

Selbst_Positionierungen

In zehn Einzelinterviews baten wir Muslim:innen, die sich entweder selbst als solche bezeichnen oder als solche adressiert werden, uns zu schildern, wie sie den Sicherheitsdiskurs wahrnehmen, welche Auswirkungen er auf sie hat und wie sie damit umgehen. Uns interessierte, wie sie sich angesichts ihrer Adressierung als ›bedrohlich (und) fremd‹ selbst positionieren. Um ein möglichst breites Feld an Deutungen und Praktiken zu erhalten, versuchten wir, möglichst diverse Gesprächspartner:innen für Interviews zu gewinnen. Zur Auswertung nutzten wir die Objektive Hermeneutik als Werkzeug und passten sie unserer Fragestellung sowie unseren erkenntnistheoretischen und forschungsethischen Positionen an. An den Einzelinterviews nahmen die folgenden Personen (Pseudonyme) teil: Adem O., Ibtissam P., Khadija R., Rabea S., Latifa T., Can U., Jasmin V., Martin W., Ussama X. und Merve Y.

Die folgenden drei Abschnitte fassen unsere Forschungsergebnisse aus den Einzelinterviews zusammen. Die Fokussierung auf die genannten Aspekte »Schützende Distanzierungen«, »Performative Interventionen« und »Globalhistorische Verflechtungen« entwickelten wir induktiv aus dem Material. Der Datenerhebung und -auswertung gingen theoretische, ethische und methodologische Auseinandersetzungen voran, die den Forschungsprozess begleiteten und in Form neuer Erkenntnisse und Fragen an Theorien sowie Forschungsmethoden und -ethik darüber hinausragen.

Schützende Distanzierungen

Das Bedrohungsszenario nimmt Muslim:innen als Sicherheitsrisiko in den Blick, während ihre eigenen Sicherheitsbedürfnisse nicht berücksichtigt werden. Es werden sicherheitspolitische Themen an sie herangetragen, sie werden aufgefordert, sich damit zu beschäftigen und dazu zu positionieren. Auf ihre Adressierung als ›muslimische Bedrohung‹ antworten unsere Gesprächspartner:innen unterschiedlich. Sie setzen – mehr oder weniger bewusst – verschiedene Strategien ein, um verletzenden Erfahrungen präventiv auszuweichen oder sich davon zu erholen.¹ Sie gehen intellektuell auf Distanz, indem sie sich mit anderen Themen beschäftigen, sie gehen körperlich auf Distanz und wechseln die Arbeitsstelle oder den Wohnort und sie gehen emotional auf Distanz, indem sie ihre Erfahrungen verdrängen oder die überwältigenden Gefühle, die sie auslösen, zu bändigen versuchen. Sie kehren das Distanzierungsgebot gegenüber dem ›islamistischen Terrorismus‹ und ›bösen‹ Muslim:innen um, indem sie ihrerseits in Distanz zum Bedrohungsszenario gehen. Sie kritisieren, dass ihre Erfahrungen, ihre Wahrnehmungen und ihre Bedürfnisse kaum Eingang in den Sicherheitsdiskurs finden, obwohl ihre Sicherheit unter anderem durch die Omnipräsenz und durch die Gewalt des Bedrohungsszenarios gefährdet ist. Sie erleben Rassismus als intellektuelle, physische und emotionale Herausforderung und versuchen ihr auf diesen Ebenen zu begegnen. Der Einschreibung in ihre Körper und Psyche versuchen sie durch befristete Migration, berufliche Entscheidungen und emotionale Strategien zu begegnen. Sie analysieren Rassismus in seiner Bedeutung für ihr Befinden und suchen nach Wegen, sich davon zu distanzieren, um sich in Sicherheit zu bringen.

1 Zum emotionalen Umgang mit Rassismuserfahrungen: Ahmed 2018; Mecheril 1994.

»Okay ich will mich damit nicht mehr befassen«

Auf die Einstiegsfrage, wie Latifa T. die Sicherheitsdebatten wahrnimmt und beurteilt, in denen Muslim:innen als Sicherheitsbedrohung dargestellt werden, bemerkt sie, dass diese ihr Leben »total« strukturieren. Ihre Rassifizierung stellt für sie einen »Zugang« zum Thema dar, dem sie sich nicht entziehen kann. Dem Alltagsrassismus, dem sie tagtäglich ausgesetzt ist, stellt sie allerdings selbstermächtigend ihre eigene Entscheidung entgegen: Sie will sich »damit nicht mehr befassen«. Es wirkt zunächst so, als stehe es ihr frei, sich zu entscheiden, ob sie eine Rassismuserfahrung als solche zur Kenntnis nehmen will, als handelte es sich um irgendein Thema, das sie aufgreifen kann oder auch nicht. Latifa T. ist sich jedoch darüber im Klaren, dass sie sich als rassifizierte Person dieser Erfahrung nicht entziehen kann, weil sich ihr Rassismus nicht als selbstgewähltes Thema stellt, sondern ihren Alltag in einer antimuslimisch-rassistisch strukturierten Normalität durchzieht. Sie wünscht sich, dass es anders wäre und weiß doch, dass sie im Unterschied zu *weißen* Personen keine Wahl hat zu entscheiden, ob sie sich mit Rassismus »befassen« will. Sie weiß auch, dass ihre Beschäftigung damit positioniert ist: »Äh ich glaub, wenn man davon direkt betroffen ist, dann hat man nochmal n ganz anderen Zugang äh dazu.« Rassismus ruft rassifizierte Menschen permanent dazu auf, sich mit dieser Erfahrung zu beschäftigen und hindert sie daran, andere Dinge zu tun. Sich zu entscheiden, andere Dinge zu tun und sich nicht von Rassismus aufhalten zu lassen, ist eine mögliche Umgangsweise mit Rassismus. Die Person entzieht sich der Antwort und konzentriert sich stattdessen auf andere Dinge. Sie entscheidet sich dazu, die Antwort schuldig zu bleiben, zu schweigen, auszuweichen oder sich abzuwenden, und damit doch, wenn auch auf verweigernde Weise, zu antworten.

Latifa T. arbeitet mit einer *weißen* Partnerin in einem eigenen Laden. Sie hat sich einen Raum geschaffen, in dem sie sich mit anderen Themen als mit Rassismus beschäftigen kann. Sie wendet sich Dingen zu, die sie und ihre Community betreffen, und ist sich währenddessen gewiss, dass ihre *weiße* Partnerin die Verantwortung für Rassismus

übernimmt, sich ihm stellt, sich informiert und engagiert – sie ist ohnehin »viel engagierter und informierter« als Latifa T. selbst. Die Bereitschaft, sich als *weiße* Person mit Rassismus zu beschäftigen, ist für Latifa T. eine Voraussetzung dafür, dass eine Freundschaft und eine private und berufliche Partnerschaft möglich wird und funktioniert. Latifa T. berichtet, dass ihre *weiße* Partnerin »mitkriegt«, dass ihr Rassismuserfahrungen aufgenötigt werden, dass sie »im Laden oder auch im Freundeskreis« mit Rassismus konfrontiert wird. Im Unterschied zu *weißen* Personen kann sie sich nicht entscheiden, ob sie sich dieser Erfahrung aussetzen will oder nicht. Der Begriff »mitkriegen« deutet darauf hin, dass *weiße* Personen aufgrund der Beobachtung rassistischer Situationen eine rassismuskritische Haltung entwickeln können.

Latifa T. versucht sich rassistischen Erfahrungen zu entziehen, indem sie sich räumlich/körperlich und thematisch/intellektuell auf Distanz und damit in Sicherheit bringt. Indem sie versucht, sich nicht allzu sehr Rassismus auszusetzen, eröffnet sie sich Handlungsmöglichkeiten: Sie kann Personen, die sich rassistisch äußern oder verhalten, den Zutritt verweigern bzw. des Raumes verweisen und so die Souveränität über ihren Laden und ihr Leben behalten bzw. zurückgewinnen. Sie kann *weiße* Personen zur Verantwortung ziehen, sich mit ihrer Verstrickung in rassistische Diskurse und Strukturen auseinanderzusetzen, sodass *sie* diejenigen sind, die sich Rassismus stellen müssen. Sie selbst gewinnt dadurch Raum und Zeit, um sich anderen Dingen zu widmen und eigenen Themen nachzugehen. Latifa T. entscheidet sich, auf welche Weise und zu welchem Zeitpunkt sie (re-)agieren möchte. Es obliegt ihrer Entscheidung, ihre limitierten Ressourcen, ihre Zeit und ihre Energie, ihre emotionalen und ihre intellektuellen Kapazitäten einzusetzen. Sie hat den Entschluss gefasst, sich Rassismus soweit wie möglich zu entziehen und stattdessen Räume der Erholung, der Selbstermächtigung und der alltäglichen Selbstverständlichkeit zu schaffen. Ihr Entschluss ist eine Antwort auf den antimuslimischen Rassismus: Sie unterwirft sich dem hegemonialen Diskurs, indem sie ihn in Rechnung stellen muss, gleichzeitig widersteht sie ihm, indem sie ihn in Schach hält und die Möglichkeiten, Deutungs- und Handlungsmacht zu ihren Gunsten auszuweiten, ergreift. Diese Möglichkeiten bieten sich

ihr aufgrund des sozialen Raums, in dem sie sich bewegt: Er ist von kritischer Diversität und den Kämpfen sozialer Bewegungen geprägt.

