

4 Ergebnisse

Weil diese Arbeit in ihren theoretischen Grundlagen davon ausgeht, dass rassistische Äußerungen »nicht Sache persönlicher Einstellungen von Individuen, sondern in der Organisation des gesellschaftlichen Miteinanders verortet sind« (Osterkamp 1997: 95), ist die zentrale Frage im Hinblick auf die nachfolgenden Ergebnisse, wie sich ein gesellschaftlich präsentes antimuslimisches Wissen in den *alltäglichen Diskurspraxen* der Interviewpartner*innen niederschlägt. Dabei wird davon ausgegangen, dass das Subjekt nicht lediglich in der passiven »Anschauung von Wirklichkeit« agiert, sondern aktiv und »verändernd auf diese Wirklichkeit einwirkt« (Jäger in Bezug auf Leontjew 1997: 137). Um diesen Aspekt der aktiven und lebensweltlich lokalisierten Auseinandersetzung mit präsenten Deutungsressourcen zu betonen, soll in Bezug auf die Aussagen der Interviewten von *Aneignungen* gesprochen werden. Der Aneignungsbegriff erlaubt es, ihre Erzählungen, Beschreibungen und Argumentationen als temporäre Resultate fortlaufender Konstruktionsprozesse zu betrachten.

Wir wollen zudem, wie im Methodenkapitel dargelegt, den Begriff der *Diskurspraxen* verwenden. Diese verstehen wir als konkrete Kommunikationsakte – ähnlich Saussures »parole« –, in denen sich subjektive Aneignungen in Form von Bedeutungsproduktionen sprachlich materialisieren. Wie die Analyse zeigt, bringen ähnliche Aneignungsweisen verschiedene Diskurspraxen hervor bzw. verweisen unterschiedliche Diskurspraxen auf dieselben Aneignungsmuster. Deren Bezeichnung als *hegemonial*, *polarisiert*, *dilemmatisch* und *widerständig* wurden zunächst deduktiv von Halls Lesarten-Typologie abgeleitet, am vorliegenden Datenmaterial überprüft und anschließend um die Typen »polarisiert« und »dilemmatisch« erweitert. Halls Typus der »ausgetauschten Lesart« ließ sich dabei in konkretere Subtypen ausdifferenzieren.

Die somit modifizierte Aneignungstypologie dient uns als globales Ordnungsraster für die im Datenmaterial induktiv herausgearbeiteten Diskurspraxen. Diese sind auf einer konkreteren Kommunikationsebene angesiedelt und konnten den abstrakteren Aneignungsmustern zugeordnet werden. Im Interviewmaterial ließ sich eine Vielzahl an Diskurspraxen identifizieren, mit denen die Interviewpartner*innen ihren individuellen Umgang mit antimuslimischen Deutungsressourcen zum Ausdruck bringen. Die fortlaufend-vergleichende Analyse im Sinne der Grounded Theory erlaubte deren schrittweise Identifikation – wobei sich ihre Bezeichnung an der Qualität der artiku-

lierten Alltagserfahrungen, den eingesetzten rhetorischen Techniken, Argumentationsweisen sowie Reflexionsgraden ableiten, die im Rahmen der *personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* zum Einsatz kommen.

In der nachfolgenden Ergebnisdarstellung wird zunächst das jeweilige Aneignungsmuster vorgestellt und beschrieben, woraufhin im Anschluss die zugehörigen Diskurspraxen in enger Verbindung mit dem Datenmaterial präsentiert werden. Durch ausführliche Interviewzitate wird den Leser*innen die Möglichkeit gegeben, den Interpretations- und Abstraktionsprozess der Autorin nachzuvollziehen sowie eigene Lesarten zu entwickeln. Zudem werden zu etwaigen Partikularitäten, die sich zwischen den Teilsamples durch gesellschaftlich geteilte Erfahrungen und Wissensumwelten ergeben können, am Ende der Teilkapitel Interpretationsangebote bereitgestellt.

4.1 Hegemoniale Aneignungen

Ein erstes Aneignungsmuster zeigt sich in Gestalt alltagskommunikativer Reproduktionen antimuslimischer Ideologeme. Wir wollen von *hegemonialen Aneignungen* sprechen. Zu den wesentlichen Merkmalen dieses Musters gehört, dass in ihm rassistische und rassismusaffine Symboliken entfaltet werden, ohne dass die Interviewten diese kritisch reflektieren. Sie sprechen gewissermaßen innerhalb eines antimuslimischen Referenzcodes – die in ihm verankerten rassifizierenden und machtlegitimierenden Deutungsangebote übernehmen sie äquivalent zu Halls dominant-hegemonialer Lesart »full and straight« (Hall 2001: 101). In den individuellen Bedeutungsproduktionen konnten dabei sowohl *rassifizierende Veränderungen* als auch *diskursive Machtdemonstrationen* identifiziert werden. Aus wissenschaftlicher Perspektive dokumentiert sich in ihnen die lebensweltliche Verankerung eines rassistischen Gesellschaftswissens, das von den Interviewten – trotz antizipierter Rassismusvorwürfe innerhalb der konkreten Interviewsituation und trotz wiederholter Toleranzbekundungen – aufgerufen und affirmiert wird. Wir erkennen so bereits bei diesem ersten Muster, wie Personen, die sich selbst als offen und liberal bezeichnen, in Abweichung zu diesem Selbstbild auf antimuslimische Deutungsressourcen zurückgreifen. Daran wird deutlich, dass jene Veränderungssymboliken auch jenseits geschlossen-rassistischer Weltbilder kursieren. Im Hinblick auf die gesellschaftlichen Funktionen von Rassismus zeigt sich, wie auf banal-alltägliche Weise rassistische Herrschaftsstrukturen (unbewusst) kommunikativ stabilisiert und legitimiert werden.

Im Rahmen hegemonialer Aneignungen kommen nun *unterschiedliche Diskurspraxen* zum Einsatz, die nachfolgend detailliert beschrieben werden. Die erste Diskurspraxis zeichnet sich durch Schilderungen konkreter *Alltagserfahrungen* (persönlich, sozial, medial) aus, die die Interviewpartner*innen im Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ rekonstruieren. Die Analyse zeigt, dass dabei antimuslimische Ideologeme zum Einsatz kommen, welche die Interviewten mit ihren Erfahrungen verflechten und so empirisch fundieren. Das zweite Unterkapitel zeigt, wie antimuslimische Ideologeme im Rahmen *diffuser gesellschaftlicher Beobachtungen* reproduziert werden. Diffus meint hier, dass die Interviewten (vermeintliche) gesellschaftliche Entwicklungen schildern, ohne dabei Angaben zu ihren Informations- bzw. Erfahrungsquellen zu machen. Trotz

fehlender Belege scheinen ihre Beobachtungen für sie plausibel und glaubwürdig; kritische Auseinandersetzungen bleiben aus. Unterkapitel drei schließlich analysiert das alltagsdiskursive sowie -praktische Phänomen des *antizipierten Konflikts*, indem antimuslimische Deutungen in der Rekonstruktion persönlich erlebter, intersubjektiver *Quasi*-Begegnungen aktualisiert werden.

4.1.1 Antimuslimische Bedeutungsproduktionen innerhalb von Alltagserfahrungen

4.1.1.1 Verifizierungen I: Primäre Alltagserfahrungen

Diskursanalytische Arbeiten zeigen, dass es zum Basisrepertoire deskriptiver Aussagen gehört, die artikulierten Wirklichkeitsvorstellungen als faktisch gesichert, als »reine Beschreibungen« zu präsentieren, die von etwaigen Interessen der Sprechenden entkoppelt sind (vgl. Potter 1996: 108). Im Falle moralisch wie politisch aufgeladener Themen, wie Rassismus ohne Zweifel eines ist, gilt dies umso mehr, nicht zuletzt um dem Vorwurf empirisch ungerechtfertigter Behauptungen, persönlicher Ressentiments usw. zu begegnen (vgl. Wetherell & Potter 1992: 97). Eine Möglichkeit, *antimuslimische Bedeutungsproduktionen* als naturalisierte, d.h. nicht-konstruierte Wirklichkeitsbeschreibungen zu gestalten, ist deren Verflechtung mit persönlichen Erfahrungen, die durch die Sprechenden dann als »tatsächlich so geschehen« verbürgt werden können. Antimuslimische Ideologeme werden so nicht nur »alltags«-empirisch untermauert und faktisch aufgewertet, sondern es werden auch Implikationen zu etwaigen Interessen, Überzeugungen und Befindlichkeiten gekontert. Auf Ebene des Interviews lässt sich dabei von einem *rhetorischen Interessensmanagement* sprechen, das die Interviewpersonen vor unangenehmen Vermutungen schützt. Auf *Aneignungsebene* jedoch entfalten derartige Verflechtungen eine diskursive Strahlkraft, die die konkrete Kommunikationssituation transzendierte. Hier können Rekurse auf Alltagserfahrungen, die mit (impliziten) antimuslimischen Bedeutungsproduktionen verflochten werden, als lebensweltliche Verifizierungen eines gesellschaftlich flottierenden rassistischen Wissens verstanden werden. Mit anderen Worten: Was als Ideologem abstrakt existiert, wird durch die kommunikative Verflechtung mit persönlichen Erfahrungen zum Tatbestand erhöben. Dabei »wirken« jene Verflechtungen in zwei Richtungen: Zum einen werden antimuslimische Ideologeme von den Interviewpartner*innen genutzt, um die eigenen Alltagserfahrungen sinnhaft aufzuschlüsseln, gleichzeitig dienen sie der (unbewussten) empirischen Unterfütterung und Bestätigung jener Deutungsressourcen. Durch ihre alltagskommunikative Verwendung werden sie gesellschaftlich reproduziert und diskursiv verfestigt.

Nachfolgend soll die *Praxis der Verifizierung* antimuslimischer Ideologeme anhand konkreter Interviewauszüge nachvollzogen werden. Dabei richten wir den Blick zunächst auf Falldarstellungen aus dem deutschen Teilsample, da sich in ihnen spezifische Kolorierungen in der lebensweltlichen Aneignung antimuslimischer Ideologeme erkennen lassen. So zeigt sich etwa, dass die generierten Bedeutungsproduktionen in einen übergeordneten *Benachteiligungsdiskurs* eingebettet sind, in dessen Logik die

gesellschaftliche Anwesenheit von ‚Muslim*innen‘ zur Ursache für den (imaginerten) Verlust an persönlichen bzw. kollektiven Vorrechten und Privilegien erklärt wird.

Interviewebene: Antimuslimische Reproduktionen trotz Interessensmanagement

Ein erstes Textbeispiel liefert der deutsche Interviewpartner Till Feller¹ (33)², wohnhaft in Köln und selbstständig in der Immobilienbranche tätig. Da es sich bei seiner Aussage um den ersten hier vorgestellten Fall handelt, soll im Sinne der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit der Argumentation eine sehr ausführliche Textdarstellung und -interpretation erfolgen. Diese wird zugunsten der Lesbarkeit bei den nachfolgenden Beispielen auf die wesentlichen Textpassagen reduziert. Da Feller direkt zu Gesprächsbeginn auf den Umfang und die Qualität seiner persönlichen Erfahrungen mit ‚Muslim*innen‘ verweist – und damit nicht nur den authentischen Charakter seiner nachfolgenden Eingliederungen versichert, sondern auch ein Bild von sich als glaubwürdigen und erfahrenen, zugleich reflektierten und differenzierten Beobachter vorbereitet – wollen wir bei ihm direkt mit dem Interviewauftakt beginnen.

I: Die allererste Frage, Herr Feller, ist das Thema Islam irgendwas, womit Sie sich generell beschäftigen, was Sie generell interessiert?

TF: Zwangsläufig also, ich meine, wir wohnen (.) ich wohne ja mitten in Köln // ja // und wir haben eine relativ hohe, äh, Rate, würde ich mal vermuten // ja // an muslimischen Menschen, Mitbürgern, wie auch immer. ähm (.) da tut man das zwangsläufig. // hm, ok // da ich einen relativ (.) unorthodoxen Schulweg hinter mir hatte, also, Schullaufbahn. ah (.) war ich eine Zeitlang in einer Klasse, wo es zwei Deutsche gab und davon war ich einer. also, daher, hatte ich doch sehr viel damit zu tun, zwangsläufig. // ok // wobei dir Frage ja auch immer ist, ob, ja, ob man das darauf runterbrechen kann, hm. also, an was Leute glauben oder wie sie getauft sind oder wie auch immer.

I: Was meinen Sie denn mit »runterbrechen«?

TF: Ja, wenn ich, wenn ich eine Klasse hab und ich bin, ich habe, sage ich mal, zwei Deutsche in der Klasse und gleichzeitig vielleicht dann auch, äh (.) nur fünf Nicht-Muslime ((besondere Betonung)), vielleicht. ich weiß gar nicht, waren vielleicht sogar mehr. aber, dann ist ja die Frage, ob, äh (.) Verhaltensweise und Situationen im Leben darauf runterzubrechen sind, dass Leute Muslime sind oder nicht. also, nehme ich eigentlich von @Abstand@. also Leute darauf zu reduzieren. // hm, ok // genauso wie ich niemanden darauf reduziere, ob er schwul ist oder Katzen mag oder, äh (.) ne, also.

I: Ok. Gibt es irgendwie eine besondere Episode oder so, die Sie erzählen könnten, aus dieser Zeit?

TF: Also, ich habe, ich habe, ich habe ziemlich viel (.) erlebt mit Menschen, die Muslime waren, aber nicht, weil sie Muslime waren, deswegen ist das halt immer schwer // ja // ne? und das ist schwer, das zu verknüpfen. also, ich meine, es ist immer, es ist ja immer so die Frage, ähm (.) also ich habe, ich habe, ich habe gelernt, dass eigentlich gerade auch was Integrationsproblematiken in Deutschland angeht, nicht wichtig ist, ob die Leute Muslime ((besondere Betonung)) sind oder nicht. sondern

¹ Die Namen der Interviewpartner*innen wurden anonymisiert und durch fiktive Namen ersetzt.

² Altersangabe zum Zeitpunkt des Interviews.

eher, aus welchem Background sie kommen, sprich, ob das irgendwelche ähm (...) iranischen Ärzte sind oder irgendwelche äh, äh (...) anattonischen (sic!) Bauern, die hier rübergekommen sind. das ist viel problematischer, als ob, die Frage, ob sie Muslime sind oder nicht.// ok // ich habe zum Beispiel eine Freundin, wusste ich gar nicht, dass sie Syrerin ist, wusste ich überhaupt nicht und dass sie Muslima ist. war mir gar nicht bewusst, weil das kein Thema ist. ich glaube, das ist (...) ähm, im Leben immer die Frage, inwieweit man sich darüber definiert. also, ich habe zum Beispiel auch Freunde, die homosexuell sind, das ist mir vollkommen egal. die laufen halt auch nicht rum und sagen, »hey, ich bin schwul«, sondern, sie sind halt schwul und ganz normale Menschen. wenn aber Leute rumlaufen und sagen, »hey, ich bin Peter und ich bin schwul« @(.)@ um sich darüber zu definieren, ist das das gleiche Problem wie mit Muslim(a), denke ich. also, wenn Leute sagen, »ich bin Moslem. ich bin, ich bin Moslem – und das ist mein, mein Statement«, dann ist das ein anderes Problem, als wenn jemand sagt, »hey!«, keine Ahnung, »ich bin Deutscher, türkischer Herkunft und ich, ähm, glaube an Allah statt an Gott oder an Buddha oder so.«

I: Ok. Gab es so Leute in Ihrer Klasse oder in dieser Zeit, die sich vorrangig über ihren Glauben definiert haben?

TF: Also, wir hatten, wir hatten, ich hatte ein Problem in meiner Schulzeit, ähm, das war, ähm (...) dass die Jungen im Sport, wir hatten getrennten Sportunterricht, aber jetzt nicht religiös getrennt, sondern einfach war er getrennt. äh und die Jungs haben meistens Fußball gespielt-

I: „Frauen, äh, Mädchen und Jungs?“

TF: Genau. genau. ahm, und die, also es war ja Alter so, was war es? 13 bis 16 vielleicht oder 17. ähm, und die Jungs haben immer Fußball gespielt, weil die alle Fußball spielen. da ich aber kein Fußball spiele, weil ich, ich mag Fußball nicht, (treibe) lieber andere Sportarten, habe ich dann, also, auf, auf, auf Hinweis meines Lehrers, bei den, bei den Mädchen mitgemacht. und die haben dann Volleyball gespielt oder Badminton oder andere Sachen. ähm. und es gab irgendwann ein Problem, weil wir drei türkischsprachige Mädchen hatten, die mit Kopftüchern, äh (2) normal rumliefen, im Sportunterricht keines trugen und die Eltern denen dann verboten, am Sportunterricht teilzunehmen, weil ich an diesem Sportunterricht teilnahm // hm //. was ich (...) ja, ich bin da- also, ich denke, ich denke, jeder sollte das tun, was er gut findet, ahm, egal generell. ich bin nicht getauft, muss ich dazu sagen, also, ich, ahm, jeder sollte das leben, was er gut findet. sobald es andere tangiert, finde ich das ist ein Problem. und damit meine ich, sobald, ahm man selber durch seine Religionsausübung andere tangiert, indem, was sie tun, äh (...) stört mich das. und da stört mich aber auch, ähm (...) ein fundamental denkender Christ, sage ich mal. ich habe nur das Gefühl, oft, dass die Religionsentwicklung, ähm (...) Jahrhunderte braucht, um da anzukommen, wo sie ist. und dass das, dass der Islam halt erst 500, vor 500 Jahren, sage ich mal, angefangen hat, sich zu entwickeln, während das Christentum ja die ganze (...) @Scheiße@ schon vor 2000 Jahren angefangen hat, bzw. schon vor 1000 Jahren dann oder vor 500 Jahren, sage ich mal, die Sachen, seine, seine schlimme Zeit hinter sich hatte und daraus dann gestärkt hervorzugehen. (ich denke) das ist eins der Hauptprobleme // ok // was die Religion betrifft. (Z 3-105)

Einleitend wurde bereits festgestellt, dass zur Praxis der Verifizierungen auf Ebene des Interviews ein aktives *Interessensmanagement* gehört, dessen Funktionen die faktische Aufwertung des Geschilderten sowie das Kontern antizipierter Rassismusvorwürfe sind. Bereits die ersten Einlassungen Fellers zur persönlichen Relevanz und alltäglichen Präsenz des »Themas Islam« – eine bewusst offen gehaltene Formulierung, die es den Interviewpartner*innen erlauben soll, eigene Deutungen und Schwerpunktsetzungen vorzunehmen – enthalten deutliche Hinweise auf ein derartiges »stake management« (Potter 1996: 122ff.). Feller konstruiert hier das *Selbstbild eines erfahrenen und involvierten Beobachters*, der seine persönlichen Erlebnisse mit differenzierten Analysen unterfüttert. So betont er den erheblichen *Erfahrungsreichtum*, über den er in Bezug auf ›Muslim*innen‹ verfügt, was er mit seiner Wohnsituation (»zwangsläufig [...] ich wohne ja mitten in Köln [...] doch sehr viel damit zu tun«) und seiner Schulzeit (»ziemlich viel erlebt mit Menschen, die Muslime waren«) begründet. Deutlich unterstreicht er zudem sein Bemühen um sachliche Reflektiertheit. So wolle er seine Erlebnisse keinesfalls mit religiösen Merkmalszuschreibungen oder pauschalen Kausalannahmen verknüpfen, explizit verwehre er sich dagegen, »Verhaltensweisen und Situationen im Leben darauf runterzubrechen [...], dass Leute Muslime sind oder nicht«.

