann bedeuten, Schutz suchen zu wollen. Macht- und Selbsttechnik wirken aufeinander, sodass sich rassifizierte Menschen an hegemonialen Diskursregeln orientieren, um Freiheiten zu erweitern, etwa indem das Muslimische abgelegt

bzw. abtrainiert und ersetzt wird, weil es unerwünscht und stigmatisiert ist. Das Ergebnis kann von Assimilation bis zur Selbst-Elimination reichen. Freiheit und Assimilation stehen in einem ambivalenten Spannungsverhältnis zueinander (Gilman 2005; Langer 2019), gerade dann wenn Betroffene feststellen, dass auch diese Strategie nicht immer funktioniert, weil sie weiterhin als Muslim:innen adressiert werden können und es nicht möglich ist, sich dem Thema zu entziehen.

Aus der Vielzahl der rekonstruierten Selbsttechniken, der identifizierten Selbstverhältnisse und Umgangsweisen unter (als) Muslim:innen (Markierten) lässt sich folgende These ableiten: Selbsttechniken sind ambivalente Werkzeuge, die ihr Potential entfalten, solange sie Flexibilität und Veränderungen möglich machen. Sollten sich rassifizierte Menschen auf einzelne Selbsttechniken fokussieren, geraten sie in Gefahr, sich Existenzmöglichkeiten zu berauben, etwa indem sich der Umgang zu einem Muster entwickelt, aus dem sie nicht mehr entkommen können, sodass sie in eine gouvernementale Sackgasse geraten (können). Nicht ohne Grund betont Gros (2016, S. 641): »Im übrigen entsteht das Individuum-Subjekt immer nur an der Schnittstelle von Herrschaftstechnik und Selbsttechnik.« (Gros 2016, S. 641) Anders ausgedrückt, Selbst- und Machttechnologien sind eng miteinander verwoben, sie beziehen sich aufeinander und prägen die Verhaltensweisen des Subjekts, nicht nacheinander, sondern zeitgleich. Auf diesen Aspekt machte Foucault in seinem Begriff der Gouvernementalität aufmerksam, dessen Relevanz für die Frage nach einer Sorge um sich bestehen bleibt, das Problem jedoch aus einer anderen Perspektive, nämlich der Subjektposition, befragt. Wie im Falle einer »islambezogenen Gouvernementalität« (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021; Keskinkılıç 2022) kommt es unter (als) Muslim:innen (Markierten) zu einer affektbasierten Selbststeuerung: Sie zensieren sich selbst, vermeiden Orte, an denen sie riskieren, Gefahren ausgesetzt zu sein oder verändern sich insofern, um in der Öffentlichkeit nicht aufzufallen. Auch in diesen Fällen kann von Selbsttechniken gesprochen werden, die zum einen Sicherheit gewährleisten sollen, zum anderen der Logik des Rassismus, das heißt Zensieren, Ausgrenzen und Integrieren, in die Hände spielen können. Selbsttechniken sind aus diesem Grund nicht mit Widerstandsformen zu verwechseln. Es handelt sich nicht um politische oder aktivistische Formen der muslimischen Gegenrede oder Gegenöffentlichkeiten (Rezek 2019; Soliman 2019) im engeren Sinne, sondern um eine komplexe »*culture du soi*« (Foucault 2016, S. 159), die das Subjekt angesichts des Problems (antimuslimischer Rassismus) umgestaltet, und das auf oft widersprüchliche Weise. Wie nah sich Selbst- und Machttechnik sind, illustriert Foucault in seinen Ausführungen zur hellenistischen Selbstbefragung, die sich über die Epochen transformiert und in Form christlicher Beichte das Subjekt zur öffentlichen Wahrheitsbekundung zwingt, um dadurch Heil zu finden. Die Frage also, wann es sich bei einer Strategie um eine Selbsttechnik und wann um eine Machttechnik handelt, ist kaum zu beantworten. Umso wichtiger ist die kritische Reflexion dieses Spannungsverhältnisses, um emanzipatorische Existenzmöglichkeiten

zu gewährleisten und zugleich den ambivalenten Reaktionsmustern Rechnung zu tragen, um die das Subjekt ringt:

Amina K will sich nicht aufhalten lassen vom Rassismus. Zwar wehrt sie sich gegen Beleidigungen und Angriffe und stellt die Angreifer:innen zur Rede, beschäftigt sich aber nicht weiter mit dem Problem. Sie fokussiert auf ihren Werdegang, sie wolle im Bildungsbereich aufsteigen, um etwas zu verändern: »und ich bin jetzt dabei (2) äh (.) mich äh (.) mit Ressourcen zu:u (1) also Ressourcen zu sammeln«. Amina K befragt sich nach ihren eigenen Ressourcen und Talenten, die ihr auf dem Weg behilflich sein könnten, oder die sie ausbauen kann. Dadurch zeigt sich ein Beispiel für die Herausbildung eines ökonomisch agierenden Subjekts, das Rassismuserfahrung als Expertise begreift, mit dem die eigene Stellung auf dem Arbeitsmarkt gesichert wird und ein Distinktionsmerkmal bemüht wird, bei der das Problem (Rassismus) zu einer Fähigkeit (Rassismuserfahrung) umgedeutet wird. Rasifizierte Menschen können sich unter dem Zeichen des homo oeconomicus als unternehmerisches Subjekt positionieren, Humankapital vermarkten, sich den neoliberalen (Selbst-)Optimierungszwängen unterwerfen und sich selbst in Form einer kommerzialisierten Selbstregierung verwerten (Guitérrez-Rodríguez 2003, S. 176), die auch in vieldeutigen Empowermentkonzepten zur Aktivierung von Strategien und der Mobilisierung von Ressourcen in Erscheinung treten kann (Bröckling 2016, S. 184ff.). Amina K möchte Vorurteile in der frühkindlichen Bildung abbauen. Langfristig möchte sie in die Beratung für rassismusbetroffene Menschen (»Sorge um uns«). Dadurch gleicht sie aus, was ihr in ihrem biografischen Weg fehlte, auch weil die Eltern diese Hilfe nicht anbieten konnten; sie fühlte sich im Stich gelassen. Lücken im eigenen Leben werden dadurch gefüllt, dass in die Entwicklung anderer investiert wird, um der eigenen Leidensgeschichte einen Sinn zu verleihen. Auf die Frage, wen sie erkennt, wenn sie in den Spiegel sieht, antwortet Amina K: »Ähm (3) also so ich wie ich sein möchte also es muss noch'n bisschen optimiert werden«. Sie bemüht wieder ein marktökonomisches Sprachregister. Die Person versteht sich als Projekt und unternimmt vermeintliche Verbesserungen, um im Alltag zu überstehen und Krisen zu bewältigen. Sie nimmt sich zum Gegenstand einer Selbstbefragung und Transformation, um Krisen zu bestehen. Sie entwickelt die Fähigkeit, aus negativen Erfahrungen zu lernen und Lehren zu ziehen, die für die Zukunft verarbeitet werden; sie geht in sich, in Distanz und in Nähe zu jenen Aspekten, die fortan an Aufmerksamkeit verdienen sollen.

Das moderne Selbst versteht sich selbst als work in progress, als unvollendetes Projekt, das sich und seine Leistung ständig verbessern muss, weil es nur eine Richtung, nur den Weg nach vorne kennt, den Weg der Selbstvervollkommnung und Bedürfnisbefriedigung. (Illouz 2022, S. 131)

Damit liegt die Kehrseite der Selbsttechniken in der Gefahr, dass sie dem Primat einer kapitalistischen Verwertungslogik unterworfen werden (können) und zum Projekt einer Selbstoptimierung verkommen (können), wie sie gerade in der zunehmenden Herausbildung eines therapeutischen Subjekts inmitten eines dynamischen Geflechts von Konsumkultur und psychologischen Therapien greifen (ebd., S. 316), aber auch in zelebrierten Self-Care-Techniken, deren Vokabular bereits Eingang in das rassifizierte Bewusstsein finden und marktkonforme Veränderungen anregen. Inwiefern das neoliberale Projekt der Eigenliebe (im Unterschied zur Foucaultschen Sorge um sich/uns) auch unter rassifizierten Menschen im Umgang mit Rassismus greift, verdient eine größere wissenschaftliche Aufmerksamkeit.