Adem O. entwickelt eine ähnliche Strategie, sich zu schützen. Als muslimische, romani, männliche Person blickt er auf »nicht nur eine, sondern mehrere« Erfahrungen mit dem Sicherheitsdiskurs zurück. Seine »spezifische Strategi:e« besteht darin, sich dem antimuslimischen Sicherheitsdiskurs zu »entzieh[en]«, indem er sicherheitspolitische Themen aktiv zurückweist. Als muslimischer Rom wird er als Kronzeuge aufgerufen mit dem Ziel, ihn gegen andere Muslim:innen in Stellung zu bringen. Er verweigert diese Rolle in der Hoffnung, zumindest diesen Diskursstrang aufzulösen: »Also das ist eine ganz bewusste Abgrenzungsstrategie. Auch damit lege ich einen Diskurs trocken.« Sein situiertes Erfahrungswissen und die antizipierte Rassistuserfahrung helfen ihm zu erkennen, so seine Ausführungen, dass sein Beitrag zu bestimmten Themen instrumentalisiert wird. Um dieser Instrumentalisierung zu entgehen und gewisse »Rollen nicht zu erfüllen«, entzieht er sich und reagiert nicht auf Anfragen, die er als antimuslimisch identifiziert. Adem O. sagt, dass es »keinen Sinn« ergibt, in der Dominanzgesellschaft auf muslimische Perspektiven aufmerksam zu machen, da die hegemoniale Anrufung als Sicherheitsbedrohung keine andere Positionierung zulässt und er nicht gehört wird. Er entzieht sich aber nicht gänzlich. Wenn er sich entscheidet, doch zu antworten, dann »erklärt« er zunächst die Spielregeln: »[D]as fing halt damit an, dass ich erklärt hab, äh es geht um Menschenrechte, das ist eigentlich das Thema.« Er distanziert sich thematisch/intellektuell von der Diskursivierung des Islams als bedrohlich und verleiht seiner Thematisierung eine andere Rahmung. Er weist die fremdbestimmte Deutung und Kontrolle zurück und antwortet in einer Weise, zu der er sich selbst bemächtigt und die ihn ermächtigt. Inwiefern er von der Dominanzgesellschaft gehört wird, bleibt offen. Nach innen hin kann er in der muslimischen Rom-Community eigene Themen setzen und bearbeiten: »ä:hm haben wir auch gelernt äh, j:a: (.) äh eigene Schutzräume zu schaffen«. Das Verb »schaffen« deutet auf die

selbstbestimmte, kreative Aktivität hin, im Unterschied zum passiven, reaktiven Antworten auf die Fragen Anderer.²

»Ok eigentlich muss ich hier weg«

Ibtissam P. geht auf physische/körperliche Distanz und sucht einen räumlichen, in diesem Fall geografischen Abstand zu ihren Rassismuserfahrungen in Deutschland. Sie ist »müde« und »erschöpft«, fühlt sich »sehr, sehr stark eingeeengt«: »Ok eigentlich muss ich hier weg.« Sie entscheidet sich, für mehrere Monate im Südwesten der USA zu leben. Die Sicherheitsdebatten dort und auch ihre intersektionalen Rassismuserfahrungen unterscheiden sich von jenen in Deutschland: »Und spannend war da, (.) ich hab mich die ganze wirklich bedroht gefühlt als Schwarze Frau.« Der unmittelbaren Bedrohung begegnet sie analytisch (»spannend«) und kann so die Angst durch intellektuelle Distanz bändigen. Ihre gewohnte Rassismuserfahrung als Hijabi in Deutschland tritt in den USA hinter jene als Schwarze Frau zurück. In Südsanien wiederum, wo sie ebenfalls mehrere Monate lang versucht, sich vom deutschen Rassismus zu erholen, tritt ihre muslimische Markierung wieder in den Vordergrund, allerdings auf andere Weise als im deutschen Kontext:

»[D]er nationale Diskurs (.) zu Muslimen ist ja grade in Südsanien einfach n anderer ist, im Sinne von so auch so ner Anerkennu:ng. Wir haben ja islamische:: sowas wie ne islamische Geschichte, Südsanien ist verwurzelt mit ner spanisch- äh mit ner islamischen Geschichte. Äh wie das dann ausgehandelt ist, ist dahin gestellt.«

Die »Verwurzelung« in der islamischen Geschichte ist ein Zugeständnis Südsaniens, es ist in der Architektur, der Kultur und anderen Materialisierungen offensichtlich und kann nicht geleugnet werden. Der nationale Diskurs in Südsanien ist ein anderer als in Deutschland, weil er eine islamische Geschichte berücksichtigen muss. Ibtissam P.

2 Auf geschützte Räume wird im Kapitel *Ver_Handlungen* im Abschnitt *Ver_Antworten* ausführlich eingegangen.

relativiert zwar das positive Beispiel, indem sie hervorhebt, dass das Eingeständnis einer islamischen Geschichte Südspaniens nicht gleichbedeutend ist mit der Wertschätzung einer gemeinsamen Geschichte oder Kultur. Die Tatsache als solche kann aber nicht geleugnet werden, sodass sie dort als Schwarze Muslimin anders positioniert wird und sich anders positionieren kann als in Deutschland. Die Anerkennung der historischen Existenz des Islams auf südspanischem Boden ist für Ibtissam P. ausschlaggebend dafür, dass sie dort »das Gefühl [hat], dass ich da auf einmal anders leben konnte«. Sie fühlt sich frei, selbstverständliche Dinge selbstverständlich zu tun, Sport zu treiben, tanzen zu gehen und einen Malkurs zu belegen. Gleichwohl fühlt sie sich dort nicht heimisch: »ähm aber weil ich auch nicht aus Spanien bin und ich halt auch nicht so vertraut war mit diesen mit dem Kontext von Spanien«.

Der geografische, räumliche, physische Abstand, der hier in zwei verschiedenen Kontexten ein nationaler ist, und die körperliche Erfahrung, außerhalb Deutschlands anders adressiert zu werden und sich selbst anders wahrzunehmen, ermöglichen ihr, neu auf ihre deutsche Erfahrung zu blicken: Es existiert eine Wirklichkeit außerhalb der ihr vertrauten, ihr Körper wird anderswo anders wahrgenommen und fühlt sich deswegen auch anders an. In den USA fühlt sie sich als Schwarze Frau verletztlich, sie bezieht sich im Interview auf die von der Polizei ausgehende Gewalt gegen Schwarze. Ihre Sicherheit als Schwarze steht dort zur Disposition. Ihr Umgang damit ist ein intellektueller, sie analysiert sich in der Situation und schafft so eine Distanz zwischen dem erlebenden, bedrohten Körper und dem analysierenden, ermächtigten Intellekt. In Spanien wiederum ist der nationale Diskurs ein anderer. Die »islamischen Wurzeln« bieten ihr als Muslimin eine Grundlage, dort anders leben zu können als in den USA oder in Deutschland. Sie kann als Hijabi aufatmen und sich frei fühlen. Gleichzeitig fühlt sie sich dort fremd, sie ist in Deutschland sozialisiert. In Deutschland wird sie als Muslimin, zumal mit Kopftuch, als Gefahr adressiert und ihre – aus ihrer Sicht – fraglos gegebene Zugehörigkeit in Frage gestellt. Indem sie auf räumliche/körperliche Distanz zu ihrem Alltag geht, kann sie ihre Erfahrungen als historisch, national und intersektional akzentuierte

reflektieren und auf analytische Distanz zu der Ursache ihrer Erschöpfung gehen. Das ermöglicht es ihr, Handlungsmöglichkeiten zu erproben, die über Reaktionen auf ihre Adressierung hinausgehen. Ihr eröffnen sich Freiräume, Dinge für sich selbst zu tun. Es handelt sich dabei um Aktivitäten (Sport, Tanzen, Malen), die einer Schwarzen Hijabi im deutschen Kontext nicht so ohne weiteres möglich sind, auf rassifizierende Kommentierungen muss sie gefasst sein.

Sich dem deutschen Kontext und den belastenden Diskursen zu entziehen, bedeutet für Ibtissam P., sich der auch an sie persönlich gerichteten Adressierung zu entziehen und sich nicht zu Salafismus und Terrorismus positionieren zu müssen. Die räumliche/körperliche Distanzierung und die vergleichende Reflexion ermöglichen es Ibtissam P., nach ihrer Rückkehr auch diskursiv und thematisch/intellektuell auf Distanz zu gehen. Sie fällt eine Entscheidung: Sie reagiert nicht mehr auf ihre Anrufung, da sie den hegemonialen Diskurs nicht verändern kann, und geht stattdessen »selbstbestimmt« ihren eigenen Interessen nach.

»also irgendwie man versucht natürlich sich auch dann anders zu (.) verwi:rklichen«

Rabea S. beendet ein Arbeitsverhältnis und geht auf thematisch/intellektuelle, räumlich/physische und emotionale Distanz zu einer Situation, die sie belastet. Sie berät muslimische Klient:innen in einer staatlichen Institution und bemerkt, dass sowohl sie selbst als auch ihre Klient:innen im Vergleich zu den nicht-muslimischen Berater:innen und Klient:innen ungerecht behandelt werden. Im Unterschied zu den anderen Beratungsverhältnissen ist der Datenschutz im muslimisch-muslimischen Beratungsverhältnis eingeschränkt. Es wird von ihr erwartet, Informationen über ihre Klient:innen preiszugeben. Sie berichtet von verschiedenen Hürden, die ihr bei der Ausübung ihrer Tätigkeit in den Weg gelegt werden. Sie spricht im Interview den Staat direkt an und wirft ihm vor, Muslim:innen auszuspähen und zu

vernachlässigen: »Wie willst DU mir glaubhaft machen, dass du für uns DA bist?«³

Rabea S. signalisiert, dass sie den Staat durchschaut hat und zieht ihn in die Verantwortung. Implizit fordert sie, dass die Ungleichbehandlung beendet wird und Muslim:innen nicht nur gleichgestellt, sondern auch geschützt und umsorgt werden. Diese Forderung kehrt den Sicherheitsdiskurs in mehrfacher Hinsicht um: Rabea S. ist diejenige, die ein Bedürfnis nach und Recht auf Sicherheit und Fürsorge hat, sie ist diejenige, die in der Position ist, zu fordern und sie ist es, die sich getäuscht fühlt und anklagt. Im Sicherheitsdiskurs ist sie in der Bringschuld und steht mit dem Rücken an der Wand. Nun tadelt sie und fordert ihre Rechte ein.