Diese vorangestellten Erfahrungsbelege und betonten Metareflexionen lassen sich im Lichte des Interessensmanagements als *rhetorische Techniken* lesen, als sprachliches Agieren gegen vermutete Rassismusvorwürfe, wie sie in der Interviewsituation seitens der Autorin vorgetragen bzw. entwickelt werden könnten. Folgt man dieser Deutung, bemüht sich Feller um eine *diskursethische Aufwertung* seiner Aussagen, indem er sie unter den Maximen von Wahrheit und Wahrhaftigkeit vorträgt (vgl. Joas & Knöbl 2004: 327): Was er berichtet, erhebt den Anspruch, so und nicht anders geschehen zu sein. Dabei zeigen sich in seinen Aussagen jedoch Widersprüche zwischen jenem *explizit* betonten Erfahrungsreichtum und *impliziten* Unsicherheiten im Reden über das Thema Islam. Während Feller seine Erlebnisse als zeitlich umfassend (langjährig und andauernd) und vielfältig (flüchtige Beziehungen im Wohnumfeld, viele Klassenkamerad*innen, syrische Freundin) beschreibt, fallen in der konkreten Benennung ›muslimischer‹ Personen sprachliche Vagheiten auf. Diese zeigen sich in unpersönlichen Adverbien wie »damit«, nachträglichen semantischen Verwaschungen wie »muslimischen Menschen, Mitbürgern, wie auch immer«, in übermäßigen Betonungen wie bei »Nicht-Muslime« und »Muslime« sowie in der Uneinheitlichkeit der verwendeten Benennungen: »Muslime«, »Moslems«, »türkischsprachige Mädchen«. Aus diskursanalytischer Perspektive lassen sich jene variierenden Bezeichnungen als Vagheits-Demonstrationen deuten und damit als subtile Versuche, sich vom Gesprächsgegenstand zu distanzieren (vgl. Potter 1996: 131f.).

Folgt man dieser Lesart, so vermeidet Feller auf diese Weise, sich auf Wörter festzulegen, die delikate Konnotationen transportieren und negativ auf seine Person ausstrahlen könnten. Zusammen mit der mittels Auflachen betonten und der Beantwortung der Frage vorangestellten Ablehnung reduktionistischer Schlussfolgerungen über ›Muslim*innen‹ (»nehme ich eigentlich von @Abstand@. also Leute darauf zu reduzieren.«) wird das Bild eines *sachlichen und differenzierten Beobachters*, der sich bewusst und explizit gegen rassistische Verkürzungen positioniert, zusätzlich unterstrichen. Über die uns hier interessierende *Verifizierungspraxis* gibt dies insofern Aufschluss, als Feller

sich als bewertende Akteursinstanz aus seinen Beobachtungen argumentativ ausblendet. Seine persönlichen Erfahrungsschilderungen erscheinen so als reine Beschreibung, als kontext- und perspektivunabhängige Realitäts(ab)bilder, die als verlässlich und glaubhaft gelesen werden können. Feller entwirft ein Selbstbild, das Kompetenz durch Erfahrungsfülle vermittelt und eine sich gegen Rassismus-Implikationen verwehrende Integrität.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund die *personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* des Interviewpartners, wie er sie im Rahmen seiner rekonstruierten Alltagserfahrungen entwickelt, so zeigt sich eine deutliche Diskrepanz zwischen diesem Selbstbild und diversen implizit reproduzierten *antimuslimischen Ideologemen*. Da ist zunächst die Unfreiwilligkeit, die er seinen Begegnungen mit ›Muslim*innen‹ in allen benannten Lebensbereichen attestiert. Aufgrund der »relativ hohen Rate« muslimischer Personen in seinem Wohnumfeld sowie während seiner Schulzeit, zeitweilig sei er zusammen mit einem anderen Mitschüler der einzige »Deutsche« in der Klasse gewesen, ergebe sich die Beschäftigung mit ›dem Islam‹ für ihn »zwangsläufig« – ein Attribut, das er in den ersten Sätzen des Gesprächs gleich dreimal verwendet. Feller operiert zudem mit Assoziationen des *Massenhaften* und *national Jenseitigen*, die zusammen mit der Possessivkonstruktion »wir haben« ›Muslim*innen‹ objektiviert und als Sonder- bzw. Gegenpart zur *eigentlichen Stadtbevölkerung* erscheinen lässt. In dieser sprachlichen Verbesonderung zeigen sich symbolische Grenzziehungen, in denen die zentralen rassistischen Elemente der *Essentialisierung* und der *Abgrenzung* lebensweltlich-kommunikativ aktualisiert werden. ›Muslim*innen‹ werden dabei als Gruppe zusammengefasst, als *Nichtdeutsche* identifiziert und jenseits gesellschaftlicher Normalitäten verortet – Letzteres zeigt sich auch anhand der rhetorischen *Denormalisierung* der Schulbiographie des Interviewpartners (»relativ unorthodoxe[r] Schulweg«, »nur fünf Nichtmuslime«). Auf die Denormalisierung von ›Muslim*innen‹ als deutsche Gesellschaftsmitglieder durch Feller kommen wir gleich noch einmal ausführlich zu sprechen.

Eine weitere Diskrepanz zwischen Fellers Selbstbild und seinen implizit antimuslimischen Bedeutungsproduktionen dokumentiert sich in seinem problemorientierten Blick auf Migrant*-innen, in dem sich *ethnisierende und sozialdarwinistische Attribuierungen* miteinander verbinden. So begründet er seine Ablehnung antimuslimischer Kausaldeutungen nicht, wie es für eine rassismuskritische Lesart charakteristisch wäre, mit dem rassifizierenden oder unterkomplexen Charakter derartiger Ursachenanalysen, sondern mit einem Verweis auf andere nichtdeutsche ›Problemgruppen‹. Folgt man seiner Argumentation, seien für »Integrationsproblematiken in Deutschland« nicht ›Muslim*innen‹ allgemein, sondern ganz bestimmte ›muslimische‹ Migrant*-innengruppen verantwortlich. Jene »Problematiken« entstünden nicht, weil Menschen »Muslime sind oder nicht«, sondern aufgrund ihrer milieuspezifischen sowie nationalethnischen Herkunft: »ob das irgendwelche ähm (...) iranischen Ärzte sind oder irgendwelche äh, äh (...) anattonischen (sic!) Bauern, die hier rübergekommen sind«. Der Assimilationsimperativ, der in medialen und politischen Debatten über Integration in Deutschland oftmals versteckt enthalten ist (vgl. Ratković 2018; Terkessidis 2010), wird von Feller hier – im erneuten Widerspruch zu seinem Selbstbild – nicht kritisch hinterfragt, sondern, im Gegenteil, als Interpretationsrahmen übernommen. Dieses

und die argumentative Nahelegung, dass weniger gebildete Migrant*innen soziale Konflikte verursachten – wir finden in der Bezeichnung »anatolische [!] Bauern« einen impliziten Hinweis auf Einwander*innen der sogenannte ›Gastarbeiter*innen-Generation – konstruiert ›Muslim*innen‹ als zumindest *potentiell problematische* und mithin gesellschaftlich unerwünschte Personengruppe.

Durch die wiederholte Verwendung des Indefinitpronomens »irgendwelche«, die gesetzten Pausen, die »äh«-Partikel und die verhaspelte Aussprache deutet sich zudem an, dass der Interviewte hier auf der Suche nach einer passenden, einer unverfänglichen Bezeichnung für die *eigentlichen Verursacher*innen* der Integrationsprobleme ist. Was als erneutes Interessensmanagement gelesen werden kann – Feller agiert gegen die Implikation einer rassistischen Argumentationsweise, indem er lexikalische sowie prosodische Vagheiten mit vergleichsweise harmlosen Gruppenkategorisierungen (›iranische Ärzte‹, ›anatolische [!] Bauern‹) koppelt – lässt sich ebenso als *Substitution* einer antimuslimischen durch eine *intersektional-rassistische Veränderungsform* interpretieren. Die Integrationsprobleme – eine thematische Schwerpunktsetzung, mit der Feller die Defizitperspektive medialer Diskurse auf ›Muslim*innen‹ und Migrant*innen übernimmt (vgl. Kap. 1.2.3) – werden von ihm nicht auf religiöse, jedoch auf nationale und bildungsspezifische Zugehörigkeiten zurückgeführt.

Zwischenfazit: Vergleicht man nun Fellers Aussage mit offen-pauschalisierenden Rassismen (z.B. »Muslim*innen haben Integrationsprobleme.«), könnten seine Einlassungen als differenzierte Argumentation gedeutet werden, so wie es der Interviewpartner in der Gesprächssituation auch verstanden wissen möchte. Berücksichtigt man jedoch die Tatsache, dass Feller ›Muslim*innen‹ in mehr oder weniger erwünschte Personengruppen unterteilt, damit als potentielle Unruhestifter*innen markiert und die eigene (persönliche bzw. kollektive) Rolle im Kontext migrationsbegleitender gesellschaftlicher Transformationsprozesse ausklammert, werden die typischen Elemente symbolischer Rassismen in seinen Aussagen offenkundig: Essentialisierung, Abgrenzung sowie die Normalisierung bzw. Verteidigung der eigenen gesellschaftlichen Vorteilsposition. Rassifizierende Kausaldeutungen werden vom Interviewten mithin trotz expliziter Verwehrung argumentativ eingesetzt. Der dabei entstehende Widerspruch wird von Feller nicht thematisiert, möglicherweise ist ihm dieser nicht bewusst. In seiner Argumentation wird das Differenzkriterium, über das sich der rassistische Gehalt seines Sprechens vermittelt, lediglich ausgetauscht und durch eine weniger tabubehaftete Gruppenkategorie ersetzt. Damit sind es nicht ›Muslim*innen per se, sondern anatolisch-bildungsferne Migrant*innen per se, die in Deutschland soziale Konflikte verursachten. Hierin zeigt sich neben der Kombinierbarkeit von rassistischen Artikulationen mit positiven Selbstbildern (eine nicht-rassistische Haltung wird behauptet und rhetorisch aufgebaut, dennoch sind die Argumentations- und Deutungsmuster von rassistischer, in diesem Fall natio-ethnisierender sowie sozial-darwinistischer Qualität) auch die inhaltliche Flexibilität rassistischer Ideologeme im konkreten alltagsweltlichen Sprechen. Eine tabubehaftete Gruppenkategorisierung (›Muslim*innen‹) kann so mühelos durch eine andere (bildungsferne Anatolier*innen) ersetzt werden.

Aneignungsebene: Aktivierung eines Benachteiligungsdiskurses

Im Anschluss daran beginnt Feller, unter Rückgriff auf *primäre Alltagserfahrungen*, seine Argumentation empirisch zu unterfüttern und dabei eingesetzte antimuslimische Ideologeme zu verifizieren. So greift er die populäre *These von der unproblematischen muslimischen Identität* auf, wie sie Spielhaus als hegemoniales Bewertungs- und Ordnungsparadigma herausgearbeitet hat (vgl. 2011). Feller verwendet diese im Verweis auf seine syrisch-muslimische »Freundin«, von deren religiöser Zugehörigkeit und nationaler Herkunft er keinerlei Kenntnis hatte: »Ich habe zum Beispiel eine Freundin, wusste ich gar nicht, dass sie Syrerin ist, wusste ich überhaupt nicht und dass sie Muslima ist. war mir gar nicht bewusst, weil das kein Thema ist.« Seine mehrfach betonte Unkenntnis überführt Feller anschließend in ein Plädoyer für einen moderaten, diskreten und nicht-öffentlichen Umgang mit religiösen Orientierungen. Dabei bringt er Vorstellungen von gesellschaftlicher Normalität in Stellung, die er am Beispiel seiner Freund*innen (muslimisch bzw. heterosexuell) veranschaulicht.

Zum Einsatz kommen hierbei heteronormative sowie antimuslimische Gesellschaftsvisionen, die sich in der impliziten Forderung Fellers zur Privatisierung bestimmter – vom ›Normalen‹ abweichender – Identitätsaspekte zu erkennen geben. Seine Argumentation suggeriert hier, dass für den Interviewpartner die religiöse bzw. sexuelle Orientierung seiner Freund*innen nur so lange akzeptabel ist, wie sie von ihnen nicht in den Vordergrund gerückt, in den Bereich des offenen Ausgesprochenen, des öffentlich Sichtbaren überführt wird.³ Selbstbewusste, offen-religiöse ›Muslim*innen‹ werden hier als potentiell problematisch markiert. Lediglich im Modus des Dethematisierten bzw. Unerkannten können sie für ihn »ganz normale Menschen« sein. Feller nutzt hier seine Primärerfahrungen, um seine Freund*innen als Rollenmodelle zu präsentieren, womit er gleichzeitig die von ihm definierten Grenzen gesellschaftlicher Zugehörigkeit und tolerierbaren Verhaltens aufzeigt und verfestigt. Dabei wird der im letzten Drittel der Passage entfaltete *Benachteiligungsdiskurs* bereits vorbereitet, indem Feller einen offenen und öffentlichen Umgang mit der eigenen muslimischen Religiosität als problematisch markiert.

So entwirft Feller im letzten Abschnitt seiner Eingangsausführungen⁴ sich selbst als *Leidtragenden* einer als inadäquat und überzogen präsentierten Anspruchshaltung ›muslimischer‹ Mitschülerinnen. Der Interviewpartner greift dabei auf verschiedene antimuslimische Interpretationsrahmen zurück, um seine Alltagserfahrung sinnhaft einzudeuten. Gleichzeitig werden diese Rahmen durch seine Erfahrungsschilderungen implizit verifiziert und so diskursiv verfestigt. Konkret aufgerufen wird das *Narrativ religiöser Übergriffigkeit* ›muslimischer‹ Personen sowie das orientalistische Bild von der *Rückständigkeit des Islams*. Eingeleitet wird diese Episode durch die Anschlussfrage der Autorin, ob es ›Muslim*innen‹, die ihren Glauben öffentlich zeigten, wie Fellers es zuvor

³ Feller ist damit nicht allein. Eine bevölkerungsrepräsentative Umfrage der Antidiskriminierungsstelle des Bundes bestätigt, dass subtile Abwertungen von LGBTQ-Personen nach wie vor von ca. einem Drittel der Deutschen vertreten werden. So stimmten knapp 44 % der Befragten der Aussage zu »Homosexuelle sollen aufhören, so einen Wirbel um ihre Sexualität zu machen« (ADB 2017b: 7).

⁴ Diese wurden durch die interviewende Autorin durch inhärente Nachfragen mehrfach erweitert.

allgemein kritisiert hat, auch in seiner Klasse gegeben habe. Feller schlüsselt daraufhin seine persönlichen Alltagserfahrungen mit antimuslimischen Deutungen auf. Die rekonstruierte Sportunterrichtsepisode von ihm dabei als *interkultureller Interessenskonflikt* erzählt, der sich während seiner Schulzeit zwischen ihm und zwei »türkischsprachigen« Mitschülerinnen bzw. ihren Eltern ereignete. In der antagonistisch gezeichneten Situation steht Fellers persönlicher Wunsch nach spezifischen Unterrichtsinhalten – nämlich solchen, die seinen individuellen Vorlieben entsprechen – dem Wunsch der Eltern entgegen, jenen Unterricht als Schutzraum für ihre Töchter zu bewahren. Die von ihm bevorzugte Lösung des Konfliktes platziert der Interviewpartner in einen Deutungsrahmen universeller Freiheitsrechte (»jeder sollte das leben, was er gut findet«), den er jedoch ausschließlich zu seinen Gunsten beansprucht: »sobald, ahm man selber durch seine Religionsausübung andere tangiert, indem, was sie tun, äh (.) stört mich das.«

Obwohl an dieser Stelle noch nicht ausgesprochen ist, dass Feller seine persönliche Freiheit durch die Religiosität der Schülerinnen verletzt sieht (s.u.), wird bereits implizit deutlich, wessen Bedürfnisse er als legitim betrachtet (seine) und wessen eher nicht (die der Mädchen). Das Tragen des Kopftuches, so die naheliegende Lesart, ist für ihn nur so lange unproblematisch, wie es den Handlungsspielraum der etablierten, nicht-muslimischen Mehrheit – zu der er sich hier implizit rechnet – nicht beeinträchtigt. Feller markiert damit klar Grenzen des Tolerablen für die sich zunehmend pluralisierenden gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland. Es zeigt sich darin das rassismustypische Merkmal der Dominanzsicherung ›weißer‹ Vorrang: Religiöse Vielfalt ist in dieser Deutungsperspektive nur so lange in Ordnung, wie sich an den ›weißen‹ Privilegien und dem bestehenden Machtgefüge zwischen Etablierten und Außenseiter*innen nichts verschiebt. Ein deutscher Junge, der wegen der religiösen Überzeugungen nichtdeutscher Mädchen den Unterricht verlassen muss, geht dabei für Feller klar über die Toleranzgrenzen hinaus.

Was sich hier als *Benachteiligungsdiskurs* implizit andeutet, wird vom Interviewpartner nur wenig später offen als solcher benannt. Dabei präsentiert Feller die Rücksichtnahme auf die Schülerinnen zu seinen Ungunsten als klare Fehlentscheidung – erneut, ohne dabei eine konkrete Akteursinstanz zu identifizieren.