Sie wird im Interview laut, nimmt sich Zeit und überlegt, wie sie ihre Bedürfnisse und Erfahrungen prägnant in Worte fassen kann. Im Verlauf des Gesprächs artikuliert Rabea S. ihre eigenen Sicherheitsbedürfnisse und fordert, dass der Staat für alle Bürger:innen gleichermaßen Verantwortung zu übernehmen hat. Sie ist nicht länger bereit, aufgrund ihrer Rassifizierung Ungerechtigkeiten zu ertragen. Ihre diesbezügliche Kritik an ihrer Arbeitsstelle wird nicht gehört, ihr wird nicht »glaubhaft« gemacht, dass der Staat auch für sie da ist. Deswegen entscheidet sich Rabea S., das Arbeitsverhältnis zu beenden und sich umzuorientieren: »[I]rgendwie: geht's dann doch (.) also irgendwie man versucht natürlich sich auch dann anders zu (.) verwirklichen.« Sie hat sich entschieden zu gehen, sich also räumlich/physisch und damit auch intellektuell und emotional zu distanzieren, um sich selbst zu schützen und die Ungerechtigkeit nicht länger zu ertragen und mitzutragen. Rabea S. ist zuversichtlich, dass es »irgendwie« weitergeht und sie sich selbstverständlich (»natürlich«) verwirklichen möchte, dies aber auch auf andere Weise möglich ist. Wenn dies im Beruf oder in *diesem* Beruf nicht möglich ist, weil ihr die Umstände schaden, stehen ihr auch andere Wege offen. Sie entscheidet sich, die diskriminierende Situation zu verlassen und kündigt ihre Arbeitsstelle.

3 Hier klingt auch der Vorwurf der Täuschung an, der im Kapitel *Ver_Handlungen* im Abschnitt *Ver_Antworten* diskutiert wurde.

Rabea S. spricht an anderer Stelle ganz allgemein über den anti-muslimischen Rassismus. Im Anschluss an ihre rationalen und kontrollierten Überlegungen zur Bedeutung des Sicherheitsdiskurses für muslimische Communities geht sie auf ihre eigene Wahrnehmung und schließlich auf ihre Gefühle ein: »Also es is zwischen Wut und Trauer (.) pendelt das dann immer bei mir.« Sie reagiert emotional auf ihre rasifizierende Adressierung, die ihr unter anderem in der medialen Berichterstattung begegnet und die Muslim:innen unter Generalverdacht stellt. Sie versucht, ihre Emotionen zu kontrollieren. Sie hofft, dass sie gehört wird, wenn ihre emotionale Betroffenheit als Folge ihrer Rassismuserfahrungen anerkannt wird. Sie wirkt unsicher und findet nur schwer die richtigen Worte: »Und manchmal weiß ich nicht: Was soll ich mehr empfinden? Also das ist immer so g-emotional immer auch so Chaos äh, was es bei mir dann verursacht.« Rabea S. ist sich nicht sicher, ob sie ihre Rassismuserfahrungen richtig deutet, weil sie häufig erleben muss, dass sie geleugnet oder bagatellisiert werden.⁴ Das »Chaos« rührt möglicherweise daher, dass ihr signalisiert wird, dass ihre emotionalen Reaktionen (»Wut und Trauer«) unangemessen sind, vielleicht werden sie nicht ernst genommen.

Rabea S. will die Ursache für ihren emotionalen Aufruhr verstehen und kontrollieren, vielleicht auch ihre Empfindungen regulieren. Sie beobachtet und analysiert ihre Gefühle in der Hoffnung, sich nicht von ihnen beherrschen zu lassen. »Was soll ich mehr empfinden?« Die Frage wirkt wie der Ruf nach einer klaren Anweisung, um das Chaos zu beenden und Klarheit zu gewinnen. Der Widerspruch, der in der Anweisung (»soll«) zu einer emotionalen Reaktion (»empfinden«) liegt, drückt ihre Verzweiflung aus: Sie ist bereit, anders zu empfinden, wenn sie nur wüsste, wie. Sie sucht nach einer kognitiven Lösung ihrer emotionalen Verstrickung. Der intellektuelle Austausch über den Sicherheitsdiskurs ersetzt nicht den Austausch über die Emotionen, die er auslöst. Trotz fachlicher Expertise und argumentativer Sicherheit in ihrer Kritik am Diskurs bleibt die Auseinandersetzung auf der Gefühlsebene ungeschlossen. Ihr stehen keine Gelegenheiten zur Verfügung, über ihre

4 Ahmed 2018: 119ff.

Emotionen zu reflektieren, ihr »emotional[es...] Chaos« zu verstehen und zu ordnen, einen Umgang mit ihrer »Wut und Trauer« zu finden. Die Frage nach angemessenen Empfindungen ist mit der Frage nach entsprechenden Deutungen und Handlungen verknüpft. Ihre überwältigenden Gefühle zu klären und zu ordnen und so in eine analytische Distanz zu ihnen und zum verletzenden Auslöser zu gehen, um anschließend wieder zu sich zurückzufinden und sich zu zentrieren, kann als Voraussetzung für angemessene (Sprech-)Handlungen notwendig werden. Die Sicherheit, die ihr eine Ordnung auf emotionaler Ebene gibt, könnte zu ihrer Handlungsfähigkeit beitragen.

»weil ich das einfach so lächerlich finde«

Khadija R. findet sich in den Sicherheitsdebatten in Deutschland nicht wieder, will sich damit nicht beschäftigen und kann sie nicht wirklich ernst nehmen: »Ähm, ja ich kann das gar nicht so richtig wahrnehmen oder ähm (.) mach mir da überhaupt gar nicht so wirklich Gedanken, weil ich das einfach so lächerlich finde.« Sie geht auf Distanz dazu und grenzt sich ab. Das hegemoniale Wissen über Muslim:innen nimmt Khadija R. als verzerrt und falsch wahr, sie findet es »lächerlich«, es verdient keine weitere Beachtung. Der hegemonialen Perspektive stellt sie ihre eigene entgegen. Vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen und ihres Wissens über sich selbst kann sie die Diskursivierung muslimischer junger Frauen als Gefahr nicht nachvollziehen: »Weil ich mir nicht vorstellen kann, dass ein kleines Kopftuch°mädchen° äh auf der Straße eine Gefahr darstellen kann.« Sie lacht auf, als sie »Kopftuch°mädchen°« sagt und unterstreicht, wie »lächerlich« die Vorstellung ist, dass sie und andere Hijabis eine Gefahr darstellen könnten. Indem sie den Namen, der ihr im öffentlichen Diskurs gegeben wird, annimmt, um ihn der Lächerlichkeit preiszugeben, übernimmt sie die Kontrolle über die Bedeutung des Wortes und nutzt es für ihre eigene Erzählung.

Khadija R. berichtet von verschiedenen Rassismuserfahrungen. Im Zuge eines Bewerbungsverfahrens muss sie von einem Gebäude in ein anderes wechseln und lässt ihre »Sachen« zurück. Der aufgebrachte Wachmann trägt ihr ihre Tasche am weit ausgestreckten Arm durch

zwei Gebäude hinterher, da er das klingende Mobiltelefon darin für eine Bombe hält: »Nicht dass hier gleich was hochgeht.« In einer anderen Situation drängelt sich an der Kasse ein Kunde vor. Sie versucht zunächst durch Vorfahren, dann durch Hüsteln auf sich aufmerksam zu machen, um ihn schließlich mit ihrem Rollstuhl leicht anzustupsen. Die Person holt, ohne sich umzudrehen, mit dem Fuß nach hinten aus und tritt sie weg. In der Schilderung gesteht sie ein, dass sie den sich vor-drängelnden Mann hätte zur Rede stellen sollen. Sie entschuldigt sich damit, dass sie »nicht so die Person [ist], die dazu was sagen kann«. Sein Verhalten erlebt sie trotz ihres eigenen Fehlers als unangemessen aggressiv und gewaltvoll. Sie ringt bei der Schilderung nach Worten, wiederholt sich mehrfach und fragt: »Ok, war-warum? Äh aus welchem Grund? Warum gibt es so Menschen?« Sie ist fassungslos. Obwohl ihre Frage zunächst nach den Motiven fragt, kehrt sie in der Evaluation der Situationen zu sich zurück und konzentriert sich auf die Effekte. Sie ist emotional betroffen: »Und man hat sich einfach so schlecht dabei gefühlt.« Sie abstrahiert von ihrem eigenen Gefühl und ihrer Betroffenheit (»man«) sowie von der konkreten Person (»so Menschen«). Durch die Generalisierung gelingt ihr eine Distanzierung. Sie teilt ihre emotionale Betroffenheit mit anderen Personen in vergleichbaren Situationen.

Obwohl Khadija R. zu Beginn des Interviews zu verstehen gibt, dass sie den Sicherheitsdiskurs nicht ernst nehmen kann, geht aus den konkreten Schilderungen ihrer Erfahrungen und aus ihrer emotionalen Involviertheit hervor, dass dies nur bedingt gelingt: Sie bleibt vom anti-muslimischen Rassismus nicht unberührt. Sie weigert sich jedoch, sich von diesen Erfahrungen überwältigen zu lassen: Sie verallgemeinert ihre emotionale Betroffenheit und nimmt ihnen durch die Distanzierung von sich als Person das Verletzungspotential. Auch rahmt sie die Fülle an Beispielen, die sie im 22-minütigen Interview vorträgt, durch eine Basiserzählung, nach der ihre »Erfahrungen bis jetzt eigentlich immer ganz positiv« waren. Ihre Schilderungen fallen sehr knapp aus. Sie führt sie lediglich an, um sie sogleich wieder zu verdrängen, sie will nicht darüber nachdenken. Indem sie sie dennoch anführt, zielt ihre Schilderung nicht darauf, sich als Opfer zu thematisieren. Vielmehr versucht sie zu

verstehen, was ihr und anderen passiert, warum Menschen anderen Gewalt antun und wie sich das für die Opfer der Gewalt anfühlt. Zudem dienen die Beispiele dazu, auf die Eingangsfrage zurückzukommen, sie kontext: »Und sind wir jetzt die be-Bedrohung oder sind es andere Leute mit deren Gedanken?« Resümierend stellt sie fest, dass sie vermehrt Diskriminierung und Gewalt erfährt, seitdem sie ein Kopftuch trägt. Ihre Erfahrung, als »armes Mädchen im Rollstuhl« »nett und freundlich« behandelt zu werden, weicht ihrer Erfahrung, nun als gefährliche Hijabi verhandelt zu werden.

Khadija R. reflektiert, dass ihr Gefahr »auf der Straße« droht, in der Öffentlichkeit, im nicht-muslimischen Außen. Zuhause und in ihrer Community ist sie geschützt. Sie kehrt die hegemoniale Erzählung um, wonach Kopftuch tragende Frauen durch das muslimische Innen – die Familie, andere Muslim:innen, die Community und den Islam – unterdrückt werden und das nicht-muslimische Außen sie rettet und emanzipiert. Vor ihrem eigenen Erfahrungshintergrund sind muslimische Frauen mit Hijab in der Öffentlichkeit bedroht, *hier* erleben sie Diskriminierung und Gewalt. Angesichts dessen ist die hegemoniale Diskursivierung von Hijabis besonders abwegig (»lächerlich«): »Weil ich mir nicht vorstellen kann, dass ein kleines Kopftuch* mädchen° äh auf der Straße eine Gefahr darstellen kann.« Sie spitzt den Widerspruch zu, indem sie die rassistische Bezeichnung (»kleines Kopftuchmädchen«) und das koloniale Narrativ (»muslimische Frauen retten«) dem Bedrohungsszenario gegenüberstellt. Wenn Musliminnen Opfer (des Islams, der muslimischen Kultur und muslimischer Männer) sind, dann stellen sie keine Gefahr dar, sondern benötigen Schutz. Ihre Erfahrung lehrt sie aber, dass sie zwar schutzbedürftig ist – allerdings angesichts des antimuslimischen Rassismus. Khadija R. nimmt die Bezeichnung »kleines Kopftuchmädchen« an, aber nicht, um sich selbst als solches zu positionieren, sondern um die Inkonsistenz und »Lächerlichkeit« des hegemonialen Diskurses aufzudecken. Sie spricht von Demokratie und Menschenrechten, appelliert an Religions- und Meinungsfreiheit, an Fairness und ein »gutes Klima«. Sie hält auch hier der Dominanzgesellschaft den Spiegel vor, wendet die antimuslimische Argumentation um

und fordert sozialverträgliches Verhalten, demokratische Rechte und die Gewährleistung ihrer Sicherheit ein.

Performative Interventionen

Das Sprechen über antimuslimischen Rassismus lässt sich nicht auf eine einzelne Diskriminierungserfahrung reduzieren – im Gegenteil legen die Gesprächspartner:innen großen Wert darauf, das Thema von einzelnen Erfahrungen zu trennen und auf Diskursstrukturen zu verweisen, die sie selbst überblicken, verstehen und einordnen können. Themen, die an sie herangetragen werden, können sie verkomplizieren, Fragen ausweiten, eigene Sprechhandlungen analysieren und kontextualisieren. Unsere Gesprächspartner:innen bieten eine alternative Sichtweise auf ihre Lebensrealitäten abseits der etablierten Ordnung an.⁵

Unter Rückgriff auf die eigenen Erfahrungshorizonte sind sie in der Lage, ein widerständiges Bewusstsein zu artikulieren und der Diskriminierung mit distinkten, selbstdefinierten Standpunkten entgegenzutreten. Diese reichen von mimetischen Sprachhandlungen, bei denen hegemoniale Diskursfiguren angeeignet, umgedeutet und zum Zwecke der Unterbrechung des antimuslimischen Rassismus zurückgeworfen werden, über Strategien, an sie herangetragene Fragen zu sezieren, historisch-politisch zu kontextualisieren und Diskursräume auszudifferenzieren, bis hin zu aktivistischen, pädagogischen und zivilgesellschaftlichen Interventionen, bei denen hegemoniale Narrative irritiert und mit multiplen Erzählungen verkompliziert werden. Die Gesprächspartner:innen untergraben hegemoniale Sprechakte im antimuslimischen Bedrohungsszenario: Dessen Effekt, zum Schweigen zu bringen, zu führen und zu disziplinieren, scheitert bisweilen an performativ-analytischen Protestformen, die sich am Diskurs selbst orientieren, an

5 »Kurz gesagt, erfährt eine untergeordnete Gruppe nicht nur eine andere Realität als eine herrschende Gruppe, sondern sie kann diese Realität auch anders und unabhängig interpretieren.« (Collins 1989: 18).

dessen Themen und Begrifflichkeiten anknüpfen, sie umdeuten, irritieren oder aneignen und verkomplizieren.

»ich beg- benutz immer diese Fachbegriffe, das tut mir leid«

Adem O. stellt direkt zum Interviewbeginn klar, dass er sich vollkommen bewusst ist darüber, »dass ich natürlich in einer bestimmten Art und Weise gelesen werde«. Um sich als muslimisch markierter Rom vor Racial Profiling an öffentlichen Orten zu schützen, verfolgt er »eine ganz spezifische Strategie«. Wenn er auf Reisen geht, etwa am Flughafen, trägt er Anzug und Hemd. Den hegemonialen Sicherheitsdiskurs versteht er als »eine Art (2) Theater, äh in dem festgelegte Rolle sind«. Das bedeutet aber nicht, dass er den Zuschreibungen und Debatten ohnmächtig ausgeliefert ist. Er betritt die diskursive Bühne und spielt mit den Bedeutungen, er eignet sich sozioökonomische Codes an, um die rassifizierende Wahrnehmung zu irritieren oder zu neutralisieren. Schließlich werden sowohl Muslim:innen als auch Rom:nja mit einem bestimmten sozialen Habitus assoziiert, mit Armut und Mangel an Bildung und sozialem Kapital in Verbindung gebracht. Wenn Adem O. sich das Kostüm der bürgerlichen Mitte anzieht, also Anzug und Hemd trägt, entgeht er den rassistisch motivierten Kontrollen: »und ä:hm in der Regel werde ich dann auch nicht °kontrolliert°.« Adem O. senkt die Stimme, als befürchte er, seiner Strategie überführt zu werden, gleichzeitig amüsiert ihn die mimikryhafte Performanz, mit der er den Diskurs zu untergraben hofft. Er will nichts dem Zufall überlassen. Die bewusste, fast schon parodistische Nachahmung sozioökonomischer Symbole soll hier weniger affirmieren als vielmehr irritieren, Ausschlüsse entlarven und ihm Schutz bieten bzw. vor erneuten Rasmuserfahrungen bewahren.⁶

-
- 6 Homi K. Bhabha schreibt über Mimikry im kolonialen Setting: »Die metonymische Strategie produziert den Signifikanten der kolonialen Mimikry als den Affekt der Hybridität – als Modus sowohl der Aneignung als auch des Widerstandes, vom Disziplinierten zum Begehrenden. Als das diskriminierte Objekt wird das Metonym der Präsenz zur Stütze eines autoritären Voyeurismus und dient dazu, nur um so besser das Auge der Macht zur Schau zu stellen. Wenn

Zum einen führt Adem O. praktisch vor, wie sich Rassismen miteinander und mit anderen sozialen Kategorien, darunter Klasse, aber auch Gender, vermengen und Hierarchien hervorbringen. Zum anderen zeigt er dadurch ihren performativen Charakter. Es handelt sich um keine gegebenen, schon gar nicht natürlich festgeschriebenen Identitäten, sondern um Konstrukte, die ihre Wirkmächtigkeit in ihrer wiederholten Performativität entfalten und gleichzeitig in der performativen Wiederholung verschieben lassen. Adem O. erlaubt sich einen spielerischen Umgang, um den Ausschluss an sich in seinen Funktionsweisen exemplarisch vorzuführen und die Trennlinien ins Absurde zu führen. Das heißt, er eignet sich die Zeichen der Autorität bewusst in jenen Situationen an, in denen er eigentlich diskriminiert werden soll – und wirft sie zurück. Die Subversion liegt darin, dass dualistische Ordnungen ausgehöhlt werden, was mitunter einen parodierenden Effekt hat. Im vorliegenden Fall liegt das Ziel der Strategie darin, in einer zeitlich begrenzten Situation der Unsicherheit bewusst sozioökonomische und -kulturelle Codes nachzuahmen, um sich vor (rassistischer) Diskriminierung zu schützen. Mehr nur als (*weißbürgerliche*) Autorität zu kopieren, irritiert die Handlung essentialistische Identitätskategorien und zieht die Ordnung ins Lächerliche.

Es ist nicht die einzige Umgangsweise, auf die Adem O. alltäglich zurückgreift: »Tatsächlich, das heißt das sind ganz ganz ähm ja alltägliche Strategien.« Die strategische Performativität tritt bereits im Sprechen über seine Erfahrung mit dem Sicherheitsdiskurs auf. Das performative Wissen, wie sich rassifizierte Subjekte im öffentlichen Raum zu geben haben, um sich Gewalt möglichst zu entziehen, spiegelt sich sprachlich wieder und strukturiert im Sprechen über die Erfahrung Handlungsoptionen. Indem Adem O. etwa durchgängig auf seine Wortwahl achtet und Fachtermini nutzt (»ich beg- benutz immer diese Fachbegriffe, das tut mir leid.«) und der wissenschaftlichen Befragung eine eigene wissenschaftliche Analyse und Expertise anbietet (»ich bin

dann die Diskriminierung in die Bestätigung des Hybriden umschlägt, wird das Signum der Autorität zu einer Maske, zu einer Farce.« (2000: 178).

ja selbst Autodidakt« und »das ist meine Analyse«), expliziert er seine Sprecherposition und interveniert in das Geschehen.

Adem O. fordert Kontrolle über den Gesprächsverlauf und seine Wahrnehmung und Bewertung ein, indem er seine Position als Experte stärkt und die Deutungshoheit Anderer über sich abweist und zugleich seine Situation in einen größeren gesellschaftlichen Kontext setzt: »Also ich bin mir voll und ganz bewusst, dass unsere Gesellschaft von Rassismus, Antisemitismus und gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit strukturiert ist.« Er wechselt im Sprechen mehrfach zwischen »wir« (Plural) und »ich« (Singular), setzt also seine eigenen Erfahrungen in den Zusammenhang kollektiver Erfahrungen: »Man muss natürlich sagen als Roma haben wir andere historische nochmal Bedürfnisse als andere Muslime. Und ähm (.) und durch die historische Erfahrung haben wir auch gelernt (.) – ich spreche auch im- in einem wir.«

Damit greift Adem O. Fremdmarkierungen vor: Er analysiert und erklärt sein Sprechen und nimmt Einfluss auf die Beobachtung und die Analyse Anderer über ihn. Er reflektiert, wann er als Teil eines/welches Kollektivs spricht und wann als Einzelperson. Er liefert eine Analyse als Befragter und unterläuft die übliche Hierarchie zwischen Forscher:in und Beforschten.⁷ Adem O. macht sich im Sprechen über seine Diskriminierungserfahrung selbst zum Untersuchungsgegenstand und signalisiert, dass er durchaus weiß, wer er ist und was er tut. Es könnte sein, dass ihm diese kurze Intervention auch deshalb wichtig ist, weil rassifizierten Menschen i.d.R. ein Expert:innentum abgesprochen wird: Es wird über sie gesprochen, ihr Erfahrungswissen als unwissenschaftliches, subjektives Wissen diskreditiert und abgewiesen. Einem hegemonialen Objektivitätsanspruch hält Adem O. ein »situierendes Wis-

7 Die Zurückweisung weißer Gadge-Wissenschaftler:innen gründet sicherlich auch auf der historischen Erfahrung und dem kollektiven Gedächtnis von Roma und Sinti:innen. Lange vor dem Nationalsozialismus und bis in die Gegenwart hinein nehmen Wissenschaftler:innen eine maßgebliche Rolle in der Rassifizierung, Aussonderung, Verfolgung und Tötung von Roma und Sinti:innen ein.

sen«⁸ entgegen, das den vermeintlich wissenschaftlichen Standpunkt Anderer, aus dem diese heraus sprechen, beobachten und bewerten, als subjektiv entlarvt und zugleich die eigene Position als ebenbürtig und relevant würdigt. Indem er sich selbst einer Gruppe zuordnet (»ich kollektiviere mich gerade«) kommt er einer Fremdzuschreibung zuvor.