TF: [...] in türkischen Unis war war, war, war- weiß nicht, ob es noch so ist, aber es verboten, Kopftuch zu tragen. ähm, in Deutschland, ähm, im Sportunterricht wird den Mädchen das gestattet und dafür den Jungen nicht erlaubt teilzunehmen, damit die nicht in ihren Gefühlen verletzt werden. ich meine, das sagt ja schon viel aus, also (2) und wenn mir dann ein 12-jähriges Mädchen erzählt, dass es aus, aus ähm (.) aus Überzeugung Kopftuch trägt @(.)@ (.) ((ringt nach Worten)) das ist so wie, wenn, wenn mir ein Mädchen erzählen würde, dass sie sich aus Überzeugung ein Kreuz auf die Stirn tätowieren lässt. würde ich mir auch meinen Teil zu denken. [...] (Z 261-271)

Indem Feller mit dem Kopftuch Fanatismus assoziiert (»sich aus Überzeugung ein Kreuz auf die Stirn tätowieren«), präsentiert er gleichzeitig eine Legitimation dafür, ›Muslim*innen‹ im Konfliktfall das Recht zur Ausübung ihrer religiösen Freiheitsrechte zu verwehren. Zudem deutet er durch den Vergleich mit dem Kopftuchverbot in türkischen Bildungseinrichtungen an, dass die Türkei ihm als das eigentliche Heimatland der Schülerinnen gilt (was sich in der Fremdkategorisierung der Schülerinnen

als »türkischsprachig« bereits andeutete). Deutschland wird in der Konsequenz als *Nichtheimat* markiert, ohne dies sprachlich explizieren zu müssen. Der aktivierte Benachteiligungsdiskurs wird damit um die rassistische Deutung der Bevorzugung von ›Muslim*innen‹ als *national Außenstehende* verfestigt.

Weitere in die persönliche Benachteiligungserfahrung eingeflochtene rassistische Ideologeme zeigen sich im letzten Abschnitt der Passage. Eingeleitet wird dieser durch den Vergleich der Schülerinnen mit einem »fundamental denkenden Christ[en]«, mit dem Feller die Implikation, er würde die Benachteiligung ›muslimischer‹ Mitbürger*innen befürworten, im Sinne eines erneuten Interessensmanagements zu neutralisieren versucht. Feller zeigt so an, dass er nicht mit einer bestimmten Religionsgruppe, sondern mit fundamentalistischem Denken – das im Vergleich implizierte *Tertium Comparationis* – ein Problem hat. Die damit erfolgende Markierung des Kopftuchs als fundamentalistisch liefert dem Interviewpartner eine mit liberalen Grundwerten vereinbare Rechtfertigung dafür, warum es im erlebten Widerstreit persönlicher Freiheitsrechte – sein Recht auf Bildung gegen das Recht der Mädchen auf individuelle Religionsausübung – zurückzustehen hat. Aus rassismustheoretischer Perspektive greift Feller hier nicht nur auf jahrhundertealte, antimuslimische Vorstellungen zurück – ›der Islam‹ als fundamentalistisch, gewaltraffin, repressiv (vgl. Kap. 2.1.3) – sondern trägt auch ganz praktisch zur Legitimierung und Stabilisierung gesellschaftlicher Dominanz bei, indem in seinen Alltagsaussagen das operiert, was Terkessidis als »differenzierende Macht« bezeichnet (2004: 99f.). Gemeint ist damit das Privileg einer gesellschaftlich dominierenden Gruppe, eine andere Gruppe »sichtbar zu machen« sowie über diese Gewalt auszuüben, etwa indem sie ihr, wenn auch nur in alltäglich-lebensweltlichen Zusammenhängen, Rechte versagt (oder das Versagen von Rechten rechtfertigt), die sie für sich selbst in Anspruch nimmt.

Die im gesamten Redeabschnitt mehrfach erfolgte Markierung der Mädchen als nichtzugehörig wird in den letzten Ausführungen Fellers durch die orientalistische These von der verzögerten »Religionsentwicklung« ›des Islams‹ zusätzlich untermauert. Dabei nutzt er die oben genannten antimuslimischen Deutungsressourcen, um die Verhaltensmuster von ›Muslim*innen‹ im Rahmen seiner persönlichen Alltagserfahrungen sinnhaft aufzuschlüsseln. Als unausgesprochene Prämisse greift dabei, dass jene für ihn Repräsentant*innen einer homogenen ›muslimischen Kultur‹ sind. In ihrem Handeln spiegelten sich – unter Verwendung dieses Interpretationsrahmens – nicht die Bedürfnisse und Interessen einer *konkreten* muslimischen Familie innerhalb eines *konkreten* zeitlichen, wohnräumlichen, politischen und sozialen Kontextes. Vielmehr bestätigt sich das antimuslimische Narrativ vom a-modernen, demokratieinkompatiblen Islam – eine Verflechtung von Alltagserfahrung und antimuslimischen Deutungsressourcen, in der sich erneut eine lebensweltlich-kommunikative *Verifizierung* aktivierter antimuslimischer Ideologeme vollzieht. Es handelt sich letztlich um die Abstrahierung, Ahistorisierung und Essentialisierung muslimischer Identitäten, Denkweisen, die Amirpur als »Muslimisierung der Muslime« bezeichnet (2011: 197).

Weitere Fälle

Es gibt weitere Interviewpartner*innen aus dem deutschen Teilsample, bei denen sich die *Praxis der Verifizierungen* erkennen lässt. Wir wollen uns zum Zwecke einer zusätzlichen empirischen Fundierung zwei Textpassagen genauer ansehen, die von zwei anderen Interviewpartner*innen stammen. Diese aktivieren ebenfalls einen *Benachteiligungsdiskurs*, den sie sowohl persönlich als auch kollektiv eindeuten. Im Fall von Mike Köller, 35, einem Angestellten der regionalen Energieversorgung, strukturiert dieses Narrativ eine Alltagserfahrung aus dem Bereich gesellschaftlichen Zusammenlebens. Es geht konkret um die drohende Abschaffung des Sankt-Martins-Tags im Kindergarten seines Sohnes. Während der Interviewpartner seine emotionale Reaktionen auf die Nachricht der (angeblich) geplanten Veränderungen beschreibt, macht er wie selbstverständlich »türkische oder muslimische« Akteur*innen als Urheber*innen der Initiative aus.

MK: [...] Ja, als ich das gehört habe, habe ich gedacht, ich krich n Knall. wie:so kommt irgendjemand jetzt hier hin und Sankt Martin, ich bin als Kind mit der Laterne rumgegangen. dat ist Kultur, das Tradition bei uns im Land und dat lass ich mir nicht verbieten. ich hab direkt gesacht, wenn die bei uns im Kindergarten das anfangen, dann guck ich, dass mein Sohn in nen anderen Kindergarten geht, in Kindergarten mit Toleranz. (...) und als man dann, das war ja erstmal so n Bild gewesen, dass man gesacht hat, »der türkische oder muslimische Verbund will das«, im Nachhinein hat man mitbekommen, das kam ja gar nicht mal aus der Richtung. das war ja eigentlich eher die Linkspartei, von der das kam, ne. [...] (Z 1710-1721)

Wie schon beim Interviewpartner Feller wird auch anhand von Köllers Schilderung nachvollziehbar, wie Fremdzuschreibungen (»kommt irgendjemand jetzt hier hin« – jemand also, der nicht von hier kommt oder bereits hier ist) mit Dominanzansprüchen kommunikativ verkoppelt werden (»dat lass ich mir nicht bieten«). Im Aufruf national-kultureller Traditionen (»dat ist Kultur, das Tradition bei uns im Land«) ist die Exklusion von »Muslim*innen« als *natio-kulturell Andere* bereits impliziert. In dieser Spaltung zwischen »uns« und »denen« wird die Ausgrenzung von muslimisch-markierten Personen alltagsdiskursiv vollzogen und über das antimuslimische *Narrativ von der kulturellen Übergriffigkeit* muslimischer Personen legitimiert. Köller verifiziert dieses Narrativ hier insofern, als er es auf seine primären Alltagserfahrungen überträgt und so als *selbst erlebt* bestätigt. Die Tatsache, dass sich die eigentlichen Urheber*innen des Abschaffungsvorstoßes als deutsche Politvertreter*innen und damit vermutlich als nichtmuslimisch entpuppten, hält ihn dabei nicht davon ab, auf jene antimuslimische Deutungsressource zurückzugreifen und diese so im praktischen Sprechen – trotz besseren Wissens – zu reproduzieren.

Ähnliches zeigt sich auch bei der Interviewpartnerin Paula Feldstein, 31, einer Angestellten im Bereich Film- und Fernsehen. In der von ihr rekonstruierten Teestuben-Episode werden antimuslimische Vorstellungen über das Verhalten männlicher »Muslime« insofern aktiviert und lebensweltlich *verifiziert*, als sie die gesamte Szene symbolisch einrahmen und strukturieren. Sie dominieren Feldsteins Eindeutung derart, dass diese aus dem singulären Erlebnis *generelle Schlüsse* auf eine adäquate islamische Religiosität und die öffentliche Sichtbarkeit »muslimischer« Personen in Deutschland zieht. Dabei

aktiviert auch sie einen *Benachteiligungsdiskurs*, in dem sie sich als *Leidtragende* chauvinistischer Religionsvertreter präsentiert.

PF: [...] dann gibt's natürlich aus diese ähm, Teestuben, wo nur // mhm // Männer reindürfen // mhm // und ähm, da weiß man irgendwann auch als Frau, beziehungsweise ja, na klar, als Frau haha ((ironisch gekünstelt)) // mhm // dass man da eben auch nicht einfach nur reingeht und nach dem Weg fragt oder so, weil man das eben nicht macht. aber, also das zum Beispiel weiß ich nur, weil's mir mal jemand gesagt hat // mhm //, weil ich eben schon auf m Weg auf die Tür zusteuerte und eben nach dem Weg fragen wollte // ja // und dann wurde ich noch zurückgehalten, »**da darfst du nicht rein, @da darfst du nicht rein@**« // ok // und ähm, das wiederum hab eben dann wieder nicht verstanden, weil ich mir eben einfach dachte, dass dieses Glauben an sich ja ne Sache ist, die jeder privat macht // mhm // und ähm (.) die Teestube betreiben sozusagen ist was, was öffentlich passiert // mhm //. und man sollte das Private von dem Öffentlichen ganz klar trennen // mhm //. deswegen finde ich, sollte es mir auch gestattet sein, diese Teestube- also (.) zu betreten und nach dem Weg zu fragen. man kann einem ja dann auch höflich sagen, »tschuldigung, Sie haben hier nichts verloren, bitte gehen Sie wieder. Sie sind ne Frau«, oder was weiß ich // mhm //. also, es ist ja immer so ne Sache, wie man, wie man das dann halt formuliert, aber, dass mir zum Beispiel von Vornherein verboten wird da überhaupt einzugehen (.) das finde ich blöd [...] da sage ich mir dann halt, »ok, das ist dann vielleicht äh zuviel des, äh der Rücksichtnahme.« [...] (Z 540-571)

Die von Feldstein aufgerufenen Normalvorstellungen über die Rolle von Religion in der Öffentlichkeit (»man sollte das Private von dem Öffentlichen ganz klar trennen«) erinnert nicht nur stark an Fellers Forderungen zur Privatisierung religiöser Identitätsbezüge, eine Normativkonstruktion, die laizistische Ideen autoritär auslegt – und zwar insofern, als mit ihr keinerlei Verhandlungsbereitschaft einhergeht. Die Darstellung der Teestuben als hermetisch abgeschlossene, männlich besetzte Räume impliziert zudem *antimuslimisch-antimigrantische Narrative* wie das der Parallelgesellschaft, der kollektiven Integrationsverweigerung sowie des misogynen ›muslimischen‹ Mannes. Es zeigt sich auch, wie Interviewpartner*innen – die beide ihr Wohlwollen gegenüber und ihre Akzeptanz von ›Muslim*innen‹ an anderen Interviewstellen explizit betonen – hier ein gesellschaftlich präsentes, antimuslimisches Wissen nutzen, um eigene Erfahrungen sinnhaft aufzuschlüsseln, wobei sie dieses Wissen gleichzeitig verifizieren, indem sie einen konkreten Bezug zum eigenen Alltag, d.h. zum *Selbstbeobachteten* und *Selbsterleben* – herstellen.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass in den geschilderten Alltagserfahrungen der zitierten Interviewpartner*innen nicht nur diverse antimuslimische Ideologeme eine alltagskommunikative Aktualisierung und Verifizierung erfahren – *hegemoniale Narrative*, die von hermetischen Parallelgesellschaften, fehlendem Integrationswillen, religiösem Fanatismus und muslimischem Chauvinismus erzählen. Auffällig ist zudem, dass die Interviewten Konfliktsituationen, wie sie in pluralistischen Gesellschaften und innerhalb sozialer Transformationsprozesse die Regel sind, als Versuche kulturell-religiöser Verdrängung deuten. Die Bedürfnisse und Interessen von ›Muslim*innen‹, ihrer Religion auch im öffentlichen Raum und in gesellschaftlichen Institutionen wie Schule und

Kindergarten nachzugehen, werden hier als illegitime Forderungen disqualifiziert. Die eigene, persönliche sowie kollektive Lage, wird dabei als übervorteilt und deprivilegiert gezeichnet. Auf persönliche Alltagserfahrungen wird ein nationalkulturell-markierter Benachteiligungsdiskurs angelegt. In diesem wird die gesellschaftliche Anwesenheit von ›Muslim*innen‹ denormalisiert und klaren Toleranzgrenzen unterworfen: Sobald sie etablierte Teilhabeverhältnisse infrage stellen und herausfordern, verweist sie dieser zurück auf den Status des Nichtzugehörigen und Außernationalen.

Aktivierung eines Vereindeutigungsdiskurses⁵

Auch unter den US-amerikanischen Interviewten finden sich Fälle, die antimuslimische und rassismusaffine Deutungsressourcen in der Rekonstruktion und Sinngebung persönlicher Alltagserfahrungen aktivieren und so deren Verifizierung lebensweltlich-kommunikativ vollziehen. Allerdings zeigen sich bei diesen eigene symbolische Kolorierungen in Bezug auf die konstruierten *Selbst- und Fremdbilder*. Während die zitierten deutschen Interviewten sich selbst als Leidtragende, ›Muslim*innen‹ hingegen als zu Unrecht Bevorzugte innerhalb eines nationalkulturell-markierten Benachteiligungsdiskurses präsentieren, wird eine solche ›weiße‹ Vorrechte verteidigende Position von den US-Interviewten nicht eingenommen. Die Einflechtung antimuslimischer Ideologeme in persönliche Erfahrungsschilderungen lässt sich dennoch auch bei ihnen beobachten. So spielt im unten geschilderten Fall die Präsentation eines eindeutigen, persönlich verbrieften Wissens über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ eine zentrale Rolle. ›Muslim*innen‹ werden dabei als Bestimmungs- und Bewertungsobjekte markiert, während die Interviewpartner*innen sich selbst als kompetente Expert*innen und Alltagsethnologin*innen ausweisen. Dabei integrieren sie ihre persönlichen Erfahrungen in einen *Vereindeutigungsdiskurs*, in welchem ambiguitätsfreie Deutungsrahmen in Bezug auf ›muslimische‹ Personen zum Einsatz kommen. ›Muslim*innen‹ werden damit nicht nur auf ihre (vermeintliche) religiöse Zugehörigkeit reduziert, sondern es werden zudem – in einem abstrakteren Sinne – fließende, situationsabhängige sowie selbstbestimmte Identitätsbildungen unter ›Muslim*innen‹ negiert. Der Vereindeutigungsdiskurs macht dabei ein autoritäres Sprechen über ›Muslim*innen‹, erst möglich.

Im Datenmaterial lassen sich bei verschiedenen US-Interviewpartner*innen Passagen finden, bei denen ein Vereindeutigungsdiskurs in Bezug auf ›muslimische‹ Lebensweisen und die Religion ›des Islams‹ aktiviert wird. Zwei Fälle wollen wir uns nachfolgend genauer anschauen. Wir beginnen mit dem Interviewpartner Dan Smith, in dessen Beschreibungen sich die *Praxis der Verifizierung* insbesondere am Einsatz der rhetorischen Technik der *persönlichen Distanzierung* (Interessensmanagement), verflochten mit der *Beanspruchung einer kompetenten Expertise*, erkennen lässt. Smith ist einer von zwei US-Interviewten, die im Rahmen von US-Militärinterventionen als Soldaten im Auslandseinsatz waren. Aufgrund dieses besonderen biografischen Hintergrunds verfügt er über persönliche Erfahrungsressourcen, die ihn von anderen Personen der Samples unterscheiden. Für die Einordnung seiner Beschreibungen ist dies insofern relevant, als die von ihm verwendeten Diskurspraxen auch als Reklamation seiner professionellen

⁵ Der Begriff ist von Bauers Abhandlung *Die Vereindeutigung der Welt* (2018) inspiriert, in der er sich mit verschiedenen Formen moderner Ambiguität auseinandersetzt.

Rolle als Soldat in den geschilderten Encounters sowie innerhalb der Interviewsituation fungieren können. In der nachfolgenden Analyse soll dies entsprechend berücksichtigt werden.

Vereindeutigung I - Beherrschung durch Wissen im Kriegskontext

Dan Smiths Erfahrungsschilderungen sind ausschließlich um seine persönlichen Kriegserlebnisse herum organisiert. Auf die von der Autorin eingangs gestellte Frage nach persönlichen Erfahrungen mit »dem Islam«,⁶ berichtet Smith von verschiedenen kriegsbedingten Interaktionen im Rahmen seiner Rolle als »infantry officer«. Eine solche Rekonstruktion konkreter Begegnungen gestaltet sich beim Interviewpartner etwa wie folgt:

I: Do you remember a, do you remember a specific encounter, a specific situation, a specific moment in which you experienced Islam firsthand that you can describe to me?