Zugleich fungiert die analytische Intervention als vorgreifendes Korrektiv, um die Richtung der Bewertung und Betrachtung der Forschenden mitzubestimmen. Indem Adem O. sich im Sprechen über das eigene Sprechen stellt, davon abstrahiert und die Regeln seines Sprechens erläutert, weist er die wissenschaftliche Autorität der Forschenden über ihn zurück. Diese Strategie wendet er auch im Umgang mit dem Sicherheitsdiskurs im Allgemeinen und den öffentlichen Institutionen im Speziellen an. Adem O. meint, sich der Anrufung (Muslim/Rom/Bedrohung) entziehen zu können. Den Sicherheitsdiskurs kann er »glaub ich trocken legen, indem man eben diese Rolle nicht erfüllt. Und sich auch dieser Rolle entzieht«. Zwar werde er zu bestimmten Themen angefragt, entscheide aber selbst darüber, ob und wie er auf Adressierungen von außen reagiert: »[I]ch schaffe auch ein ganz bestimmtes Framing. Ich entziehe mich einem Framing und schaffe ein Framing. Ä:h und das heißt auch bestimmte Anfragen abzulehnen.«⁹ Adem O. ist sich seiner performativen Interventionsmöglichkeiten bewusst, mit denen er jene, die auf ihn blicken und ihn adressieren, mit dem eigenen (Zurück-)Blicken und der eigenen Themenwahl und -fokussierung konfrontiert und so das Geschehen mitbeeinflusst: »Ich belasse sie äh (.) in ihren Räumen. (.) Und indem ich mich nicht positioniere, müssen sie reflektieren, ob sie wollen oder nicht.« Der hegemonialen Anrufung begegnet er mit eigenen Positionierungen und Expertisen: »[E]s geht um Menschenrechte, das ist eigentlich das Thema. Es geht nicht um Sinti und Roma und ich werde jetzt auch nicht sagen, erzählen, wie man über Sinti und Roma, was deren Kultur ist und ähm also ich werd jetzt da kein Roma-Flüsterer-Training anbieten oder so.« Adem O. schlägt hier eine

8 Haraway 1995: 80.

9 Diese Strategie wird im Abschnitt *Schützende Distanzierungen* interpretiert.

Brücke: Er führt sowohl persönliche als auch fachliche Erfahrungen zusammen. Er blickt auf eigenes Wissen und eigene Kompetenzen, die im öffentlichen Diskurs zu wenig Beachtung finden, doch deren Relevanz er konsequent verteidigt.

»WOAH, wo soll ich jetzt anfangen?«

Ibtissam P. schenkt ihre volle Aufmerksamkeit den Fragen, die ihr angesichts ihrer Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus gestellt werden: »Ok, gut. Ich so: WOAH, wo soll ich jetzt anfangen? (.) Ähm, kannst du die Frage noch mal wiederholen. (10) Ähm (4)«. Statt unmittelbar zu antworten, lässt sie Fragen auf sich wirken, bittet um ihre Wiederholung und Klarstellung. Sie seziert die Fragen, die an sie herangetragen werden, und nähert sich Schritt für Schritt weiteren Fragestellungen und thematischen Querverbindungen, die für eine differenzierte Beantwortung notwendig erscheinen. »(4) also es geht aber auch schon auch so um hm also nicht nur jetzt heute im Moment oder aktuell, sondern auch so in der- (6)«. Ibtissam P. breitet das Diskussionsfeld aus, sie will das Geschehen zeitlich (»heute im Moment oder aktuell, sondern auch so in der-«), thematisch (»die mediale Berichterstattung zu Muslimen«) und örtlich (»in Deutschland«) präzisieren. Der jeweilige nationale Kontext, in dem Sicherheitsdebatten geführt werden, wie auch Ort und Zeit sind für Ibtissam P. zentrale Referenzpunkte, um die Mechanismen des antimuslimischen Bedrohungsszenarios einordnen zu können.¹⁰ Das besagte Thema setzt sie unmittelbar in einen globalen Zusammenhang: Sie spricht über 9/11 in den USA und die darauf folgenden Veränderungen im Umgang mit Muslim:innen, die auch Effekte auf Debatten und Praktiken in Europa und Deutschland hatten. 9/11 ist deshalb für sie relevant geworden, weil das Thema an sie herangetragen wurde. Retrospektiv macht Ibtissam P. den Mechanismus, bei dem ihr ein Thema aufgedrängt und zu ihrer Diskriminierung angeführt wird, selbst zum Thema ihrer Kritik. Das Thema »mediale Be-

10 Die nationalen Kontexte werden im Abschnitt *Schützende Distanzierungen* diskutiert.

richterstattung zu Muslim:innen in Deutschland« im Zusammenhang mit 9/11 gibt gleichzeitig Auskunft über ihre Kindheitserfahrungen, also über jene Zeit, in der das Phänomen in ihr alltägliches Leben tritt und ihr suggeriert, dass »[ich] als Muslima (.) für das Land, in dem ich lebe, und die Welt, in der ich lebe, irgendwie f- eine Gefahr bin, so, ähm (.).«

Systematisch baut Ibtissam P. die eigene Erfahrung als Quellenachweis ein, um erst im Anschluss, nachdem die »richtigen« und präzisen Fragen aufbereitet wurden, zu antworten. Sie hangelt sich zwischen Distanzierung und Annäherung an den Themen entlang und fordert eine Auffächerung in verschiedene Dimensionen, um dem großen Themenblock der Sicherheitsdebatten und ihrer Bedeutung für sie als rassifizierte Person gerecht zu werden. In der Subjektposition »Muslima« zu sein wird nach einer analytischen, retrospektiven Interpretation der medialen Repräsentation von Muslim:innen in Deutschland seit 9/11 für sie virulent. Ibtissam P. bildet damit einen strukturellen Rahmen, um in einem global-politischen Kontext, also über das Individuelle (»Muslima«/»Gefahr«) und über den deutschen Rahmen hinaus (Land/Welt), zu reflektieren. Das heißt, die wissenschaftlich-technische Eingangssequenz erfüllt den Zweck, eine Sprecherinposition zu etablieren und das eigene Sprechen möglich zu machen, um die eigene Erfahrung zu erzählen und wissenschaftlich zu untermauern.

Durch die analytische Schrittfolge kommt sie zu dem Ergebnis, dass Muslim:innen in Deutschland zu einer globalen Metapher für Gefahr werden, das heißt die mediale Berichterstattung nicht konkrete Menschen in den Blick nimmt, sondern auf Symbolen beruht, die transnational zirkulieren und auf Ereignisse woanders zurückgreifen, die sie lokal relevant machen. Die Gesprächspartnerin würdigt die persönlichen Erfahrungen in der Herausbildung ihrer eigenen Interpretation, stärkt kollektive Bezugspunkte und würdigt marginalisierte Positionen, sodass sie zugleich Wege alternativer, widerständiger Wissensproduktionen beschreitet.¹¹ Einer stigmatisierenden und pauschalisierenden Medienlandschaft, die sich als objektiv und neutral definiert, hält sie

11 Patricia Hill Collins (1989) zu Schwarzem feministischem Denken.

eine eigene differenzierte Methode der Berichterstattung und Erörterung entgegen.

Sie demonstriert im Gesprächsverlauf, wie sie sich selbst gesellschaftlichen Themen annähert: Es bedarf der Selbstreflexion der Sprechenden und ihrer gesellschaftspolitischen Sprecherposition (Ich), der Explikation und Reflexion dessen, worum es geht (mediale Berichterstattung), wen diese wiederum berührt bzw. welches Thema (Markierung als Gefahr) und wo dies im Konkreten oder Allgemeinen örtlich stattfindet (Deutschland/Welt). Dadurch bringt Ibtiṣṣam P. gleichzeitig etwas anderes zum Ausdruck, nämlich dass die relevante Schnittstelle (9/11) gesellschaftlich relevant gemacht wurde und dadurch relevant für sie wird, das Thema also an sie herangetragen wird und keinesfalls selbst gewählt ist. Im Bedrohungsszenario haben Muslim:innen dem hegemonialen Interesse zu folgen und auf Fragen zu antworten. Das bedeutet auch, dass Muslim:innen, die sich mit diesen relevant gemachten Themen befassen, aus dem Blick verlieren, was eigentlich in ihrem eigenen Leben von Relevanz ist, also vom Eigenen abgelenkt werden. Die Gesprächspartnerin widersetzt sich einer solchen Ablenkung, indem sie einerseits auf das relevant Gemachte zurückgreift, um aber dann die eigene Erfahrung ins Feld zu führen und dadurch implizit gesellschaftspolitische Forderungen nach Anerkennung, Repräsentation, Zugehörigkeit und differenzierter, medialer Berichterstattung mit zu erzählen.

»das war wirklich nicht meine Geschichte. Das ist nu:r ihre (.) Vorstellung und sie wOllen das hÖ:ren«

Jasmin V. positioniert sich als Geflüchtete, die in ihrer Sprache über ihre eigene Fluchterfahrung in *weißen* Räumen eingeschränkt wird. Sie beklagt, dass ihre Geschichte nicht gehört wird, sondern in dominanten Kontexten missgedeutet wird. Sie macht die Erfahrung, dass nur eine bestimmte Geschichte in der Dominanzgesellschaft über geflüchtete, (queere) Muslim:innen bzw. muslimische Trans* zugelassen ist. »Warum denken sie, wir sind Opfer?«, fragt Jasmin V. und weist unzutreffende Vorannahmen über ihren Fluchtgrund zurück. Es werde durchgän-

gig vermutet, dass Jasmin V. wegen ihrer muslimischen Familie (aus einem mehrheitlich muslimischen Land) geflohen sei. Es gäbe bestimmte Bilder über »die muslimische Familie«. Jasmin V. beklagt, dass ihr ganz persönlicher Grund zur Flucht stereotyp interpretiert wird, wonach sie aufgrund familiärer Erfahrungen, das heißt der Verfolgung durch Familienmitglieder, nicht aber als regimekritische politische Aktivistin, geflohen sei. Gemäß einer solchen Vorstellung wird »die muslimische Familie« als Täter qua Religion und Kultur imaginiert, während unsichtbar gemacht wird, dass muslimische Familien auch in Deutschland leben und hiesigen Herrschaftsverhältnissen ausgesetzt sind: Die Dichotomie *Hier Freiheit vs. Dort Unfreiheit* geht nicht auf. Jasmin V. stellt klar: »[D]as war wirklich nicht meine Geschichte. Das ist nur ihre (.) Vorstellung und sie wollen das hören.«

Jasmin V. ist mit einem hegemonialen Begehren nach einer queeren muslimischen Geflüchteten konfrontiert, die antimuslimische Stereotype bestätigt. Andere Geschichten können im öffentlichen Raum nicht gehört werden, nicht weil es keine Stimmen gibt, die widersprechen, sondern weil sie verdrängt und ausgeblendet werden. Jasmin V. wird auf ein stereotypes Opfer-Sein reduziert, ihre Erfahrungen zum Zwecke der Bestätigung antimuslimischer Narrative und stereotyper Darstellungen über mehrheitlich muslimische Länder instrumentalisiert. Sie beschreibt eine Abhängigkeitssituation: Um gesellschaftlich Zugänge zu erlangen, »Erlaubnis« zu bekommen, eintreten zu dürfen bzw. Teil der (Dominanz-)Gesellschaft zu sein, von ihr wahrgenommen und gehört zu werden, können Diskursregeln, die über das Gehört-Werden entscheiden, nicht ignoriert werden. Jasmin V. beklagt: »Und wir müssen diese Geschichte w-(.) einfach wiederholen, a-auf ihre Interesse reden zum Beispiel für eine (.) als geflüchtete Person [...] (.) weiße Fantasie einfach wiederholen.« Muslimisierte Subjekte werden dazu gedrängt, die »Bilder«, »Vorstellungen« und »weißen Fantasien« zu »wiederholen«. Doch Jasmin V. weigert sich, in Argumentationen des interkulturellen Paradigmas zu sprechen und eine hegemoniale Geschichtsdeutung zu erzählen. Sie weist diese zurück, da sie nicht auf sie zutrifft. Die Gesprächspartnerin führt die persönliche Biografie als signifikante Wissensquelle für die Kritik sozialer Machtverhältnisse in

Deutschland ein. Jasmin V. sucht nach Auswegen, um innerhalb der Diskursfelder, in die sie als Geflüchtete und queere Muslimin verwiesen und innerhalb der Kategorien, auf die sie durchgängig reduziert wird, den eigenen Geschichten Raum zu geben und zu widersprechen.

Das hindert Jasmin V. nicht daran, andere queere Fluchtgeschichten anzuerkennen, die ebenso ko-existieren können. Die narrative Intervention besteht darin, sensibel für verschiedene Erzählungen zu sein und multiplen Realitäten Gehör zu verschaffen. Umso wichtiger ist ihr der Begriff der Intersektionalität. Als Transfrau, als Muslimin und als Geflüchtete macht sie spezifische Erfahrungen. Es gibt demnach nicht die *eine* muslimische Erfahrung, sondern verschiedene, die sich überschneiden können. Jasmin V. lässt sich von bestimmten absoluten Begriffen weder vereinnahmen noch schränkt sie sich durch diese selbst ein. Die vielschichtige Erzählung über ihre Erfahrungen und Identitäten erfüllen zugleich den Zweck, politischen Forderungen nach Schutz Nachdruck zu verleihen und für jeweils spezifische Antworten zu plädieren. Jasmin V. braucht »mehr Sicherheit« gerade weil sie an der Schnittstelle verschiedener Diskriminierungskategorien existiert. Damit bringt sie auch zum Ausdruck, dass es wichtig ist, das Spezifische in jeder Rassismuserfahrung zu berücksichtigen. Die Unsicherheit, die aus der muslimischen Erfahrung hervorgeht, vermengt sich mit der Unsicherheit für Trans* of Color und Geflüchtete. Daraus folgen spezifische Sicherheitsbedürfnisse genauso wie Allianzvorhaben. Jasmin V.s narrative Intervention untergräbt das hegemoniale Islambild, reichert die Erfahrung als queere muslimische Geflüchtete an und weist damit Fantasien der Dominanzgesellschaft zurück.

»Ä:hm is ja eine se:hr ((atmet tief aus)) breit gefasste Frage. (...) Die Debatten äh gibt=es (.) ja scho- seit etlichen Jahren«

Merve Y. macht schon zu Beginn des Interviews klar, dass sie nicht als Betroffene sprechen will, sondern rein beruflich mit dem Thema zu tun hat und vor diesem Erfahrungshintergrund sprechen wird. Sie kommentiert Fragen im Gespräch (»Ä:hm is ja eine se:hr ((atmet tief aus)) breit gefasste Frage«) und betont: »Die Debatten äh gibt=es (.) ja scho-

seit etlichen Jahren.« Merve Y. entscheidet sich dazu, das Thema Bedrohungsszenario »ganz allgemein« zu beantworten. Sie wahrt Anonymität und Professionalität. Sie berichtet nicht von persönlichen Rassismuserfahrungen, aber nicht weil sie keine hat. Indem sie auf die fachliche Diskussion setzt und sich der Diskurstermini bedient, macht sie sich die Regeln öffentlicher Debatten zunutze und verteidigt ihre Sprecherinposition als Expertin bzw. macht sich hörbar.¹² Ihre strategische Überlegung geht davon aus, dass ihre fachliche Erfahrung nicht in Frage gestellt wird, wohl aber ihre persönliche. Die Entscheidung, als Expertin statt als Diskriminierte zu sprechen, gibt ihr Sicherheit im Gespräch. Merve Y. positioniert sich in einer Fachdebatte zum antimuslimischen Rassismus und bringt die Expertise anderer Kolleg:innen thematisch ein (»ich mein du hast darüber auch ne Veröffentlichung geschrieben«). Das ist eine Möglichkeit, an das Wissen Anderer anzuknüpfen, dieses zu bestätigen und auf eine politische Misslage hinzuweisen, in der die Bedürfnisse muslimischer Jugendlicher von Behörden und Ministerien übergangen, ausschließlich auf das Thema islamistischer Extremismus und Deradikalisierung beschränkt werden, und andere Themen, die muslimisches Leben betreffen, darunter auch Empowerment und Schutz, nicht förderwürdig erscheinen: »Weil das [Islamismus] nicht die Realität ist, mit der wir konfrontiert sind oder werden in unserer Arbeit. Dass es um ganz andere Themen geht. Und ä:h (.) auch vor allem um das Sicherheitsbedürfnis der rassifizierten Jugendlichen geht.«

Merve Y.s Einstieg »ganz allgemein« zu sprechen, kann gerade deshalb nicht als persönliche Einschätzung abgewiesen werden, weil auch andere »ganz allgemein« zu den gleichen Schlüssen gekommen sind. »Ganz allgemein« kann der antimuslimische Rassismus folglich nicht geleugnet werden, er ist nicht nur deshalb eine Realität, weil Betroffene davon berichten, sondern weil auch Wissenschaft und Praxis zu der gleichen Einschätzung kommen. Indirekt bestätigt Merve Y. damit auch die persönlichen Berichte anderer Muslim:innen als »ganz allgemein« wahr und zutreffend, weil sie im Einklang mit dem wissenschaft-

12 Butler 2006; Foucault 2017.

lichen Diskurs stehen. Wie in den vorangegangenen Ausführungen anderer Gesprächspartner:innen kommen auch in dieser Umgangsstrategie persönliche und wissenschaftliche/professionelle Erfahrungen zusammen, sie ergänzen sich gegenseitig. Merve Y. ist von diesen Entwicklungen nicht unberührt, sie flechtet, ähnlich wie andere Gesprächspartner:innen, eigene Gefühle ein. Es sei »immer wieder schmerzhaft«, dass öffentliche Diskussionen, die mit dem Bedrohungsszenario spielen, »hochkochen« und das Leben von Muslim:innen negativ beeinflussen. Sie führt die gesellschaftlichen Dynamiken an, wenn rassistische Vorurteile in den Medien zirkulieren und auch in den sozialen Medien aufgegriffen werden können, sodass Diskussionen um Muslim:innen und als solche Markierte »hochkochen«. Sie kritisiert, dass »rassistische Vorurteile sehr stark in den Medien präsent sind und (.) was dann auch vor allem auch in den sozialen Medien äh thematisiert wird«. Eine Lösung des Problems sieht sie darin, mit Jugendlichen gemeinsam zu reflektieren, wie Medien auf sie (ein-)wirken und wie Gegenarrative gestärkt werden können (»Und ich würde das [Sicherheitsdiskurse] gerne so ein bisschen um=umdeuten.«).

Merve Y.s Aussagen erinnern an Ibtişam P.s Kritik an etablierten Medien. Sie erkennt ein Potential in alternativen Medien gerade für Muslim:innen, die in etablierten Medien oft stereotyp dargestellt und übergangen werden. Das Gespräch bietet zugleich einen Anknüpfungspunkt zu Jasmin V.s Kritik, dass die dominante Mehrheit ihre Geschichte nicht hören will und sie dem öffentlichen Begehren ausgeliefert ist. Umso stärker erscheint Merve Y.s Argument, dass soziale Medien für benachteiligte Gruppen einen Handlungsspielraum ermöglichen, um ihre Realitäten in die Öffentlichkeit zu tragen und sich Gehör zu verschaffen.