DS: Ah, yeah, I mean, ah, ah (.) a lot of their (.) practices are ah, daily and sometimes more than daily, like multiple times a day with the prayers and stuff like that. ahm, we, we dealt with that, you know, we worked ahm, when I was over in Afghanistan and Iraq, we worked hand in hand with the locals ah, so you had to respect that, you know, they had to do their prayers. ahm, there was ah obviously a lot of ah (.) death that happened while I was over there. ahm, on both sides and you had to respect the different ah (.) religious aspects of burials, stuff like that. ahm, when you're (.) dealing with, when you're in a situation like that ahm, it's very tough because there are very (.) high tensed situations you may not understand their cultures and what they, they're compelled to do, based on the religion just as any other religion, or religious person is, feels compelled to do things. ahm, and so you had to interact with that, you know, because they may feel they needed to do something, and you tell them they can't @(.)@. and then, but no one knows the repercussion of that. so it was a very (2) very tensed situation, very ahm (2) not necessarily for myself hard to understand but it was hard for me to manage the soldiers underneath me that don't understand // ok //. ahm, you know, what Islam is and all that kind of stuff. and how their religion ahm (.) is played out on a daily basis. (Z 45-69)

Wir finden in dieser Einlassung zunächst erneut verschiedene Hinweise auf ein *Interessensmanagement* des Interviewpartners, in dessen Fluchtpunkt er als *authentischer Sprecher* erscheint. So fällt auf, dass Smith – anders als es die Frage vorgibt – gerade nicht auf eine spezifische persönliche Begegnung eingeht, weder konkrete Personen noch Situationen oder Interaktionsinhalte benennt. Auch entscheidet er sich gegen eine Erzählung, in der etwa auch persönliche Eindrücke, Gedanken und Gefühle hätten thematisiert werden können. Seine Schilderungen sind eher im Stil einer ethnologischen Beobachtung gehalten, die den erlebten Islam als Beobachtungsgegenstand ein-

6 Hierbei handelt es sich wiederum um eine bewusst offen gehaltene Frageformulierung der Interviewerin, die es dem Interviewpartner*innen erlauben soll, von denjenigen Erfahrungen zu berichten, die sie mit dem Themenfeld »Islam« assoziieren. Auf eine Zuspitzung auf Personen unter Verwendung der Kategorie »Muslim*innen« wurde aus diesem Grund verzichtet.

führt, und zwar in konkreter Gestalt muslimischer Glaubenspraxen, die an ein nicht näher spezifiziertes Objekt (»their«) geknüpft sind. Der Fokus wird so von Smith als erlebender Instanz weg und auf die religiösen Routinen der Einheimischen hin gelenkt. Rhetorische Techniken persönlicher Distanzierung zeigen sich hier in unterschiedlicher Form: So erwähnt Smith sich selbst lediglich in kontextualisierenden Raum-Zeit-Angaben: »when I was over in Afghanistan and Iraq«; »while I was over there«, vorherrschend sind hingegen das Personalpronomen »we«, das ihn im Kreis der Einsatztruppe aufgehen lässt, sowie das kollektive »you/man«, das ebenfalls lediglich gemeinschaftliche Handlungen anzeigt. Insgesamt bietet Smith damit eine Version seiner Erlebnisse an, die ihn als konkrete Person zunächst ausklammert. Damit präsentiert er sich als einen objektiv-distanzierten und gerade deswegen als *authentischen Beobachter*, dessen Blick weder von Emotionalität noch von Parteilichkeit verstellt ist. Gleichzeitig entzieht er damit antizipierten Fragen zu Moral, individueller Verantwortung oder Schuld jeglichen Ansatzpunkt, indem er seine persönliche Beteiligung am konkreten Kriegsgeschehen allenfalls andeutungsweise zum Ausdruck bringt.

In konkretem Bezug auf *Selbst- und Fremdbezeichnungen* zeigen sich weitere aufschlussreiche rhetorische Techniken. So sind etwa Smiths Beschreibungen der Ereignisse vor Ort überwiegend positiv, entwerfen eine harmonische und kooperative Atmosphäre, womit sie sich durchaus plausibel als Euphemismen dechiffrieren lassen. Die handlungsanzeigenden Verben sind von auffallend egalitärer Symbolik (»work hand in hand«; »respect«; »understand«; interact«; »tell«). Typische Kriegshandlungen wie töten, verletzen oder zerstören bleiben in Smiths Beschreibungen auffallend unausgesprochen.⁷ Dass das Sterben jedoch präsent war, zeigt sich etwa an der Nominalkonstruktion (»a lot of death that happened...on both sides«), die weder über konkrete Verursacher*innen, noch über Opfer, Umstände oder Folgen genauere Informationen liefert. In der von Smith gewählten Beschreibung erscheint der Tod wie ein Naturereignis, das sozialen – menschengemachten – Handlungskontexten enthoben ist. Hierin mag sich die professionelle Sprache von Militärangehörigen bahnbrechen, die mit der Verharmlosung von Kriegshandlungen deren Vermittlung an eine nichtbeteiligte Öffentlichkeit bewerkstelligt, oder eine Art Bewältigungsstrategie von Kriegsbeteiligten, die in der Selbstdistanzierung und technischen Bezeichnung eine Form des Umgangs mit dem Erlebten und mit etwaigen Schuldfragen findet. So oder so nimmt der Interviewpartner eine professionell-distanzierte Haltung zu den Vor-Ort-Ereignissen ein, persönliche Eindrücke bleiben trotz expliziter Nachfrage eine Leerstelle.

Zusätzlich zur Distanzierung entfaltet sich ein *Legitimationsdiskurs*, der allerdings aufgrund der Andeutungshaftigkeit der geschilderten Kriegshandlungen latent bleibt. Dieser lässt rhetorische Techniken *ontologischer Manipulation* erkennen, bei denen es v.a. um das Unsichtbarmachen konkurrierender Deutungsversionen geht. Dabei wird das konkret-physische Herrschaftsverhältnis, welches durch die Kontrolle irakischer bzw. afghanischer Infrastruktur durch die US-Armee realisiert wurde, von Smith lediglich

⁷ An verschiedenen Stellen im Interview zeigen sich euphemistische Umschreibungen, die Smiths Einsatz im Rahmen der US-Interventionen in Afghanistan und dem Irak als Schutzmaßnahmen präsentieren, z.B.: »that's what I was there to do, was to keep, keep the security of the forces and the, and the locals there // ja // ah, you know, protect their ahm, infrastructure [...].« (Z 94-97.)

mit vagen Beschreibungen wie »high tensed situations« umschrieben. Fragen zur ethischen und völkerrechtlichen Rechtmäßigkeit der US-geführten Interventionen werden so in den Hintergrund verschoben – und vom Interviewpartner auch später im Interview nicht aufgemacht. Indem die Anwesenheit der US-Soldat*innen an keiner Stelle infrage gestellt wird, wird sie von Smith indirekt als rechtmäßig präsentiert. Die Möglichkeit einer aktiven Gegenwehr vonseiten der Einheimischen wird zudem durch zwei weitere rhetorische Techniken ausgeblendet: einerseits durch die Eindeutung der Interaktionen als kooperativ (»we worked hand in hand with the locals«), andererseits durch die erneut nebulöse Bezeichnung »repercussions/Auswirkungen«, die wiederum Fragen nach Motiven, Zielen und sozialen Verhältnissen offen lässt (so ließen sich diese auch als Verteidigungs- oder Schutzmaßnahmen deuten). Smiths *kollektive Selbstbezeichnungen* lassen sich bis hier mit den Attributen professionell, zivilisiert und rechtmäßig zusammenfassen. Konkurrierende Deutungsoptionen in Richtung einer Besetzung oder Unterdrückung der lokalen Bevölkerung durch die US-Soldat*innen werden von Smith durch wohlwollende Situationsbeschreibungen antizipativ gekontert bzw. widerlegt.

Das so positiv gerahmte Selbstbild steht jedoch in einem auffälligen Kontrast zu den verwendeten *Fremdbezeichnungen*, in denen die lokale ›muslimische‹ Bevölkerung als passives Handlungs- und Bestimmungsobjekt erscheint. Das potentiell aufbegehrende, sich wehrende Subjekt wird in Smiths Einlassungen ausgeblendet und negiert. Hierin zeigen sich Strukturen orientalistischer Diskurse, wie Said sie beschreibt:

»The scientist, the scholar, the missionary, the trader, the soldier was in, or thought about, the Orient because he *could be there*, or could think about it, with very little resistance on the Orient's part.« (Said 1994: 7, Herv.i.O.)

In Smiths Fremdbezeichnungen verbinden sich persönliche Distanzierungen mit einer beanspruchten Expertise und Deutungshoheit über die Situation: zwei rhetorische Praxen, die sich zusammen mit der Charakterisierung der Lokalbevölkerung zu einem *Vereindeutigungsdiskurs* verdichten. So sind nicht nur seine Beschreibungen des erlebten Islams frei von Irritationen, Selbstreflexionen oder Unsicherheiten – im Gegenteil, Smith weiß alles eindeutig zu definieren und zu klassifizieren: Die Glaubenspraxen erfolgen »daily« oder »multiple times a day«, bei den Begräbsen galt es, »different religious aspects« zu beachten und das Verstehen, »what Islam is«, sei weniger für ihn als für seine Untergebenen eine Herausforderung gewesen.

Auch in der beiläufigen Charakterisierung der Einheimischen zeigt sich deutlich der betont sachliche Habitus des souveränen Experten. Subtil entfaltet sich hier jene symbolische Macht, die der Repräsentation des anderen *als Anderen* innewohnt (vgl. Hall 2009b: 259). In orientalistischer Logik treten die Einheimischen lediglich als depersonalisiertes Kollektiv in Erscheinung (»their«, »they«, »them«), ihr Handeln ist nie individuell motiviert, sondern wirkt reglementiert und heteronom, unaufgeklärt (»they had to do...«; »they're compelled to do...«; »they feel they needed to do...«). Sie erscheinen weniger als Subjekte, denn als passives, kollektives Handlungsobjekt, an dem sich das Agieren der soldatischen ›Wir‹-Gruppe im Spiegel normativer Vorgaben aktiv orientiert (»we dealt with that«; »you had to respect that«; »you had to interact with that«). Die eigentliche Handlungsfreiheit liegt hier aufseiten der Soldat*innen, da sie es sind, die

entscheiden, ob jene ihre Glaubenspraxen realisieren dürfen oder nicht (»you tell them they can't«).

Zudem liegt auch im Akt des Respektierens, den Smith hier wiederholt herausstellt, ein Moment machtvoller *Beherrschung*: So betont er nicht nur die Andersheit des Gegenübers (was mir selbst bekannt und meiner Lebenswelt eigen ist, muss von mir nicht aktiv respektiert werden), sondern schließt immer auch die Möglichkeit der Verweigerung von Respekt mit ein. Die Respektierten treten so lediglich in Abhängigkeit von (den Entscheidungen) der Respektierenden in Erscheinung. Hierin zeigt sich, was Said mit »positioneller Superiorität« beschreibt:

»In a quite constant way, Orientalism depends for its strategy on this flexible *positional* superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.« (Ebd., Herv.i.O.)

Auch an anderen Stellen im Interview finden wir Hinweise auf Smiths spezifische *Ver-eindeutigungs*-Perspektive. Seine Expertise scheint für ihn fraglos. Entsprechend verweist er direkt zu Beginn auf die Echtheit seines Islamwissens, welches er bei seinen Einsätzen »firsthand« erfahren habe.

DS: [...] I served two tours over in Iraq and Afghanistan, so I've experienced firsthand, ah cultures ah that are driven by Islam ah and then the various quote-on-quote ah types of Islam that there are ah, or denominations or whatever you wanna call it // ja //. (Z 31-35)

Nur wenig später wird auch die Verflechtung von Wissensproduktionen und imperialistischen, hier konkret kriegerischen Praxen, wie Said sie herausgearbeitet hat (vgl. Castro Varela & Dha-wan 2015: 97), offensichtlich. So beschreibt Smith das Zusammenwirken von professionellem Wissensmanagement (»cultural training«), sich anschließenden Kriegsaktivitäten und der Regulierung bzw. Beherrschung des ›Anderen‹ als Schlüsselemente einer kohärenten Prozesskette:

DS: [...] obviously, as officers in the army you get training, ah, you get cultural training, especially when you're about to invade another country. ahm (.) you have professionals within the military that are trained to deal with that kind of stuff. ahm (2) there's certain, at certain times during Afghanistan and Iraq (3) it didn't matter, you know what I'm saying? ah, it's combat // hm // it's, it's war. ahm, so at, at that moment in time there, it doesn't matter who they were, it doesn't matter if they were Catholic or if they were ah (.) Muslim or if they were Jewish, you know // hm //, it's war. // hm // you know, even our own religions were put on hold, you know, for that. but once that's over then that's when everything »Ok, what's the fallout? what's the-?«, you know, now you gotta start thinkin' about it, once you have control. I mean, that's what it's all about. // hm // ahm, it's about making sure you have the control and the security to allow people ah, to continue on. and that's, that's the role that I played, so. (Z 142-156)

Wir finden hier das wieder, was Hall in Bezug auf Foucault als unauflösliche Verbindung von Wissen und Macht bezeichnet: »Knowledge, once used to regulate the conduct of others, entails constraint, regulation and the disciplining of practices.« Und weiter mit den Worten Foucaults: »There is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at

the same time, power relations.« (Hall 2009a: 49) Die Produktion eines Wissens über den ›Anderen‹ stellt also die Voraussetzung seiner (hier: politischen, kriegerischen) Unterwerfung und Beherrschung dar. Diese Beherrschung äußert sich in der Extremisierung des Krieges in Form von direktem Zwang und Kontrolle, in gewöhnlichen Alltagssituationen – wie am nächsten Beispiel zu sehen sein wird – zeigt sie sich hingegen im (vermeintlich) unschuldigen Gewand eines naiven Verstehenshungrigen.

Betrachten wir Smiths Schilderungen *abschließend*, so lässt sich sagen, dass der von ihm aufgerufene Vereindeutigungsdiskurs als Mittel zur Markierung von ›Muslim*innen‹ als Wissensobjekte sowie als Herrschaftsinstrument im Kriegskontext fungiert. Diese Beherrschung zeigt sich einerseits auf konkret-physischer Ebene durch die militärische Besetzung der lokalen Infrastruktur im rekonstruierten Kriegsgeschehen und andererseits auf repräsentationaler – symbolischer – Ebene durch die Reproduktion eines autoritären, ›positiven‹ Wissens über sie, d.h. ihre kulturell-religiösen *Besonderheiten*. Hierin entfaltet sich der ›Mythos‹, auf dem Konstruktionen von *rassifizierten Anderen* beruhen, nämlich, dass jene ›observiert werden können, sie diesen observierenden Blick jedoch nicht zu erwidern vermögen‹ (Eggers 2005: 18).

In seinen Einsatzschilderungen aktualisiert Smith diesen Mythos durch die Anwendung spezifischer rhetorischer Techniken, wobei für die hier interessierende Verifizierungspraxis die Inszenierung von persönlicher Distanz sowie die Beanspruchung einer authentischen Expertise von besonderer Bedeutung sind. In Smiths kontrastiver Produktion von Selbst- und Fremdbild werden orientalistische Ideologeme aufgerufen und aktualisiert, die die ›muslimischen‹ Einheimischen nicht nur auf eine inferiore Position verweisen und die eigenen Kriegshandlungen als gerechtfertigt darstellen, sondern ihnen als ›Fremden‹ auch ihre potentiell verunsichernden Eigenschaften entziehen: ›Muslim*innen‹ werden bei Smith zu kontrollierbaren Kollektiven, jegliche innere Diversität und aktive Handlungskraft werden dabei ausgebündet. Diese Form der Vereindeutigung lässt sich beim Interviewpartner nicht zuletzt auch als Umgangs- und Bewältigungsstrategie mit der Extremsituation des Krieges lesen. Sie ermöglicht es ihm, seine Beteiligung nicht nur (vor sich selbst) zu rechtfertigen. Mit ihrer Hilfe gelingt es auch, ›Muslim*innen‹ in die eindeutige Rolle des Kriegsgegners zu verweisen, die sie für Empathien und Rücksichtnahme disqualifiziert. In der Rolle des Feindes tritt dabei nicht nur ihre religiöse Identität, sondern die Tatsache ihres Menschseins ganz und vollkommen in den Hintergrund: »it doesn't matter who they were, it doesn't matter if they were Catholic or if they were ah (.) Muslim or if they were Jewish, you know, it's war.«

Vereindeutigung II – Verstehenshunger im Alltagskontext

Es gibt mit Kim McDonald nun eine weitere Interviewpartnerin im US-amerikanischen Sample, die ihre persönlichen Erfahrungen in einen Vereindeutigungsdiskurs einbettet, wobei auch sie antimuslimische Ideologeme reproduziert und verifiziert. Bei ihr jedoch – und das ist besonders interessant – liegt im Vergleich zu Dan Smith ein ganz anderer Erfahrungskontext vor. Hier ist es nicht die Ausnahmesituation des Kriegsalltags, in deren Rahmen eine Vereindeutigung von ›Muslim*innen‹ vorgenommen wird, sondern das genaue Gegenteil: unspektakulär anmutende Alltagsszenen im Studienleben der Interviewten. Zudem erfolgt bei McDonald die Verifizierung antimuslimi-

scher Ideologeme nicht durch die Betonung von Distanz, sondern durch das genaue Gegenteil: durch die Betonung von *intersubjektiver Nähe* und *persönlicher Naivität*. Für die Charakterisierung der hier interessierenden Verifizierungspraxis ist die Variabilität der rekonstruierten Erfahrungen und der angewandten rhetorischen Techniken insoffern besonders aufschlussreich, als sie die Flexibilität rassistischen Wissens in seiner konkreten und individuellen sprachlichen Realisierung aufzeigt. Der nachfolgende Interviewauszug zeigt die Ausführungen McDonalds auf die Bitte der Autorin hin, eines der Gespräche mit ihren muslimischen Kommilitoninnen – das die Interviewte kurz zuvor angedeutet hatte – einmal genauer nachzuzeichnen.

KM: So ahm, I @(.)@ I always thought that (.) I'm so ignorant, I feel so bad because there just weren't very many Muslims @where I grew up@. // ja // so, I just didn't know. ahm, but ahm, I'm always just asking very naive questions. so like, in my rotation, I had, there was four students. me (.) and three other Muslims. // hm // and one would wear the like the burqa or the, the head covering and the other two were sisters and they were from Africa // hm //, from ahm:: Somalia? // hm // and they were Muslim. // hm // and I would like to sit amongst them and they would be talking about things that I had come to understand as a med student. // ja // you know, they don't drink, // ja // they would talk about how, you know, not drinking is ahm (.), like not necessarily written in their holy:: scripts. and how it's, you know, interpreted, but most people choose not to drink. // ja // and like, and then I'm just kind of in the middle, like »oh, well, I drink like all the time. ahm @(.)@« and then, I'm so: you know, ignorant, I'm like »and you are from Africa, right? and you, too, are from Africa?« cause they were from Africa. and they're like »yeah.« // ja // and then I'm like »ok and you're from the Middle East?« and she's like »yeah.« // ja // and then I find myself all the time being so ignorant. I'll be like, ahm, like, I'll meet people (.) from like Israel and I'll be like »oh, you're Jewish.« // ja // »no, I'm Muslim.« and then I'm like »oh:: sorry @(.)@«. // ok // so, it's, for me like, recently I've learned how diverse it is. // hm // and ahm, cause it's like one of the, like the second biggest (.), like ahm: religion in the world, or something. // hm // like Taoists and then Muslim or something. and I, so I'm @still@ really ignorant about it, all the time. I'm always learning, I feel so stupid @(.)@. (Z 50-72)

Schauen wir erneut zunächst auf das *Interessensmanagement* der Interviewpartnerin McDonald, so fällt auf, dass sie anders als Smith gerade keine professionelle Expertise reklamiert, sondern im Gegenteil, immer wieder auf die Limitiertheit ihres Wissens hinweist – diese Bekundungen rahmen die obenstehende Passage ein: »I always thought that I am so ignorant«; »I'm still really ignorant about it«. Auch versucht sie nicht, ihr persönliches Involviertsein auszuklammern, vielmehr betont sie die *Nähe* zu ihren muslimischen Kommilitoninnen explizit (»I would like to sit amongst them«; »I am just kind of in the middle«). Trotz dieser Unterschiede lässt sich bei McDonald etwas erkennen, was als *Verstehenshunger* bezeichnet werden kann, und eben hierin zeigt sich das Gemeinsame in den Schilderungen beider Interviewpartner*innen: 1) Die *Veränderung* von ›Muslim*innen‹ durch die Konstruktion einer Gruppe und deren kontrastierenden Charakterisierung sowie 2) das Bestreben, sich diese ›Anderen‹ zugänglich zu machen durch den konkreten Versuch, sie zu verstehen, zu erfassen, zu begreifen. Bei Smith zeigt sich dies anhand eines reklamierten Expertenstatus, in McDonalds Rekonstruktionen

hingegen ist es gerade die betonte Einsicht in ihre fehlenden Kenntnisse muslimischer Lebensweisen und Naivität, die ihr »argloses Nachfragen« rechtfertigt.