Globalhistorische Verflechtungen

Einige unserer Gesprächspartner:innen sehen sich mit einer euro- bzw. germanozentrischen Geschichtsschreibung und Erinnerungspolitik konfrontiert, in der Narrative und Erfahrungen ihrer Familie

keinen Platz finden. Sie bleiben eine historische Randnotiz, werden umgedeutet und angepasst oder gar geleugnet und diskreditiert. Unsere Interviewpartner:innen heben globalhistorische Verknüpfungen hervor und rücken vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen und Bezüge außer- und innerhalb Europas Verbindungslinien in den Fokus. Sie finden unterschiedliche Auswege, um mit der historisch unterkomplexen Narration von Bürger:inschaft im Zusammenhang mit der unterfütterten Anrufung als Sicherheitsgefahr umzugehen. Sie schweigen in bestimmten Gesprächssituationen, zensieren sich selbst und schützen sich, weil sie die Erfahrung machen, dass ihnen ihre Geschichte genommen und ihre Erinnerung diskreditiert wird, dass ihre Lebensrealitäten geleugnet oder umgedeutet und sie auf das eine vermeintlich wahre Narrativ verpflichtet werden. Sie treffen Entscheidungen, wann und in welcher Form historische Adressierungen aufgegriffen und beantwortet werden, indem für sie relevante Bezüge aus dem kollektiven Gedächtnis in Erinnerung gerufen werden, sodass sie ihre eigenen Bedürfnisse im Licht der Vergangenheit und dem Zusammenspiel globalhistorischer Verflechtungen artikulieren können. Sie lesen die nationale Geschichtsschreibung gegen den Strich und bringen verdeckte Ereignisse und Erinnerungen an die Oberfläche. Sie erinnern multidirektional, ergänzen und durchkreuzen das Feld der Erinnerung um weitere Dimensionen. Sie setzen die »muslimische« Erfahrung ins Verhältnis zu anderen Ereignissen und Erfahrungen, changieren zwischen dem Universellen und dem Partikularen, zwischen der Zurückweisung eines einzigen nationalen Narrativs und dem Insistieren auf globalhistorischen Perspektivierungen und verschaffen sich dadurch Gehör für eigene Lebenswirklichkeiten und Interessen, Deutungen und Praktiken.

»eine vollkommen andere, (.) äh als die Erfahrung, die man mir versucht sozusagen aufzudrücken«

Adem O. identifiziert sich als muslimischer Rom, seine Rassismuserfahrungen beruhen auf beiden Rassismen und ihrer Intersektion. Der Präsenz muslimischer Rom:nja-Gemeinden in Deutschland wird in der

breiten Öffentlichkeit wenig Beachtung geschenkt und sowohl in der Rassifizierung von Rom:nja als auch in jener von Muslim:innen wenig Rechnung getragen. Einerseits entlastet das Adem O., denn seine Unsichtbarkeit als Muslim erspart ihm diesbezüglich verletzende und unsinnige Fragen: »Und äh wir werden also nicht gefragt, wie wir zu Erdogan stehen °oder so°, zum Beispiel. Und alle anderen werden gefragt.« Andererseits werden andere grenzüberschreitende und unsinnige Fragen an ihn gerichtet: »Wir werden eher gefragt, warum wir Muslime sind.« Adem O. berichtet, dass seine Identifizierung als muslimischer Rom unsichtbar gemacht wird, indem sein gleichzeitiges Muslimisch- und Romsein in ein Muslimischsein und ein Romsein gespalten und gegeneinander ausgespielt wird. Er spricht von einem »weißen Diskurs«, in dem er als Rom gegen andere Muslim:innen instrumentalisiert werden soll: »Ok, das ist ein Roma, der ist bestimmt irgendwie unterdrückt von anderen Muslimen.« Mit der gesellschaftlichen Anrufung als Rom geht die Erwartungshaltung einher, eine Rolle einzunehmen, die der Dominanzgesellschaft im Umgang mit anderen Muslim:innen dient: »Und das ist ja die Rolle, die ich ausüben soll.« Indem Adem O. als (muslimischer) Rom angerufen und nach einer Diskriminierungs- und Unterdrückungserfahrung mit Islam und Muslim:innen befragt wird, wird er als Kronzeuge zu instrumentalisieren versucht. Er widersetzt sich jedoch der Teile-und-Herrsche-Strategie, die die Sorge um Rom:nja plakatativ ins Feld führt, um Muslim:innen zu stigmatisieren: »Und das ist die Rolle, die ich eben nicht ausübe, weil tatsächlich für mich Muslimsein für meine eigene Biographie äh und (eher) etwas Emanzipatorisches bedeutet.«

Der diskursiven Spaltung *Rom versus Muslim* hält er eine widerständige Selbstpositionierung entgegen: Muslimischsein bedeutet für ihn weder ein Makel noch ein Defizit, vielmehr erlebt er es als Bereicherung und hebt dessen emanzipatorische Bedeutung hervor. »Muslimsein« stellt für ihn keine Gefahr dar, die von anderen Muslim:innen oder dem Islam ausgeht, sondern ist für ihn ein biographisch wichtiger Ankerpunkt, der ihm Schutz und Entwicklung bietet. Adem O. irritiert die homogene Zuschreibung von Muslim:innen als Täter:innen und Rom:nja als deren Opfer, indem er sich selbstbewusst als muslim-

musicher Rom präsentiert. Er untergräbt die eurozentrische Universalisierung des Unrechts an Europas Sinti:zze und Rom:nja, indem er die Geschichte muslimischer Rom:nja kontrapunktisch erzählt und global-historisch perspektiviert. Er weist die der Anrufung inhärente Narration zurück, wonach der Rassismus gegen Sinti:zze und Rom:nja der nationalsozialistischen Vergangenheit angehört, während andernorts und in anderen »Kulturen« Rom:nja weiterhin diskriminiert, aber von der geläuterten, bundesdeutschen Gesellschaft geschützt würden. Die deutsche Selbstvergewisserung, aus der Geschichte gelernt zu haben und nun Andere (wieder) zu führen und in Demokratie und Moderne einzuführen, beruft sich auf die Figur des Islams und muslimischer Herrschaft als europäisches Gegenbild.

Demgegenüber greift Adem O. auf eine Narration zurück, in der »ein idealisiertes Bild über das Osmanische Reich« vorherrscht. Das Bild entspricht zwar nicht der Realität, so Adem O., es ist »natürlich kein differenziertes Bild«. Gleichwohl erfüllt das »idealisierte Bild« wichtige Funktionen: Zum einen vermag es das Narrativ, der Erfahrung und der Identifizierung muslimischer Rom:nja einen Rahmen zu geben: »[E]ine Roma-Community im Balkan, die muslimisch ist und die sich unter Umständen idealisiert als Osmanen definieren.« Adem O. liest die deutsch-europäische Geschichtserzählung kontrapunktisch und kann nun seine eigenen und die Erinnerungen seiner Community als muslimischer Rom emanzipatorisch zusammenführen. Zum Anderen entlarvt die Idealisierung jene Mechanismen, die Rom:nja gegen Muslim:innen instrumentalisieren, indem sie den Islam als rassistisch gegen Rom:nja in Stellung zu bringen versucht. Die Idealisierung ist jedoch »auch nicht differenziert«. Adem O.s Bezug auf das Narrativ geht es nicht darum, Geschichte zu idealisieren und Konflikte zu glätten. Vielmehr nutzt er das »idealisierte Bild«, um sich mit anderen Muslim:innen zu solidarisieren, und gleichzeitig die spezifische Erfahrung von (muslimischen) Rom:nja zu betonen: »Man muss natürlich sagen, als Roma haben wir andere historische nochmal Bedürfnisse als andere Muslime.«

Adem O. antwortet auf den Sicherheitsdiskurs, indem er einerseits sein (romani-)Muslimischsein emanzipatorisch deutet, widerständige

Narrative in Erinnerung ruft und die Erfahrungen mit den Rassismen globalhistorisch verkompliziert. Andererseits kann er zwischen Romsein und Muslimsein changieren: »Tatsächlich haben Roma (.) ab einem bestimmten (2) ab einem bestimmten Level auch eine privilegierte Position. (.) Äh und es gibt ja eine Staatsräson.« Je nach Kontext wählt er bestimmte Aspekte aus und reklamiert ihre Relevanz, um sich so der einseitigen, instrumentalisierenden Anrufung zu widersetzen. Das bedeutet nicht, dass sich für Adem O. Muslimischsein und Romsein gegenseitig ausschließen, vielmehr legt er Wert auf das Zusammenspiel und die Komplexität verschiedener sozialer Verhältnisse, Erfahrungen und Erinnerungen. Schließlich ist seine Erfahrung »dann also eine vollkommen andere, (.) äh als die Erfahrung, die man mir versucht sozusagen aufzudrücken«.

»konnte ich mich nicht so äußern wie ich (.) w- gerne, also ich (.) hab dann einfach oft dieses Thema vermieden (.) so«

Ussama X. identifiziert sich als muslimisch und palästinensisch. Er ist in Deutschland geboren und aufgewachsen, die Flucht und die Verreibung aus Palästina gehören zu zentralen Aspekten seiner Biografie. Während in seiner Familie darüber gesprochen wird, finden diese Erfahrungen in der deutschen Öffentlichkeit keinen Platz. Sie werden aus der postnazistischen Geschichtsschreibung der Bundesrepublik und der hegemonialen Narration verdrängt und/oder umgedeutet. Ussama X. findet sich regelmäßig in Gesprächssituationen wieder, in denen seine Erinnerungen und seine Erfahrungen nicht gehört werden und nicht zählen, sie werden als illegitim zurückgewiesen und er zum Schweigen gebracht: »[K]onnte ich mich nicht so äußern wie ich (.) w- gerne, also ich (.) hab dann einfach oft dieses Thema vermieden (.) so.« Seine Erfahrung mit dem antimuslimischen Rassismus hängt unmittelbar mit der Auslöschung der palästinensischen Erfahrung aus der bundesdeutschen Geschichtsschreibung und dem hegemonialen deutschen, kollektiven Gedächtnis zusammen, der antimuslimische Rassismus zeigt sich ihm gleichzeitig antiarabisch und antipalästinensisch. Ussama X. wird wiederholt als Sicherheitsbedrohung angerufen, einer-

seits im Verhältnis zur Dominanzgesellschaft, indem er als muslimisch adressiert wird, und andererseits im Verhältnis zur jüdischen Minderheit im In- und Ausland, indem er als muslimisch, arabisch und palästinensisch adressiert wird.

Bereits seit den 1970/80er Jahren sind die Namen ›Palästinenser‹, ›Araber‹ und ›Terrorist‹ im bundesdeutschen Diskurs eng verwoben und mit anderen Gewaltakten (etwa der RAF) diskursiv verkoppelt. Mithilfe des antimuslimischen Bedrohungsszenarios werden die historischen Karten neu gemischt und eine Anordnung skizziert, wonach das deutsche Wir, das (wieder aufblühende) jüdische Leben in Deutschland und der Staat Israel auf der gleichen Seite platziert werden, während ihnen gegenüber der muslimisch-arabisch-palästinensische Terrorist verortet wird. Gemeinsam mit ›Juden‹ und ›Jüdinnen‹ diskursivieren sich ›Deutsche‹ als Opfer von ›Muslim:innen‹ im Allgemeinen und im Besonderen als Opfer von ›Arabern‹, die (historisch fragwürdige) Ethnisierung einer Sprachgemeinschaft nutzend, um die Vertreibung und Staatenlosigkeit der Palästinenser:innen zu de-thematisieren. Die Verschiebung der antisemitischen Gefahr auf Muslim:innen, Araber:innen und Palästinenser:innen, insbesondere auf solche, die als Migrant:innen und Geflüchtete von außen eindringen, beendet das kollektive ›deutsche‹ Täter narrativ und entlässt sich selbst aus der historischen Verantwortung für die Schoah und für die Vertreibung der nicht-jüdischen Palästinenser:innen. Gleichzeitig werden migrationsgesellschaftliche Defizite der Bundesrepublik in den ›Nahen Osten‹ verschoben, sodass sich die Bundesrepublik auch dieser Verantwortung und ihrer (geo-)politischen Rolle entziehen bzw. sie verdecken kann.

Die palästinensische Erfahrung von Flucht und Vertreibung wird unsichtbar gemacht und mit ihrer Dethematisierung auch die deutsche, (post-)nazistische Verantwortung dafür. Dies kollidiert mit dem palästinensischen Narrativ und einer globalhistorischen Perspektivierung, wie sie Ussama X. reflektiert. Im Unterschied zur hegemonialen Diskursivierung stellt sich die ›Naqba‹ seiner Familie weder als räumlich noch als zeitlich entferntes, wenn nicht gar fragwürdiges, Ereignis dar, sondern ist mit seinem Leben eng verwoben. In der deutschen Erinnerungskultur haben Ussama X.s Erfahrungen jedoch keinen Platz.

Im Gegenteil sieht er sich mit einer Geschichtsschreibung und mit Narrativen konfrontiert, die palästinensische Erinnerungen als partikular, wenn nicht gar als falsch deuten, und sie der eigenen, als richtig und universell gültigen Erzählung, die als objektive Geschichtsschreibung präsentiert wird, entgegensetzen. Das hat Konsequenzen für Ussama X. und die (Un-)Möglichkeit, die eigene Biografie und die Vertreibung seiner Familie aus Palästina in alltäglichen Situationen anzusprechen. Er hat daraus gelernt und antizipiert eine erneute Zurechtweisung und einen diskursiven Ausschluss, indem er schweigt und sich nun selbst führt: »Ähm (.) und hab so mein Palästinenser (.) meine palästinensische Seite irgendwie so'n bisschen einfach so (.) so'n bisschen unter den Tisch oder so weißte so (.) nu::r nicht auffallen (.) oder so.«

Die Selbstführung bedeutet aber nicht, dass Ussama X. sich gänzlich dem Diskurs unterwirft und in einer passiven Position verharret. Die Interviewsituation selbst ist exemplarisch für sein Vermögen, sich Gehör zu verschaffen. Er spricht sein Dilemma offen an und riskiert, sanktioniert zu werden, gleichzeitig erwartet er, von der ihn interviewenden Person verstanden zu werden. Ussama X. nutzt die einseitige Gesprächssituation – das Interview – und vertraut angesichts der Forschungsfrage auf die Bereitschaft der Forschenden zur Sensibilität für seine Selbstpositionierung und ihre Reflexion. In der Interviewsituation greift er auf konkurrierende, historische Gedächtnisse zurück, kontextualisiert nationale Geschichtsschreibungen globalhistorisch und führt vor Augen, dass seine biographische Erfahrung und kollektive Erinnerung mit der Anderer verwoben ist. Ussama X. Interesse daran, gehört zu werden, rührt auch daher, dass er nun als Vater besondere Verantwortung trägt: »Also ich hab jetzt auch zwei Jungs zum Beispiel ja? Und (1) vielleicht macht das auch n Unterschied, weil ich mich mit diesem Thema beschäftige ja?«

Er ist nun selbst in der Position, das palästinensische Narrativ weiterzugeben, er trägt Verantwortung gegenüber seiner Community und seinen Kindern.¹³ Gleichzeitig lotet er Handlungsoptionen aus und sucht nach Wegen, Erinnerungen Rechnung zu tragen und Zeit

13 El-Qasem 2018.

und Energie nicht in ungeeigneten Situationen aufs Spiel zu setzen, in denen das Gegenüber keine Bereitschaft zeigt, die Engführung nationaler Erinnerungskultur zu hinterfragen und der Komplexität von Globalgeschichte und Widersprüchlichkeit von Narrativen Aufmerksamkeit zu schenken. Ussama X. reflektiert den Kontext und wählt wohlüberlegt aus: Er begreift das Erinnern und das Erzählen als individuelle und kollektive Ressourcen und entscheidet je nach Ort und Situation, wann er sie einsetzt und wann nicht. Die gleichzeitig aufgenötigte und selbstgewählte Zensur, der Rückzug aus Orten und Gesprächssituationen ist ein emanzipatorischer Akt, er bietet Schutz und Heilung und vermag so, die Erinnerung selbstbestimmt und eigenmächtig zu entfalten.

»der nationale Diskurs (.) zu Muslimen [...] einfach n anderer ist, im Sinne von so auch so ner Anerkennu:ng«

Ibtissam P. fasst ihre Erfahrung, als Muslimin in Deutschland zu leben, wie folgt zusammen: »Also dieses immer wieder hinterfragt werden. Frage von welche Berechtigung, welche Existenzberechtigung hat man?« Im Unterschied dazu blickt sie auf eine positive Auslandserfahrung in Südspanien zurück.¹⁴ Auch dort war sie »natürlich weiterhin eine Schwarze muslimische Frau«, jedoch konnte sie sich dort ganz anders im öffentlichen Raum bewegen und einen anderen Alltag führen. Schließlich ist »der nationale Diskurs (.) zu Muslimen [ist] ja grade in Südspanien einfach n anderer ist, im Sinne von so auch so ner Anerkenn:ung ›Wir haben ja islamische:: sowas wie ne islamische Geschichte, Südspanien ist verwurzelt mit ner spanisch-äh mit ner islamischen Geschichte.« Die islamische Geschichte im heutigen Europa legt Zeugnis über die historisch-gewachsene Präsenz muslimischer Wirklichkeiten ab und prägt das Bewusstsein, sowohl jenes von (europäischen) Muslim:innen als auch jenes der Region. Zwar ist Geschichtsschreibung auch in Südspanien eine Frage der nationalen

14 Unter anderer Fragestellung wird diese Sequenz im Abschnitt *Performative Interventionen* rekonstruiert.

Aushandlung und Rassismus kein Relikt der Vergangenheit, dessen ist sich Ibtiṣṣam P. bewusst. Nichtsdestotrotz liegt der Unterschied für sie darin, dass muslimische Geschichte in Südspanien anders als in Deutschland nicht geleugnet werden kann.

Ibtiṣṣam P. identifiziert sich weder als arabisch noch als amazighisch, sie verfügt auch nicht über persönliche, biografische Bezüge zu Südspanien oder dem nordafrikanischen Raum, in den Spaniens Muslim:innen einst deportiert wurden. Das hindert sie aber nicht daran, sich in der Geschichte Andalusiens wiederzufinden und auf das kollektive Gedächtnis als Muslimin zurückzugreifen. Darin kommt der acht Jahrhunderte währenden Präsenz von Muslim:innen im nördlichen Mittelmeerraum ein hoher erinnerungspolitischer Stellenwert zu. In Deutschland wird dieser historischen Präsenz kaum Rechnung getragen, ebenso wenig wie den anderen Orten im heutigen Europa, in denen Muslim:innen heimisch waren und noch sind. Dem nationalen und europäischen Diskurs zufolge werden Muslim:innen außerhalb Europas verortet und als Gefahr für europäische Werte und Sicherheit konstruiert. Die nationale Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur in Deutschland kommt ohne Muslim:innen aus bzw. führt sie als äußere Andere in die Diskussion ein. Durch die (zeitlich befristete) Verlagerung ihres Alltags nach Südspanien entzieht sich Ibtiṣṣam P. der hegemonialen, deutschen Adressierung als Andere, deren »Existenzberechtigung« auf dem Spiel steht. Durch ihre Selbstpositionierung (unter anderem) als Muslim:in kann sie im ehemaligen Al-Andalus ihre Anwesenheit als Selbstverständlichkeit einfordern und verteidigen. Dort verhält sie sich anders als in Deutschland, sie legt keine Rechenschaft über ihr So-Sein ab, sie bezieht keine Position (»Erkläre mal Salafismus. Was- Wie stehst du dazu? Was machst du damit?«).

Indem Ibtiṣṣam P. auf die noch sichtbare muslimisch-arabisch-amazighische Präsenz in Südspanien verweist, kann sie die eigene Präsenz als Schwarze muslimische Hijabi als Teil der europäischen Geschichte und Gegenwart verteidigen, mehr noch: Sie kann ihren Platz dort reklamieren bzw. ganz selbstverständlich einnehmen. Sie kontextualisiert die eigene muslimische Erfahrung erinnerungspolitisch, rückt die islamische Geschichte innerhalb Europas ins Zentrum

und gibt jenen Perspektiven Raum, die in einer deutschen nationalen Erinnerungskultur zum Schweigen gebracht werden.