Jene Nachfragen orientieren sich etwa an groben Herkunftszuweisungen: »you are from Africa?«; »you're from the Middle East?« Wiederholte sie auch ihren Wunsch, ihre Wissenslücken zu überwinden: »I had come to understand«; »I've learned how diverse it is«; »I am always learning«. Zudem präsentierte sie ihr erworbenes Wissen im Interview explizit, wobei auffällt, dass sich dieses von den gängigen orientalistischen Essentialismen unterscheidet. McDonald unterstreicht die Diversität muslimischer Religiosität, die Unterschiedlichkeit nationaler Herkunftskontexte, die Interpretationsabhängigkeit koranischer Verse und religiöser Verhaltensregeln. Auch spricht sie nicht stellvertretend für ihre Kommilitoninnen, sondern lässt sie selbst zu Wort kommen: »they would talk about...«. All dies lässt sich als Widerständigkeit gegenüber antimuslimischen Ideologemen lesen, die sie hier nicht reproduziert, sondern in ihrer symbolischen Verengung aufzeigt und differenziert.

Gleichzeitig zeigt sich jedoch – den dilemmatischen Reproduktionen ähnlich (vgl. Kap. 4.3) – ein Bestreben nach Vereindeutigung ihrer muslimischen Mitstudierenden. So greift McDonald in ihren *Fremdbeschreibungen* auf orientalistische Sinnmuster zurück, wenn sie – für das Verstehen der Gesprächssituationen vollkommen unmotiviert – das Kopftuch der Mitstudentin erwähnt (welches sie zunächst als »Burka«, dann relativierend als »head covering« bezeichnet) oder wenn sie sich als Gegenbild ihrer Kommilitoninnen entwirft: »they don't drink [...] oh well I drink all the time«. Insgesamt bleiben ihre Kommilitoninnen zudem recht blass, nahezu schablonenhaft. Näheres über ihre Geschichten, Charaktere, ihre Beziehung zur Interviewpartnerin erfahren wir nicht. Die Perspektive der Interviewpartnerin ist hier zwar eindeutig involviert, womit eine *persönliche Nähe* zu den muslimischen Gesprächspartnerinnen angezeigt wird. Allerdings bleibt McDonald dabei überwiegend ihren eigenen kulturellen Positionen verhaftet, eine elaborierte, selbstreflexive Auseinandersetzung etwa mit ihrer Fragepraxis oder den verwendeten nationalen Zuordnungsmustern findet nicht statt.

Aus Rassismustheoretischer Perspektive lassen sich jene Fragen nach Herkunft und regionaler Zugehörigkeit jedoch als prototypische Beispiele eines (unbewussten) Alltagsrassismus dekonstruieren (vgl. Kapitel 2.2.2). Die Tatsache, dass McDonald ausschließlich ihre Unwissenheit (»I am so ignorant«), jedoch nicht die rassistischen Strukturmuster hinter ihrer Fragehaltung thematisiert (die sich nicht allein in ihrer Zugehörigkeit zum »weißen« Bildungsmilieu zeigen, sondern in deren Verkopplung mit der subtilen Veränderung ihrer muslimisch-somalischen Kommilitoninnen), deutet auf ein Phänomen, das Essed im Zusammenhang mit politischen Projekten gegen Vorurteile als »Wunschdenken« bezeichnet:

»It is [...] only wishful thinking to believe that information alone could combat racism in a fundamental way – unless that information makes the problem of racism itself visible and clear.« (1990: 32)

Rassismus wird folglich erst dann in seinen alltäglichen (verdeckten) Strukturen und Erscheinungsformen sichtbar – und mithin als Problem adressierbar – wenn seine Machtdimension erkannt und das eigene Verstricktsein in diese reflektiert wird. Das

offenkundige Bestreben McDonalds nach einem besseren Wissen über ›Muslim*innen‹ verstellt ihren Blick auf im Hintergrund operierende gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen, die sich in ihrer Fragepraxis diskursiv manifestieren.

Auch an anderer Stelle im Interview zeigt sich der Versuch McDonalds, die Diversität muslimischer Lebensweisen durch kategoriale Zuordnungen zu vereindeutlichen, in ihrer Vielgestaltigkeit und Hybridität zu kanalisieren und so überschaubar zu machen. Auch wenn sich dabei erneut Momente der Modifikation antirassistischer Zuschreibungen finden lassen – auf den ersten Blick sind McDonalds Aussagen durchaus differenziert und wohlwollend – so sind es letztlich doch Bemühungen, das Verhalten von ›Muslim*innen‹ zu klassifizieren. In diesen symbolischen *Vereindeutigungen* scheinen erneut Muster der Stabilisierung struktureller Dominanz auf.

KM.: [...] I didn't know like, how diverse Islam itself can be. // ja // I didn't know that people are very, they practice, they're very devout, and very strict. // hm // and they, they don't drink, they don't believe in, you know, partying () and they, they pray:: ahm, consistently and they-, all their family doe:s and they, they gonna have an arranged marriage or they already had an arranged marriage. // ja // and then there would be people, ahm, on the other side, that would say »well, this is my religion. this is what it says I should do and my family does it, but I don't do it.« // ok // or they would pick and choose the things they wanted. I had really good friends that wouldn't drink, but they would smoke a lot of Marihuana, cause they said »well my, my culture says I can smoke Marihuana. it's more accepted than me drinking.« // ja // that kind of thing. so, I started to learn, like how diverse it is, it's just like anything, like Catholicism, // ja // some Catholics like (.) go and confess every week and some Catholics rob banks. [...] (Z 146-159)

McDonald bestätigt und *verifiziert* dabei unter Rückgriff auf persönliche Eindrücke sowohl differenzierende als auch essentialisierende Ideologeme. So argumentiert sie, dass sie das, was sie über muslimische Glaubens- und Lebenspraxen erfahren habe, an ihren Bekannten und Freund*innen unmittelbar habe beobachten können. Dabei zeigt sich auch hierin ein Streben nach Kategorisierungen, das sich konkret am Identifizieren zweier muslimischer Glaubenstypen erkennen lässt. Zunächst seien da die strikten ›Muslim*innen‹, die ihren persönlichen Glauben in den Vordergrund rückten. Jene konstruiert McDonald als widerspruchslose, restlos überzeugte Charaktere – der Idealtyp eines muslimischen Orthodoxen gewissermaßen: »they're very devout, and very strict. and they don't drink, they don't believe in partying [...] they pray consistently, all their family does and they gonna have an arranged marriage or they already had an arranged marriage.« Auf der anderen Seite – »on the other side« – gebe es jene, die ihren Glauben flexibel und frei interpretierten, sich dabei notfalls auch von ihren Familien distanzierten, die moderne, individualistische Version eines ›Muslims‹ also. McDonald gelingt es hier einerseits, sich von einem essentialistischen Orientalismus zu lösen, indem sie die Diversität ›des Islams‹ (»how diverse Islam itself can be«) anerkennt. Gleichzeitig entwirft sie neue, ebenfalls starre Konzepte, die eine situative Auslegung und Gestaltung religiöser Identität durch ›Muslim*innen‹ kaum zulassen. So entfalten sich in ihrer Darstellung lediglich zwei konträre Ausprägungen muslimischer Identität. Ein temporäres,

dauerhaftes und generell flexibles Dazwischen wird von McDonald argumentativ ausgelassen.

Deutlich wird dies auch noch einmal an anderer Stelle: Die Interviewpartnerin beschreibt hier einen ihrer engsten muslimischen Freunde, dessen persönliche Auslegung seines Glaubens sie nachdrücklich irritiert und zu der – letztlich wenig ambiguitätstoleranten – Deutung führt, ihr Freund lebe eine Art »Doppelleben«.

KM: [...] I feel like they almost lived double lives. like I have a really good friend here, he is from Chicago. // hm // ahm, he's great, I mean, he's amazing. and he would like, he smoked a lot of Marihuana, it's his favorite past time. then he says he wouldn't drink. he would never, he wouldn't let us be friends with him on Facebook so that there wouldn't be any pictures of him out and partying cause his wife was home. // ok // ahm, he had an arranged marriage. // ok // like he wouldn't ahm, like he would let two lives. he was this crazy guy whom I had always fun and then, you know, that in reality he had to pretend to be this guy that studies all the time and didn't drink or smoke. // ja // and I was just-but in lots ways he was really devote, like he would ahm, he would pray consistently. he spend time with people that were really ahm (2) like consistently religious. // ja // like, you know, that's a lot of what I learned @from it@. it's that how the vast, like, not everybody is the same. [...] (Z 228-241)

In der Charakterisierung des Freundes scheint es so, als träfen sich in seiner Person die rekreativen Praxen verschiedener kultureller Welten. Ein »Clash of Freizeitaktivitäten« gewissermaßen, die sich eigentlich nicht vertrügen und daher eine Art schizophrene Lebensführung verlangten: »he was this crazy guy whom I had always fun and then that in reality he had to pretend to be this guy that studies all the time and didn't drink or smoke.«. Dass der Freund all diese Interessen und Bedürfnisse haben und sie – ja nach Stimmung oder Gelegenheit – mit Prioritäten versehen und ausleben könnte, ohne dabei ein Gefühl der Täuschung, des Unechten oder Unaushentischen zu verspüren, wird von McDonald als Deutungsmöglichkeit ausgeschlossen. In ihrer Perspektive überwiegt das Moment der Inkompakabilität – und damit der *kulturellen Eindeutigkeit*.

Betrachten wir nun *abschließend* die Verifizierungen antimuslimischer Ideologeme durch die Interviewpartner*innen Dan Smith und Kim McDonald so lässt sich sagen, dass beide auf jeweils unterschiedliche Weise eine Vereindeutigung von ›Muslim*innen‹ als *kulturell Andere* vornehmen. Dabei werden die Sinn- und Ordnungsmuster ihrer eigenen Lebenswelt unhinterfragt auf den anderen projiziert: Bei Smith entsteht dadurch eine starre Kontrastierung zwischen sich und der muslimischen Lokalbevölkerung (zu respektieren! zu kontrollieren! zu neutralisieren!), McDonald hingegen entwickelt gleich mehrere Differenzachsen, mit denen sie die Gruppe der ›Muslim*innen‹ segmentiert: Ihre *Fremdbeschreibungen* erfolgen anhand regionaler Zuordnungen (aus Afrika! aus dem Mittleren Osten!) sowie durch die Konstruktion einer simplen Glaubenstypologie (die Orthodoxen vs. die Modernen). Während Smith dabei auf die Betonung von Objektivität, Authentizität und Expertise setzt, um persönlich Erlebtes als verbrieftes Wissen über muslimische Lebensweisen zu präsentieren, greift McDonald auf persönliche Nähe und unschuldigen Verstehenshunger als Verifizierungsquellen zurück. Die asymmetrisch-paternalistische Beziehung, die zwischen den Interviewpartner*innen und ihrem ›muslimischen‹ Gegenüber durch deren Objektifizierung zum Wissensge-

genstand (im Interviewkontext) entsteht, wird von beiden nicht reflektiert. Damit einher geht auch ein Legitimierungsdiskurs, der sich bei Smith in Euphemismen und der Auslassung von Fragen über die Rechtmäßigkeit seines Kriegseinsatzes zeigt und bei McDonald in der Bagatellisierung alltagsrassistischer Frageweisen.

Der *Vergleich der Verifizierungspraxen* zeigt, dass antimuslimische Ideologeme in der konkreten Sprachpraxis der Interviewpartner*innen mit ganz unterschiedlichen Primärerfahrungen verflochten werden, am Ende jedoch zu einem ähnlichen Ergebnis führen, nämlich die hegemoniale Vorstellung von ›Muslim*innen‹ als *Fremde* alltagskommunikativ zu bestätigen und lebensweltlich zu *verselbstständlichen*. Antimuslimische Wissenselemente werden so, wie für Alltagsrassismen charakteristisch, auf unspektakulär-banale Weise diskursiv reproduziert. Dabei konnten in beiden Teilsamples unterschiedliche *Kolorierungen der Veränderung* ausgemacht werden: Während die deutschen Interviewten Fremdbeschreibungen nutzten, um ›Muslim*innen‹ als *Anforderungsobjekt* für hegemoniale Integrationsansprüche zu markieren, wobei diese im Rahmen der rekonstruierten Primärerfahrungen als unrechtmäßig Bevorteilt bzw. als Integrationsverweigernde erschienen, markieren die US-Interviewten ›Muslim*innen‹ als *Wissensobjekt*, über das sie ein Repertoire ambiguitätsfreier Kenntnisse zur Schau stellen, womit die Diversität muslimischer Identitäten nicht nur *vereindeutigt*, sondern auch symbolisch beherrschbar gemacht wird.

Während der Fokus der zitierten deutschen Interviewten in der Kritik eines vermeintlich drohenden Verlustes bisheriger gesellschaftlicher Privilegien liegt, den die rekonstruierten Primärerfahrungen gewissermaßen bezeugen, zeigt sich bei den US-Interviewten die Vereindeutigung von ›Muslim*innen‹ als fallübergreifendes Muster, welches die eigene lebensweltliche Sinnordnung vor Herausforderungen schützt und eine positionelle Superiorität der Sprecher*innen sichert. Was auf deutscher Seite als Legitimation und Stabilisierung bestehender sozialer Herrschaftsstrukturen gelesen werden kann – gerade, weil in den subjektiven Aussagen der Interviewten deutlich eine kollektive Bezugsebene aufscheint – lässt sich bei den US-Interviewten als Sicherung persönlich verfügbarer, jedoch kollektiv geteilter Lebensweltgewissheiten interpretieren. Antimuslimische Deutungsmuster kommen mithin im Rahmen unterschiedlicher kommunikativer Zielsetzungen zum Einsatz: Auf der einen Seite für die Kritik an (imaginären) gesellschaftlichem Entwicklungen und einem persönlichen sowie kollektiven Machtverlust, auf der anderen Seite zum Schutz unhinterfragt-selbstverständlicher Sinnmuster und mithin des eigenen Blickes auf die gesellschaftliche Gegenwart.

4.1.1.2 Verifizierungen II: Sozial vermittelte Erfahrungen

Die Eindeutung sozial vermittelter Alltagserfahrungen, welche Familienangehörige, Freunde oder Bekannte mit ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹ gemacht haben, stellt eine zweite Variante verifizierender Diskurspraxen dar, mit der antimuslimische Ideologeme lebensweltlich eingebettet und bekräftigt werden. Im Verweis darauf, was lebensweltliche Dritte – hier verstanden als Personen aus dem ›inneren Kreis‹ der Alltagswelt (vgl. Berger & Luckmann 2013: 36) – *so-erlebt* oder *so-beobachtet* haben, werden entsprechende Deutungsressourcen empirisch fundiert. Dabei lässt sich erneut der Einsatz rhetorischer Techniken erkennen, die jene Erfahrungsschilderungen

als *reine Wirklichkeitsbeschreibungen* aussehen lassen und damit faktisch aufwerten. Von besonderer Bedeutung ist hier die *Rollendifferenzierung* zwischen erzählenden und erlebenden Akteur*innen. Den Interviewpartner*innen ist es dank ihrer möglich, antimuslimische Deutungen alltagskommunikativ zu aktivieren, ohne sich mit diesen im Rahmen des Interviews persönlich identifizieren (bzw. verantworten) zu müssen. Es entsteht auch hier ein Diskurs des Erlebten, allerdings des Erlebten durch vertraute Dritte, in dem die Interviewten die Rolle der *Nacherzählenden* einnehmen. So macht diese Diskurspraxis die simultane Verifizierung und rhetorische Distanzierung von antimuslimischen Ideologemen möglich.

Für die nachfolgende Analyse von besonderer Bedeutung sind zudem die von den Interviewten gewählten *Akteursbezeichnungen*, mit denen lebensweltliche Dritte als glaubwürdige Erfahrungsquellen präsentiert und so epistemologisch verstärkt werden. Mit diesen Bezeichnungen gehen implizite Faktizitätsbehauptungen einher, die jene sozial vermittelten Erfahrungen zu unhinterfragten Tatsachen erklären. Potter zufolge müssen »Konstruktionsprozesse des Faktischen« nicht nur an den Fakten selbst arbeiten, sondern auch an den »resources that build up the facts« (Potter 1996: 115). Konkret lassen sich über die Bezeichnung der originären Erfahrungsquelle als Freund*in oder nahe*r Verwandte*r, über den Einsatz von Berufsbezeichnungen, die auf ein spezifisches Sonderwissen verweisen (category entitlements) und weitere faktizitätssteigernde Techniken sekundäre Alltagserfahrung als empirische Wahrheiten darbieten.

Die Analyse des deutschen Samples zeigt nun bei genauer Betrachtung eine Verschärfung der verwendeten Fremdbeschreibungen. Im Vergleich zu den Alltagseindeutungen auf Basis von Primärerfahrungen, in denen ›Muslim*innen‹ lediglich als *gesellschaftlich Bevorteilte* konstruiert wurden, erscheinen sie hier als *konkrete physische und nationalkulturelle Bedrohung* in Gestalt krimineller Jugendbanden, islamistischer Gruppierungen oder misogyner Chauvinisten. Indem die persönliche Unmittelbarkeit des Erlebten durch eine soziale Vermitteltheit ersetzt wird, die Rollen des *Erlebendem* und des *Berichtendem* auf Ebene des Interviews mithin auseinanderfallen, erweitert sich – so ließe sich hier schlussfolgern – gleichsam auch der alltagskommunikative Sagbarkeitsbereich für antimuslimische Ideologeme. Mit anderen Worten: Die Rückbindung rassistischer Ideologeme an die Erfahrungen anderer, schützt die Interviewten vor negativen Rückschlüssen auf die jeweils eigene Identität, wodurch die artikulierten Fremdbeschreibungen drastischer ausfallen können. Dies zeigt sich konkret an der Verschärfung des dominierenden Interpretationsrahmens von einem Benachteiligungs- hin zu einem *Bedrohungsdiskurs*.

Vom Benachteiligungs- zum Bedrohungsdiskurs

Aufschlussreich für die Frage, welche Rolle sozial vermittelte Erfahrungen für die lebensweltliche Verifizierung antimuslimischer Ideologeme spielen, sind etwa die folgenden Ausführungen Silvia Mancks, (50), einer Diplom-Ingenieurin aus der Nähe von Bonn. Eingeleitet wird die Sequenz durch die implizite Nachfrage der Interviewerin, in welchen Kontexten Manck die von ihr konstatierte Bedrohung durch ›muslimische‹

Männer konkret beobachten konnte. Von ihr kurz zuvor selbst eingeführt, schildert Manck ihre Eindrücke zu dieser Thematik nun wie folgt:

SM: [...] n starken Eindruck hab ich natürlich durch die Erlebnisse der Kinder, die::: (.) ja, die auch eigentlich mein Verhalten oder meine Restriktionen davor verstärkt haben, // ja // ja. die haben während ihrer Schulzeit ja auch viel mit (2) äh, wo ich mal annehme, dass die n islamischen Hintergrund haben, also, sehr viele Türken auch zu tun gehabt. und das Verhalten dort, gerade der jungen Türken, also der jugendlichen, männlichen Türken, // hm // äh, sehr, sehr aggressiv ist. // hm // ähm, dass die::: auch ihre Altersgruppe oder eben auch Ältere sehr massiv angehen. // hm // das fängt vom, vom Fordern von (.) Handys und sonstiges und Prügelandrohung und also wirklich, das sind schon, schon eher kriminelle Handlungen, äh sehr, sehr stark sind. und dass die, dass die::: was ich von den Kindern eben auch so immer erzählt bekommen habe (.) die Polizei tut auch nichts dagegen. // hm // du bist dem ausgeliefert, hier in Deutschland bist du dem ausgeliefert. wenn die dich angehen und wenn die dich überfallen und wenn die dich inner Gruppe, die treten ja meistens erst einzeln auf und wenn du dann nicht gleich prierst, dann kommen mehrere noch dazu, ähm, dass du keine Möglichkeit hast, dich wirklich dagegen zu wehren und zu schützen. außerdem, dass du dann eben solche::: Regionen absolut meiden. // hm // und das find ich nicht gut.

I: Ist das jetzt den Kindern im Schulkontext passiert?

SM: Ja. im Schulkontext, naja, und wenn sie mit öffentlichen Verkehrsmitteln gefahren // hm // sind, ne. [Ort] ist n Bereich, wo es relativ viele Türken auch gibt und in manchen Gebieten ballt es sich auch, // hm // insbesondere mein Sohn kriegt relativ viel davon mit. ähm, der regt sich och eher darüber dann schnell auf. und der weiß auch in dem Gebiet, wo er arbeitet und so, dass auch die Bevölkerung dort, äh, seh::r (.), die nicht haben möchte, // ja // ja. aber das liegt, glaube ich, weniger daran äh also, es liegt eigentlich daran, wie sie aufreten, // hm // ne. ähm, dass sie (.) immer so n (.) »ich bin hier der Stärkste und ich hab hier das Sagen und ich darf alles und ich mach auch Randalie. ich zeig dir mal, was ich alles machen kann, und du kannst gar nichts machen«, und viele alte Leute sich dadurch auch bedroht fühlen, verunsichert fühlen. // hm // also, dass ist das, wiederum, was mein Sohn mir dann eben auch erzählt. ich persönlich, ich fahr mit dem Auto, ich hab ja damit nicht so viel zu tun. (Z 204-244)

Die Interviewpartnerin berichtet hier von verschiedenen massiven Bedrohungsszenarien, die sie nicht selbst erlebt, sondern von ihren Kindern erzählt bekommen habe. Schauen wir zunächst auf die Techniken, mit denen Manck die geschilderten Ereignisse als faktisch und glaubwürdig ausweist, so fallen verschiedene rhetorische Hinweisgeber ins Auge. Da ist zuallererst die Tatsache, dass Manck mit der Benennung ihrer Kinder als Erfahrungressource eine Akteursinstanz ausweist, der qua persönlich-verwandtschaftlicher Nähe ein hohes Glaubwürdigkeitspotential zugesprochen werden kann. Diese fungiert gewissermaßen als Faktizitätsgarant für sämtliche nachfolgenden Schilderungen, was sich etwa auch daran zeigt, dass Manck an keiner Stelle Zweifel oder Unsicherheiten hinsichtlich der Tatsachentreue der kolportierten Erlebnisse äußert. Zudem fällt der wiederholte Einsatz der intensitätsanzeigenden Wörter »sehr«, »stark« und »viel« auf, die nicht nur die Qualität der geschilderten Bedrohungssituationen, sondern auch die erfahrungsbasierte Expertise der Kinder unterstreichen. Eine

zusätzliche argumentative Absicherung erfährt diese durch die Betonung der Regelmäßigkeit jener bedrohlichen Interaktionen (»sehr viel [...] zu tun gehabt«, »insbesondere mein Sohn kriegt relativ viel davon mit«) sowie durch den Verweis auf die persönlich-lebensweltliche Relevanz und nachhaltige Wirksamkeit jener Erlebnisse auf die Interviewpartnerin selbst. So hätten diese das »Verhalten« Mancks, genauer ihre »Restriktionen« – gemeint sind hier womöglich Ressentiments, gegen wen oder was wird an dieser Stelle jedoch durch die Verwendung eines unbestimmten »davor« offengelassen – »verstärkt«.

Wie oben bereits angedeutet, betten die Interviewpartner*innen die hier geschilderten sekundären Erfahrungen ein in einen *Bedrohungsdiskurs*, wobei sie ›Muslim*innen‹ verschiedene negativ konnotierte Attribute zuweisen. Bei Manck werden diese eingeleitet durch eine intersektional-rassistische Zuschreibung, die die Differenzmerkmale Herkunft, Religionszugehörigkeit sowie Alter und Geschlecht miteinander verflieht: »wo ich mal annehme, dass die n islamischen Hintergrund haben, also, sehr viele Türken auch zu tun gehabt. und das Verhalten dort, gerade der jungen Türken, also der jugendlichen, männlichen Türken, äh, sehr, sehr aggressiv ist.« Wir erkennen hierin die klassischen Elemente eines *Feindbilds*, das seine rassistische Symbolik insbesondere durch den Rückschluss auf devante kollektive Verhaltensmuster erhält (›Prügelandrungen‹; ›das sind schon, schon eher kriminelle Handlungen‹). Hier greift Manck auf hegemoniale antimuslimische Wissensbestände zurück, wie sie ihr etwa auch in medialen Problemdiskursen über kriminelle Migrant*innen (vgl. Kap. 1.2.3) diskursiv zur Verfügung stehen. Um ein klassisches Feindbild handelt es sich dabei deswegen, weil es neben pauschalisierenden und verunglimpfenden Elementen auch ein Moment der Handlungsmobilisierung enthält, nämlich dort, wo auf die angebliche Apathie der Polizei und das »Ausgeliefert«-Sein der ansässigen Bevölkerung hingewiesen wird. Die sich in Wiederholungen und Intonation steigernde Empörung Mancks ob dieser Ohnmachtssituation impliziert einen Aufruf zum Wandel, zur Gegenwehr.

Zusätzliche Symbolkraft erhält der von Manck aktivierte Bedrohungsdiskurs durch die selektive Hervorhebung jener sozial vermittelten Konfliktinteraktionen, wodurch das Bild eines ethnisch segregierten Schulalltags entsteht, in dem gewaltvolle Auseinandersetzungen mit »den Türken« an der Tagesordnung sind. Positive Begegnungen, weibliche Mitschülerinnen und Phasen eines konfliktfreien Schulinteralltags befinden sich außerhalb des von der Interviewten applizierten Deutungsrahmens. Dadurch erscheint kriminelles Verhalten als *typisches Merkmal* türkischer Mitschüler. Manck integriert die vermittelten Erfahrungen ihrer Kinder hier in ein übergeordnetes Bedrohungsnarrativ, das sich in einem allumfassenden Konfliktszenario entfaltet: »die Polizei tut nichts«; »du bist dem ausgeliefert, wenn die dich überfallen«; »dass du keine Möglichkeit hast, dich zu wehren und zu schützen«. Die türkisch-muslimische *Gruppe* – auch bei Manck werden keine Einzelpersonen eingeführt – erscheint dabei als bedrohliche Übermacht, der selbst staatliche Ordnungsorgane nichts entgegensetzen können. Im Ergebnis entstünden Angsträume, »Regionen [die du] absolut meidest«, die vom *Türken* gewissermaßen besetzt sind. Zusammen mit der Generalisierung des Erlebten und der plötzlich eingeführten involvierenden Du-Perspektive entwickelt Manck hier ein Szenario klaustrophobischer Ausweglosigkeit. Täter- und Opferrollen sind dabei klar verteilt.

Dass die Interviewpartnerin die sozial an sie vermittelten Erfahrungen aus dem »inneren Kreis« ihrer Lebenswelt nutzt, um einen Bedrohungsdiskurs zu aktivieren, davon zeugt nun insbesondere auch der letzte Teil der Interviewsequenz. In dieser reproduziert Manck das antimuslimisch-antimigrantische Ideologem von der Bedrohung durch türkisch-muslimische Jugendgruppen auf Basis einer doppelten Kolportage. Diesmal sind es nicht die Erlebnisse ihres Sohnes, sondern die Geschichten, die dieser von anderen erzählt bekam. Ohne diesen Kommunikationsweg näher zu reflektieren und ohne jeglichen Zweifel an der Faktizität des Berichteten, übernimmt Manck erneut die oben bereits eingeführten Ideologeme von türkisch besetzten Räumen, vom lautstarkem Chauvinismus und gefühlter Bedrohung (»wo es relativ viele Türken gibt«; »es liegt daran, wie sie auftreten«; »viele alte Leute fühlen sich bedroht«).

Zudem erweitert sie den Gefahrenraum Schule um den öffentlichen Nahverkehr und bestimmte Stadtviertel, die ihr als türkisch dominiert gelten. Manck benutzt für deren Beschreibung depersonalisierende Quantitätsangaben (»ballt es sich«), wie wir sie bereits bei Till Feller beobachtet haben, und evoziert damit neo-rassistische Narrative von ›Überfremdung‹ und ethnischen Ghettos. Die lokale (nichttürkische = nichtmuslimische) Bevölkerung in diesen Gegenden reagiere mit Ablehnung, was Manck durch eine ausführliche Imitation des problematisierten Verhaltens legitimiert (»Ich bin hier der Stärkste und ich hab hier das Sagen und ich darf alles und ich mach auch Randale. ich zeig dir mal, was ich alles machen kann, und du kannst gar nichts machen«). Sie evoziert damit erneut das Bild eines invertierten Machtverhältnisses zwischen aggressiven Türken und verunsicherten Deutschen, das in rassismustheoretischer Perspektive als Reaktion auf einen (imaginären) Distanzverlust zwischen der sozial dominierenden ›Wir‹-Gruppe und der sozial dominierten ›Fremdgruppe‹ gedeutet werden kann.

Zum Erhalt eines positiven Sprecherbildes werden die überaus drastischen Bedrohungsszenarien von Manck abschließend noch einmal aufschlussreich moderiert. In dem sie ihre Einlassungen mit dem Hinweis beendet, dass es sich bei dem Geschilderten um Geschichten entfernter Dritter handelt (»ich persönlich, ich fahr mit dem Auto, ich hab ja damit nicht so viel zu tun«) – die ihr wiederum auch nur über ihren Sohn vermittelt wurden – delegiert auch sie die Verantwortung für deren rassistischen Sinngehalte. Was sich in sozialpsychologischer Perspektive als moralische Entlastung verstehen lässt, kann aus diskursanalytischer Sicht als *positives Identitätsmanagement* gelesen werden.

Weitere Fälle

Im deutschen Sample finden sich weitere Interviewpartner*innen, die auf sozial vermittelte Erfahrungen zurückgreifen, wobei auch sie antimuslimische Ideologeme innerhalb eines übergeordneten *Bedrohungsdiskurses* lebensweltlich verifizieren. Dabei zeigt sich bei der Interviewpartnerin Ellen Kaufmann, (26), Studentin aus der Nähe von Bonn, bereits zu Beginn des Interviews, wie sehr das Bedrohungsnarrativ in die Alltagskommunikation der Interviewten über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ hineinragt.

I: [...] Wo begegnet dir denn das Thema Islam (.) im Alltag? gibt's irgendwie (.) Situationen::, ganz konkret, Begegnungen oder so, wo du, wo du mit dem Thema konfrontiert bist oder gibt's irgendwie-?

EK: L^Hmm, naja, wenn man durch die Stadt läuft und da irgendwelche stehen, die ihren Koran verteilen, // ja // das finde ich schon (.) also da halt, ähm (2) ja, und das ist halt (.) also, ich weiß nicht, ob's (.) so ne Empfindung ist oder ob's wirklich so stimmt, dass es zunehmend (.) ja auch immer mehr und mehr (.) Islamisten in Deutschland gibt. // ja // so, das dann halt. (Z 9-20)

Die thematische Fokussierung auf das Phänomen Islamismus macht deutlich, dass Kaufmann konfliktbehaftete Zuschreibungen mit der Religion bzw. ihren Anhänger*innen assoziiert. Dabei evoziert sie das Bild einer wachsenden Gruppe religiös-ideologisierter ›Muslim*innen‹, indem für sie »das Thema Islam« zunächst einmal die Ausbreitung so-bezeichneter ›Islamisten‹ bedeutet. Hierin lassen sich Deutungselemente eines Bedrohungsnarrativs finden, das Vorstellungen kulturell-religiöser ›Überfremdung‹ aktiviert sowie das Phänomen verfassungsfeindlicher Haltungen unter ›Muslim*innen‹ hervorhebt. Fast zeitgleich versieht Kaufmann diese Beobachtung mit expliziten Unsicherheitsbekundungen (»ich weiß nicht, ob's (.) so ne Empfindung ist oder ob's wirklich so stimmt«) und vagen Beschreibungen (›irgendwelche, dir ihren Koran verteilen‹), mit deren Hilfe sie sich von der behaupteten Synonymisierung Islam = Islamisten zunächst rhetorisch distanziert. Vergleichen wir dies mit Kaufmanns Aussagen, die sich nicht auf persönliche Beobachtungen, sondern auf *Erfahrungen lebensweltlicher Dritter* stützen, erhalten jene Konfliktzuschreibungen an ›Muslim*innen‹ eine epistemologische Aufwertung. So schildert sie Polizeieinsätze gegen so-bezeichnete Islamisten in ihrer Stadt wie folgt:

EK: Bei uns in [Stadt] ist es ja, dass mindestens einmal in der Woche, das ähm::, die P-, Bundespolizei da irgendwelche Wohnungen durchsucht // ja //, halt wegen °Islamistengefahr°, // ok // und das ist halt schon (2) also das, damit wird man schon oft konfrontiert, dann. (Z 99-103)

Hier sorgen das zustandsanzeigende Kompositum »Islamistengefahr« zusammen mit den Partikeln »ja« und »halt«, die eine Selbstverständlichkeit und allgemeine Bekanntheit zum Ausdruck bringen, sowie die Betonung der Regelmäßigkeit der Einsätze (»mindestens einmal die Woche«, »oft«) für eine Präsentation der beschriebenen Problematik als alltäglich und entsprechend lebensweltlich virulent: Damit werde man »schon oft konfrontiert«. Kaufmann unterlegt diese Informationen wenig später mit den *First-Hand-Einblicken* ihres Partners sowie dem berufsbedingten Sonderwissen eines Freundes, der im Polizeidienst steht:

EK: [...] also, mein Freund arbeitet halt in [Stadt], genau da, wo [Akademie, Anm. d. Verf.] ist. // ok // ähm, und der kriegt halt einiges mit. dann ein anderer Freund von mir ist bei der Hundertschaft // ok // und da kriegt man dann natürlich auch immer die Einsätze so mit. (.) ähm, ja, also doch da wird schon oft, oft und viel darüber gesprochen. (Z 119-124)

Konflikte, die sie im Zusammenhang mit ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹ schildert, belegt sie hier mit direkten Beobachtungen und dem berufsbedingten Sonderwissen lebensweltlicher Dritter. Deren Glaubwürdigkeit unterstreicht sie durch die Betonung von Unmittelbarkeit (›der arbeitet halt genau da‹) und Zuständigkeit (›ist bei der Hundertschaft‹). Ihr Gefühl von Unsicherheit und Bedrohung, das sie mit der zunehmenden Präsenz von »Islamisten« in Verbindung bringt – konkret spricht sie davon, deswegen im Dunkeln nicht mehr Joggen zu gehen (Z 303-305) – führt sie dabei einerseits auf entsprechende Medienberichte, andererseits auf die direkten Beobachtungen ihres Freundes zurück:

EK: Ist wahrscheinlich auch der-, sehr durch die Medien hochgepuscht worden // ja //, ähm (2) aber es hat auch wahrscheinlich auch damit zu tun, dass ich (...) also quasi ja auch genau an der Quelle sitze, weil n Freund von mir Polizist ist und ich dann immer mitkriege // ja //, was Sache ist. (Z 313-317)

Während die Interviewpartnerin gegenüber den Medien eine gewisse kritische Distanz artikuliert, präsentiert sie den befreundeten Polizisten als authentische und verlässliche Informationsquelle, die ihr vermittele, »was Sache ist«. Aufschlussreich ist dabei, dass sie das von ihm Erlebte in seiner Faktizität nicht hinterfragt, seine spezifische Standortgebundenheit bleibt von ihr unreflektiert. Dabei ließe sich bei den Berichten eines Polizisten durchaus eine berufsbedingte Konfliktfokussierung vermuten, die von der Interviewpartnerin jedoch nicht angesprochen oder eingeordnet wird. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, dass sie ihn als professionellen Akteur mit spezifischem Sonderwissen präsentieren kann, scheint ihn als verlässliche Informations- und Erfahrungsressource zu qualifizieren.

Auch bei Till Feller, den wir oben bereits vorgestellt haben, spielt das unmittelbare soziale Umfeld eine bedeutende Rolle, sowohl als Erfahrungsquelle, als auch als Validierungs- und Legitimierungsinstanz für die eigenen antimuslimischen bzw. antimigrantischen Äußerungen. Schauen wir auf die Art und Weise, wie der Interviewpartner unter Verweis auf sekundäre Erfahrungen Argumente gegen ›Muslim*innen‹ verhandelt, so lassen sich verschiedene Schlüsselstellen im Interview finden. Als zentrale Erfahrungsressource tritt dabei Fellers Ehefrau in Erscheinung, die er wiederholt als wichtige Kommunikationspartnerin und Ratgeberin ausweist. Die in diesem Zusammenhang vorgenommene *Akteursbezeichnung* fungiert hier erneut als faktizitätssteigernde Technik.

So beschreibt Feller seine Ehefrau einleitend unter Verwendung offizieller Kriterien nationaler Zugehörigkeit als Kroatin, die zwar in Deutschland geboren wurde, jedoch ihren kroatischen Pass behalten habe. Als Musterbeispiel gelungener Integration – »Die ist hier geboren und die hat sich hier auch integriert« (Z 292-293) und »deutscher als viele Menschen« – erfüllt sie für Feller wichtige Kriterien, um als gleichermaßen erfahrene wie loyale Beobachterin fungieren zu können. Da sie selbst eine Integrationsgeschichte habe – so Fellers implizite Argumentation – jedoch mustergültig integriert sei, könne sie die Defizite der ›Anderen‹ klarer benennen, ohne dabei »Nazi-Vergleichen« ausgesetzt zu werden, die ihm hingegen – als *richtigem Deutschen* – drohen würden:

TF: [...] man muss immer total aufpassen, dass man nicht direkt als Nazi gilt. interessant ist, dass meine Frau- ((ordnet sich neu)) es ist interessant, weil gerade meine Frau viel radikalere Aussagen trifft als ich. also, ich wüsste, wenn ich die Aussagen so treffen würde, würde man dauernd denken (»hh, der Deutsche«) und sie hat nicht einmal einen deutschen Pass. das ist halt immer interessant, weil es gibt viele Sachen, die man sich in Deutschland gar nicht traut zu sagen, weil man direkt abgestempelt wird. und ich bin alles andere als rechtsradikal. (Z 442-450)

Indem Feller seine Frau als die radikalere Version seiner selbst in Sachen Integrationsfragen präsentiert, erscheinen seine eigenen Aussagen – im Sinne eines *positiven Interessensmanagements* – nicht nur moderater, sondern auch kollektiv rückgebunden und sozial abgesichert. Nicht nur er sei es mithin, der jene Probleme erkenne und benenne, sondern es gebe konkrete andere Personen, die seine Ansichten teilten. Die hier behauptete Konsenshaftigkeit seiner Position unterstützt Fellers Selbstbild als »alles andere als rechtsradikal«. Im selben Zusammenhang steht auch sein Hinweis, sich selbst wegen eines angeblich restriktiven Meinungsklimas in Deutschland zensieren zu müssen. Feller reproduziert damit ein aus der rechtspopulistischen Rhetorik bekanntes Zensur-Narrativ, das es den Sprecher*innen erlaubt, sich selbst als Opfer einer exkludierenden öffentlichen Meinung zu präsentieren (vgl. Amadeu-Antonio-Stiftung 2017: 14). Die Verwendung dieses Narrativs sorgt für eine zusätzlich Faktizitätssteigerung Fellers und seiner Ehefrau – nach dem Motto: Sie beide haben die unbequeme Wahrheit erkannt, nur sie dürfe sie jedoch aufgrund ihrer *nicht-ganz-deutschen* Identität aussprechen.

Eine weitere Schlüsselstelle, an der Feller antimuslimische Deutungsressourcen unter Rückgriff auf sekundäre Erfahrungen einführt und legitimiert, ist die nachfolgende Passage. Hier berichtet der Interviewpartner von der Entscheidung seiner Frau, die gemeinsame Tochter in keinen staatlichen, sondern in einen christlichen Kindergarten zu geben, da sie sonst »kein richtiges Deutsch« lernen würde, und begründet diese Befürchtung mit der Anwesenheit »muslimische[r] Kinder« und deren defizitärer Sprachkompetenzen.

TF: [...] Ich habe gerade die Diskussion mit meiner Frau, ob meine Tochter getauft wird, weil wir einen Kindergartenplatz brauchen, meine Frau nicht möchte, dass sie türkische Kinder im Kindergarten hat. also, wahrscheinlich wird es ein, wird es ein christlicher Kindergarten [...] Ich kann aber meine Frau total gut verstehen, die sagt, ich [...] habe keine Lust, dass da, dass da muslimische Kinder sind, weil die lernen kein Deutsch, meine Tochter lernt kein richtiges Deutsch. und die Eltern sind meist hinterwäldlerisch. und das stimmt leider, das ist gar kein Vorurteil ((klatscht bekräftigend in die Hände)), das ist halt, das: halt immer so, es gibt so voll viel Sachen, die klingen immer wie miese Vorurteile, aber, äh, sie sind einfach faktisch zum großen Teil wahr, weil man es wirklich täglich erlebt ((klopft unterstützend auf seinen Oberschenkel)). also, es ist halt so (.) kann man gern sagen, ist, ist böse und klingt irgendwie nach, weiß nicht, Republikanern, ist aber in vielen Bereichen ist es @wahr@. [...] (Z 818-833)

Feller reproduziert hier antimuslimische bzw. antimigrantische Ideologeme, und zwar konkret in der Fremdbeschreibung von »Muslim*innen« als Nichtdeutsche. Dies zeigt sich in der Annahme, »muslimische« Kinder lernten *per se* eine andere Muttersprache

als etwa ›christliche‹ Kinder. Zudem legt Feller nahe, dass es die Rückständigkeit der Elternhäuser sei (›hinterwäldlerisch‹), die für jenes *Sprachdefizit* verantwortlich zu machen ist. Mit diesem argumentativen Rückschluss aktualisiert Feller nicht nur das Narrativ von der zivilisatorischen Rückständigkeit ›des Islams‹, wie man es aus islamfeindlichen Polemiken kennt (vgl. Schneiders 2010), sondern auch jenes von der Integrationsunwilligkeit bzw. -unfähigkeit ›türkischstämmiger Muslim*innen‹ in Deutschland; einer These, die besonders prominent vom ehemaligen Berliner Finanzsenator und Vorstandsmitglied der Deutschen Bundesbank, Thilo Sarrazin, vertreten wurde. ›Muslimische‹ Kinder werden vom Interviewpartner hier als ethnisch, kulturell und religiös *anders* fixiert. Potentielle soziale Interaktionen beschreibt er als lernsozialisatorisch nachteilig und versucht daher, sie zu vermeiden. Dabei geht die – in Fellers Darstellung ursprünglich von seiner Ehefrau ausgehende – Befürchtung, das eigene Kind durch den Umgang mit ›Muslim*innen‹ nachhaltig zu schädigen, soweit, dass sie eine strategische Taufe in Erwägung ziehen, um das Kind für die Aufnahme in einen konfessionellen Kindergarten zu qualifizieren.

Eine deutliche *Faktizitätssteigerung* erfahren die persönlichen Beobachtungen Fellers und seiner Ehefrau dabei durch explizite Wahrheitsbekundungen (›es gibt so voll viel Sachen, die klingen immer wie miese Vorurteile, aber, äh, sie sind einfach faktisch zum großen Teil wahr, weil man es wirklich täglich erlebt (klopft unterstützend auf seinen Oberschenkel)‹) sowie durch Nachdruck verleihende Gesten, wodurch das Ideogramm vom desintegrierten Muslim unter Rückgriff auf geteilte lebensweltlichen Erfahrungen reproduziert und verifiziert wird. Explizit versichert der Interviewpartner, dass es sich bei den gemeinsamen Befürchtungen um ›gar kein Vorurteil‹ handle, vielmehr sei ›das halt immer so [...], weil man es wirklich täglich erlebt‹. Feller kontert damit erneut antizipierte Implikationen, die ihm und seiner Frau rassistische Haltungen unterstellen könnten. Dabei wird durch den Verweis auf die Alltäglichkeit seiner Beobachtungen deren empirische Beweiskraft zusätzlich untermauert. ›Muslimische‹ Kinder mit schlechten Deutschkenntnissen seien mithin keine Ausnahme, sondern zeigten sich in den Primärerfahrungen Fellers als Normalzustand – ›als faktisch zum großen Teil wahr.‹

Die *zusammenfassende Betrachtung* zeigt, dass sich die zitierten Interviewten, wenn sie über Erfahrungen mit ›dem Islam‹ sprechen, auch der kolportierten Alltagserlebnisse lebensweltlicher Dritter bedienen. Dies trifft in zwei Fällen auf Personen zu, die über keine eigenen Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ verfügen. In der Rekonstruktion sozial vermittelter Alltagserfahrungen aktivieren diese zudem auffällig oft einen Bedrohungsdiskurs, der insbesondere männliche ›Muslime‹ mit etwa aus Mediendiskursen bekannten Negativattribuierungen beschreiben: Reproduziert werden dabei Vorstellungen von städtischen Angsträumen, kriminellen und gewaltbereiten Jugendgangs, omnipräsenten Islamisten sowie sprachlich-defizitären Migrantenkindern. In Verbindung mit den epistemologischen Techniken der *Freund-Zuweisung* sowie der *Freund-eines-Freundes-Zuweisung*, die von den Interviewten auch in Bezug auf nahe Verwandte angewandt wird, ist zudem eine symbolische Entgrenzung des Benachteiligungsdiskurses zu beobachten: Im hier aktualisierten Bedrohungsdiskurs werden ›Muslim*innen‹ zur unmittelbaren Gefahr für die eigene physische Unversehrtheit erklärt. Wie schon bei der ersten Diskurspraxis der Verifizierung auf Basis persönlicher Alltagserfahrungen findet auch hier eine Bestätigung und alltagskommunikative Reproduktion antimus-

limischer Ideologeme statt. Erkennen lässt sich dies v.a. an der fehlenden kritischen Distanz zu den kolportierten Erlebnissen der referenzierten lebensweltlichen Dritten.

4.1.1.3 Verifizierungen III: Medial vermittelte Erfahrungen

Während Rekurse auf sozial-vermittelte Erfahrungen lebensweltlicher Dritter lediglich unter den deutschen Interviewten beobachtet werden konnten, lassen sich in Bezug auf medienvermittelte Erfahrungen erneut *Verifizierungen* in beiden Samples finden. Medienvermittelte Erfahrungen, so lässt sich dabei annehmen, stehen unabhängig von den wohnräumlichen und sozialen Lebensbedingungen der Interviewten, allen potentiell zur Verfügung, weshalb sie im individuellen Sprechen über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ auch häufiger zum Einsatz kommen. Mediendiskurse werden von den Interviewten innerhalb des hegemonialen Aneignungsmusters nun überwiegend unkritisch gelesen und wiedergegeben, wobei sie negativ gerahmte Deutungsressourcen über ›den Islam‹ mit Medieninformationen über lebensweltferne Ereignisse und Entwicklungen verknüpfen und so empirisch fundieren. Wie sich zeigen wird, spielen hier islambezogene Konflikt- und Ausnahmethemen, wie sie uns aus verschiedenen Medieninhaltsanalysen bekannt sind (vgl. Kap. 1.2.3), eine zentrale Rolle. Mit dem Ergebnis der Verifizierung antimuslimischer Ideologeme werden diese weitestgehend unreflektiert referenziert und so in die persönliche Alltagskommunikation über ›Muslim*innen‹ integriert.

Im Vergleich der beiden Interviewsamples zeigen sich dabei sowohl thematische Unterschiede als auch Überschneidungen. Während unter den deutschen Interviewten Themen wie Integrationsverweigerung, Frauenunterdrückung, Geschlechtergerechtigkeit (konkret anhand der Schlüsselphänomene Kopftuch & ›Ehrenmord‹) und Jugendkriminalität verhandelt werden – singuläre Konfliktthematiken, die sich in der Gesamtschau erneut zu einem *natio-kulturellen Bedrohungsdiskurs* verdichten – ist es bei den US-Interviewten insbesondere das Themenfeld Terrorismus (konkret gedeutet als Terrorverdacht & Terrorsympathie) im eigenen In- und Ausland, das in den mediabasierten Einlassungen der Interviewpartner*innen zum Einsatz kommt. Letzteres kann dabei auch als *sicherheitspolitisches Bedrohungsnarrativ* bezeichnet werden. Zudem wird im US-Teilsample ebenfalls das Thema fehlender Geschlechtergerechtigkeit aufgegriffen, jedoch anders angeeignet: Während die deutschen Interviewten dieses als Bedrohung der eigenen emanzipatorischen Errungenschaften verhandeln, nehmen die US-Interviewten ›muslimische‹ Weiblichkeit im Deutungsrahmen eines *entfernten Opferbildes* wahr, das ohne explizite Rückschlüsse auf die eigenen US-amerikanischen Gesellschaftsverhältnisse auskommt. Wir wollen uns nachfolgend die Alltagseindeutungen medienvermittelter Erfahrungen durch die Interviewten genauer ansehen.

Natio-kultureller Bedrohungsdiskurs – Gefahr durch kulturelle ›Überfremdung‹
 Besonders deutlich zeigt sich die Aktualisierung eines *natio-kulturellen Bedrohungsdiskurses* bei der Interviewpartnerin Grit Paul (32), einer PR-Agentur-Mitarbeiterin aus Düsseldorf. Paul spricht vergleichsweise offen über ihre persönlichen Vorbehalte gegenüber spezifischen Handlungen von Personen, die sie unter Verwendung ethnisierender Zu-

schreibungen als »türkisch« identifiziert. Auf die Frage der Autorin nach der Passfähigkeit ›des Islams‹ – ein Frageitem, das dem vorgeschalteten Fragebogen entstammt und hier zur näheren Ausführung nochmals aufgegriffen wurde – erläutert Paul am Beispiel ›türkischer Kinder‹ die Grenzen eines für sie tolerierbaren Verhaltens von ›Türk*innen/Muslim*innen‹ in Deutschland. Der Deutungsrahmen, den sie dabei aufspannt, beschreibt ein normatives Verständnis von Integration als einen einseitigen Assimilationsprozess an die deutsche Aufnahmegergesellschaft. Hinsichtlich der hier interessierenden Eindeutung medial-vermittelter Erfahrungen ist aufschlussreich, dass Paul ihre Informationsquellen zwar nur vage benennt (›viele Sachen, die man halt auch einfach liest‹), ihre gesamte Argumentation jedoch auf ihnen aufbaut und deren Faktizität und Verlässlichkeit dabei mit keinem Wort in Frage stellt.

I: Passt der Islam in die westliche Welt? aus deiner Sicht?

GP: Es kommt drauf an. (.) also, es gibt (.) viele Sachen, ich hab's selber jetzt noch nicht erlebt, aber viele::, viele Sachen, die man halt auch einfach liest, dass so viele:: (.) Kinder halt irgendwie: in der Schule sind, dass das halt wirklich superviele:: (.) türkische Kinder in Schulen sind, dass (da) kaum noch deutsche Kinder sind. und da wird dann (.) gesagt, »ok, wir brauchen jetzt, das Kreuz muss von der Wand« oder sowas. // ja // ich finde, das passt nicht. das (.) passt nicht. // ja // also, ich finde immer noch, dass so >n gewisser Teil Integration da sein sollte, // hm // aber halt auch nicht so, dass das Gastgeberland, das neue Heimatland sich da so unterzuordnen hat. // ja // und, also die, die ich kenne, da gibt's keine Probleme. ich finde auch, das passt, aber ich mag halt so dieses Militante nicht so // ja // »und wir kommen jetzt hierher und ihr habt euch uns unterzuordnen« und ähm also, wenn ihr halt sagt »nee, wollen wir nicht oder finden wir nicht gut« dann sind wir halt gleich Nazis. // ja // so, also diese, diese Ebene find ich ganz furchtbar. // ja // (Z 136-151)

In Bezug auf die Frage, welche antimuslimischen Ideologeme von der Interviewpartnerin aktualisiert werden, zeigt sich zunächst, dass Paul Fremdbeschreibungen zum Einsatz bringt, die ›Muslim*innen‹ wie selbstverständlich als national-›fremd‹ markieren – dies realisiert sie argumentativ durch die Gegenüberstellung von ›türkischen‹ mit ›deutschen Kinder[n]‹ sowie durch die implizite Unterstellung, ›Muslim*innen‹ würden *eigentlich* von woanders stammen (›und wir kommen jetzt hierher...‹). Deutungsoptionen, die ›Muslim*innen‹ als Deutsche markieren, sie von Migrationserfahrungen entkoppeln oder deren gesellschaftliche Anwesenheit erst gar nicht unter dem Schlagwort ›Integration‹⁸ verhandeln, werden von Paul hier weder offen artikuliert noch angedeutet. Im Gegenteil, Paul attestiert ›Muslim*innen‹ eine konkrete Bringeschuld, indem sie Integration als einen Vorgang beschreibt, der aufseiten der Auf-

8 Ratković reflektiert die verändernden und exkludierenden Elemente des hegemonialen Integrationsparadigmas, wie es im deutschsprachigen Raum sowohl in politischen, zivilgesellschaftlichen und akademischen Debatten Anwendung findet. Dabei stellt sie heraus, dass in diesen »die Assimilation der ›Migrant_innen‹ als das Ziel oder das Ende der Migration« betrachtet wird, auch wenn dies so zumeist nicht offen ausgesprochen wird. Vordergründig werde stets betont, dass die ›Neuen‹ ihre kulturellen Eigenheiten durchaus behalten dürfen, solange sie sich an »die Gegebenheiten der Aufnahmegergesellschaft« anpassten (2018: 17f.).

nahmegesellschaft möglichst wenig Veränderungen beinhalten sollte. Etwaige migrationsbedingte Transformationsprozesse – wie etwas das Aushandeln der Sichtbarkeit religiöser Symbole in Klassenzimmern – werden von ihr in der Logik eines *worst-case-Szenarios* als »Unterordnungen« unter die Gruppe der ›Muslim*innen‹ gedeutet, argumentative Zwischentöne werden dabei zugunsten imaginierter Extremsituationen (›superviele türkische Kinder‹, ›das Kreuz muss von der Wand‹, ›ihr habt euch uns unterzuordnen‹) ausgelassen. Im selben Zusammenhang ist auch die Verwendung des Wortes ›militant‹ zu sehen, mit dem ›Muslim*innen‹, die sich nicht wortlos eingliedern und eigene Ansprüche formulieren, von Paul als aggressiv und angriffslustig charakterisiert werden. Ein Attribut, das, schon für sich genommen, Forderungen vonseiten ›muslimischer‹ Personen an die deutsche Gesellschaft als überzogen und unrechtmäßig deligitimiert. Das hier geschilderte Konfliktszenario lässt ›Muslim*innen‹ dabei als eine *Bedrohung* für die kulturelle Verfasstheit und das aktuell bestehende Minderheits-Mehrheits-Gefüge innerhalb des deutschen ›Gastgeberland[es]‹ erscheinen.

Von besonderem Interesse ist nun die Tatsache, dass Paul die benannten »Probleme« gar nicht selbst erlebt oder beobachtet (›ich hab's selber jetzt noch nicht erlebt...‹), sondern lediglich von ihnen ›gelesen‹ hat. Sie rekurriert hier auf Erfahrungen und Informationen, die ihr mit hoher Wahrscheinlichkeit medial vermittelt wurden. Darauf deutet konkret das von Paul gewählte Verb ›lesen‹, das eine vorhergehende Rezeption der vorgetragenen Sachverhalte nahelegt. Hätte es sich um durch Dritte kolportierte, im Rahmen sozialer Kommunikationsprozesse transportierte Informationen gehandelt, so hätten sich andere Formulierungen angeboten, etwa: ›was man so hört‹, ›was man sich erzählt‹, ›wovon Person X berichtet hat‹ etc. Verschiedene rhetorische Techniken lassen die hier angedeuteten medialen Erfahrungsressourcen als zuverlässige Quellen erscheinen. Wir verstehen deren Funktion mithin erneut als *faktizitätssteigernd* und *interessensmanagend*, d.h. sie dienen der Darstellung des Geschilderten als *tatsächlich-so* sowie dem Selbstbild der Interviewpartnerin als integrer Sprecherin ohne rassistisches Eigeninteresse.

Konkret ist hier das Mittel der direkten Rede zu nennen, das Paul mehrfach einsetzt und das eine wirklichkeitsgetreue Dokumentation durch die zitierende Instanz (also Paul) sowie durch die originäre Erfahrungsquelle (die Medien) suggeriert. Mit dem Stilmittel der direkten Rede nimmt Paul eine doppelte Faktizitätszuschreibung vor: an sich und an ihrer Quelle. Auch der wiederholte Einsatz des Partikels ›halt‹ fungiert in Bezug auf ihre Quellen als faktenversichernd: Es markiert die nachfolgenden Informationen als *fraglos*. Dass Paul zudem ihre Informationsquelle nicht näher definiert und auch das unbestimmte, verallgemeinernde Pronomen ›man‹ verwendet (›viele Sachen, die man halt auch einfach liest‹), lässt sich in diesem Sinne lesen. Hier wird eine *anonyme Allgemeinheit* angerufen, die die Beobachtungen der Interviewten als kollektiv geteilt präsentiert. In der fehlenden Spezifizierung der Quelle deutet sich zudem an, dass es sich hier für Paul um ein allgemein verfügbares, wenig kontroverses Wissen handelt, dessen Herkunft nicht genauer nachgezeichnet bzw. offengelegt werden muss. Mit Schütz ließe sich hier auch von einem »schlicht gegebenen, unhinterfragten« Wissen sprechen, das von einer lebensweltlichen Bekanntheit und Selbstverständlichkeit geprägt ist – und mithin kaum mehr Irritationen auslöst, gegen die man sich im Interaktionskontext Interview durch konkrete Herkunftsangaben wappnen müsste.

Auch an anderer Stelle im Interview zeigt Paul, dass Mediendiskurse für sie eine relevante Informationsquelle im Sprechen über ›Muslim*innen‹ darstellen. So beschreibt sie ihre persönliche Wahrnehmung als gespalten – in Mediendiskursen zeige sich dabei insbesondere die negative Seite der Religion und ihrer Anhänger*innen.

I: Ok, wie würdest du denn, also wie würdest du denn, sozusagen, deine Sicht heute beschreiben. also wie, wie nimmst du den, wie nimmst du die Religion heute wahr? // Ähm, also- // Oder vielleicht anders gefragt, wie nimmst du (.), wie nimmst du Muslime heute wahr?

GP: Also ist (4) durch meinen Freundeskreis und die Leute, mit denen ich halt dann wirklich zu tun habe, schon positiv. durch das, was man ähm, so weltlich durch Nachrichten und sowas ähm erfährt, geht's eher ins Negative. // ja // also, das ist, es ist, man kann's ja nicht aus-. (Z 259-272)

Interessant an den Eindeutungen Pauls ist die klare Trennung zwischen medial vermittelten Informationen und persönlichen Alltagserfahrungen, die sich in beiden Zitaten deutlich zeigt. Paul zufolge gebe es bei den ›Muslim*innen‹, die sie persönlich kenne, »keine Probleme« in Sachen kultureller Passfähigkeit. Diese nehme sie »schon positiv« wahr – wobei das Partikel »schon« ihre diesbezügliche Überzeugung einzuschränken scheint. Die Anerkennung von ›Muslim*innen‹ zeigt sich hier einmal mehr als voraussetzungsvoll, sie ist nicht vorbehaltlos. Bei dem, was »man« hingegen »so weltlich durch Nachrichten und sowas erfährt«, sei das genaue Gegenteil der Fall. Jene Berichte erscheinen in Pauls Darstellungen als klares und unhinterfragtes Zeugnis dafür, was ›am Islam‹ nicht passe: Hier werden von der Interviewpartnerin bekannte antimuslimische Deutungsressourcen aufgerufen, so etwa jene von der bedrohlichen Masse (›superviele türkische Kinder‹), vom muslimischen Islamisierungs- und Unterwerfungseifer (›das Kreuz muss von der Wand‹, ›ihr habt euch uns unterzuordnen‹) und deren religiöser Radikalität (›ich mag halt dieses Militante nicht so‹). All dies bekommt in Pauls Eindeutungen eine derart hohe Glaubwürdigkeit zugesprochen – dies könne man »ja nicht aus[blenden]« – dass die Interviewpartnerin auf ein Abwägen der medialen gegenüber ihren persönlichen Erfahrungsressourcen ganz verzichtet. Es existieren für sie mithin zwei Wirklichkeiten, die beide Gültigkeit besitzen – dass diese sich allerdings grundlegend widersprechen, wird von Paul nicht weiter thematisiert.

Auf die Frage, was den medienvermittelten ›Islam‹ nun genauer charakterisiere, weiß Paul im nachfolgenden und letzten Interviewausschnitt nun eine spontane Antwort und bestätigt damit die bereits eingeführten Ideologeme von religiöser Militanz und Beherrschungswillen, die sie durch ›Ehrenmordszenarien‹ und unterdrückte Kopftuchträgerinnen ergänzt.

I: Ähm, dieser Medienislam oder dieser Islam, der nicht (.) durch deinen Freundeskreis irgendwie an dich herantritt, zu dir durchdringt, ähm, wie lässt der sich beschreiben?

Also wie-

GP: ↳ Als rückständig. also ich find-

I: -was ist das für'n Islam, der da vermittelt wird?

GP: Ich find's rückständig. // mhm // weil halt grade im Fernsehen ganz oft so dieses Thema Kopftuch angebracht wird und dann halt wirklich diese militänten Menschen

dann da sitzen und sagen »ja, das steht aber im Koran und wir müssen Kopftuch tragen und wir müssen dies und wir müssen das. und ihr müsst euch uns unterordnen, und«. also ich bin kein, kein Freund davon (.) in meinem eigenen Land (.) nicht meine Meinung sagen zu dürfen. // mhm // so. so, und in den Medien (2) wird das, glaub ich, schon sehr propagiert, dass es halt schlecht ist, // mhm // so. das ist halt immer so dieses, so »Männer unterdrücken die Frauen« und ähm »Die Frauen müssen halt wirklich (immer) Kopftuch tragen, und die dürfen sich nicht schminken, und bloß nicht die Haare und wenn Mädchen sich in nen, in nen, äh, Christen verlieben, dann werden die gern mal von den Brüdern umgebracht« und sowas. das ist so das Bild, was man, glaub ich, in Deutschland hat. // ja // (Z 288-314)

Bemerkenswert an Pauls kommunikativem Umgang mit den medial verfügbaren KonfliktNarrativen ist, dass sie diese, trotz abweichender persönlicher Erfahrungen und trotz eines Bewusstseins darüber, dass Medien ein »halt schlechtes« Bild der Religion »propagieren«, aufgreift und in ihre eigenen Einlassungen weitestgehend unhinterfragt einflicht. Trotzdem sie sich am Ende des Zitates von den paraphrasierten Narrativen ›Ehrenmord‹, Kopftuchzwang und Frauenunterdrückung zu distanzieren scheint, indem sie die Konfliktorientierung der Medien zumindest andeutet (»in den Medien wird das, glaub ich, schon sehr propagiert«), sind ihre Schlussfolgerungen dennoch eindeutig: Die religiöse Überzeugung, ein Kopftuch tragen zu müssen, gilt ihr nicht nur als militant, sondern auch als kulturell wie persönlich übergriffig (»ihr müsst euch uns unterordnen«). So fühlt sie sich davon laut eigener Aussage in ihrer Meinungsfreiheit beschnitten (»ich bin kein Freund davon [...], nicht meine Meinung sagen zu dürfen«). Dass sie dabei einen nationalen Deutungshorizont aufruft (»in meinem eigenen Land«), verdeutlicht erneut, dass Paul muslimische Personen außerhalb des nationalen Eigenraums verortet. Auch unterstreicht dies, dass Paul, trotz positiver Primärerfahrungen, den *Medienislam* weder in seiner alltagsweltlichen Übertragbarkeit noch in seiner Ausgewogenheit oder Transparenz wirklich kritisch reflektiert. So verifiziert sie jene medialen antimuslimischen Deutungsangebote, indem sie sie als sinnstiftende Interpretationsrahmen für sich nutzt und so alltagskommunikativ reproduziert.

Während Paul nun explizit zwischen einem *persönlich erlebten Islam* und einem *medienvermittelten Islam* unterscheidet, zeigt sich bei der Interviewpartnerin Silvia Manck eine zumindest in Ansätzen reflektierte Eindeutung medienvermittelter Islambilder. Letztlich werden jedoch auch von ihr antimuslimische Ideologeme aufgerufen, die in einen Diskurs natio-kultureller sowie physischer Bedrohung – insbesondere durch muslimische Männer – eingebettet sind.

I: Ja, ok. und Sie wollten sagen, also, inwiefern sich dieses Erlebnis in der Türkei möglicherweise ausgewirkt hat auf, ich sag jetzt mal ein bisschen abstrakt, Ihren Blick auf Muslime auch hier in Deutschland.⁹

SM: Äh, was man ja- naja gut, das ist natürlich dann nicht nur durch dieses Erlebnis geprägt, // ok // sondern es ist selbstverständlich auch geprägt durch das, was man in der Presse hört // hm // und, und äh, in den Medien wahrnimmt. von daher ist der Eindruck, dass eben die::::: (2) die Gleichheit(.) // hm // nicht wahrgenommen wird. also, es gibt einen(.) die Wahrnehmung ist, dass es einen eklatanten Unterschied zwischen Männern und Frauen gibt, ja. und, das ist natürlich etwas für, für **meine Kultur**, äh(.) was mit sehr widerstrebt, ja. und was(.) nicht nur Ärger erzeugt, sondern natürlich auch, wenn ich weiß, dass äh(.) diese Männer diesen Respekt vor Frauen nicht haben. oder die, die Achtung da nicht haben, die als minderwertig ansehen, äh, es ja einem natürlich auch ein bisschen Angst macht, ne. wenn jemand keinen Respekt vor einem hat, ist die Gefahr, dass der einen vielleicht irgendwie::: was Negatives will, wesentlich größer. // hm // (Z 160-179)

Auch Manck verweist mithin auf Mediendiskurse als lebensweltliche Erfahrungsressource, die ihre Wahrnehmung von ›Muslim*innen‹ neben ihren persönlichen Eindrücken »selbstverständlich auch prägen«. Sie habe »von daher« – also aufgrund sowohl der eigenen Primärerlebnisse als auch der medialen Thematisierung ›des Islams‹, die Manck hier ebenfalls unhinterfragt übernimmt und sprachlich zu einem einheitlichen Erfahrungshintergrund verschmelzen lässt – den »Eindruck, dass die Gleichheit [der Geschlechter] nicht wahrgenommen« werde. Manck aktualisiert hier zunächst nur implizit das Narrative von der Geschlechterungleichheit im Islam, um kurz darauf explizit zu konstatieren, dass es einen »eklatanten Unterschied zwischen Männern und Frauen« gebe. Auffällig ist, dass die Interviewpartnerin hier nur allgemein von *dem* Eindruck und *der* Wahrnehmung spricht, auf eine explizite persönliche Perspektive auf die benannte Problematik im Sinne eines *positiven Interessensmanagements* also zunächst verzichtet. Jenes lässt sich als *implizite Konsensualisierung* des Aussageinhalts interpretieren, im Sinne eines *man* nehme das aufgrund der Medienberichte eben so wahr. Plausibel erscheint diese Lesart nicht zuletzt auch durch die vorhergehende ›man‹-Konstruktion im Zusammenhang mit islambezogenen Medienberichten, die Manck im Kreis einer nicht

9 Der Auszug befindet sich recht weit am Anfang des Interviews (Min. 7) und schließt an eine ausführliche Erlebnisschilderung an, in der Manck über Urlaubseindrücke im Zusammenhang mit von ihr bereisten, mehrheitlich-muslimischen Ländern berichtet. Dabei kommt sie wiederholt auf Situationen zu sprechen, in denen sie sich unwohl gefühlt habe u.a. auch auf einen versuchten Übergriff auf ihre Tochter durch einen Mann in der Türkei. Um nun Näheres über die lebensweltliche Relevanz jener Begegnungen auch im Kontext ihres deutschen Alltags zu erfahren, bittet sie die Autorin im Anschluss um eine Einschätzung, inwieweit jene Reiseerlebnisse ihre Wahrnehmung ›des Islams‹ beeinflusst haben (Frage: »*Hat das Ihre allgemeine Wahrnehmung des Islams beeinflusst, nachhaltig? Ist das eine Erfahrung, die Sie behalten haben, sozusagen, auch in Ihren alltäglichen Begegnungen?*«). Die folgende Interviewpassage setzt mit der (zweiten) Nachfrage zur Tragweite der Türkeierlebnisse auf Mancks *Blick auf Muslim*innen in Deutschland* ein – die Autorin stellt diese Frage noch einmal zur Erinnerung, nachdem Manck zuvor thematisch abgeschweift war.

weiter bestimmten Allgemeinheit aufgehen lässt. Die *empirische Evidenz* des konstatierten Problems wird im Zuge ihrer Ausführungen dabei sukzessive gesteigert: zuerst ist lediglich von einem »Eindruck« die Rede, dann von einer allgemeinen Wahrnehmung und schließlich vom konkreten Wissen Mancks. Für die Interviewpartnerin besteht an der Misogynie ›muslimischer‹ Männer mithin wenig Zweifel, sie konstatiert dies als pauschalen Tatbestand, den sie mit einer introspektiven Einlassung über ihre eigene ›Angst‹ gewissermaßen abrundet.

Unterfüttert sind Mancks Beobachtungen mit alltagstheoretischen Postulaten, dass es sich bei der Angst ›ja‹ um eine quasi-›natürliche‹ Reaktion handle und dass, mehr noch, von einer signifikanten Gefahr durch ›muslimische‹ Männer auszugehen sei. Hierin zeigt sich nun auch bei Manck die Aktualisierung eines *neo-rassistischen Bedrohungsnarrativs* im Sinne eines drohenden gesellschaftlichen Verlustes liberaler Werte, konkret dem der Geschlechtergleichheit (›was für meine Kultur [...] was mir sehr widerstrebt‹). Durch die Verwendung gruppaler Kategorisierungen (›diese Männer‹) auf der einen und unbestimmter Pronomen (›einem‹, ›einen‹) auf der anderen Seite, wird das Bild eines intergruppalen Antagonismus gezeichnet: die ›muslimischen Männer gegen uns Frauen. Das Narrativ von der *westlichen Frau als potentielles Opfer des muslimischen Mannes* schält sich dabei als relevantes Deutungsmuster Mancks heraus.

Betrachten wir die beiden zitierten Beispiele *abschließend* gemeinsam, so wird in ihnen die Bereitschaft der Interviewten deutlich, islambezogene Mediendiskurse als glaubwürdige Informationsquellen alltagskommunikativ einzusetzen. Besonders deutlich wird diese Authentizitätszuschreibung im Falle Grit Pauls, die trotz persönlicher und positiv-abweichender Alltagserfahrungen, an den medienvermittelten Deutungsressourcen festhält: So stellt für sie die Präsenz ›muslimisch‹/›türkischer‹ Schülerr*innen in deutschen Schulen eine Bedrohung für die eigene natio-kulturelle Kollektividität dar. Was Paul hier als kollektives Gefahrenszenario entwirft, wird von Manck am Thema Frauenunterdrückung um eine persönliche Ebene erweitert. ›Muslimische‹ Männer nimmt sie auch als persönliche Bedrohung wahr, was sie sowohl mit medialen Rezeptionserfahrungen als auch mit persönlichen Anekdoten begründet. Deutlich wird in den Schilderungen beider Interviewter, dass mit ›Muslim*innen‹ eine unerwünschte Abweichung von der gesellschaftlichen Normalität assoziiert wird, die unter Rückgriff auf Medieninhalte als virulent und lebensweltlich bedeutsam erscheint. Trotzdem beide die Fähigkeit zur kritischen Interpretation von Mediendiskursen andeuten – wenn auch nicht mehr als das – geht dies nicht so weit, die referenzierten Bedrohungsszenarien in ihrer gesellschaftlichen Signifikanz zu hinterfragen.

Sicherheitspolitischer Bedrohungsdiskurs & ›Muslim*innen‹ als Opfer

Während die deutschen Interviewpartnerinnen Paul und Manck unter Rückgriff auf medienvermittelte Erfahrungsressourcen ein Bedrohungsnarrativ aufrufen, in dessen neo-rassistischer Logik ein natio-kultureller *Status Quo* durch die gesellschaftliche Präsenz von ›Muslim*innen‹ gefährdet erscheint, finden sich unter den US-Interviewpartner*innen weniger kulturrassistische, dafür ebenso populäre antimuslimische *Terrorismus-* und *Opfernarrative*. Die empirische Herleitung erfolgt dabei ebenfalls aus rezipier-

ten Medienberichten, die auch hier weitestgehend unreflektiert in individuelle Alltags-eindeutungen eingeflochten werden.

Besonders deutlich zeigt sich dies etwa bei der Interviewpartnerin Ellen Smith (35), einer Logopädin aus einem Vorort Chicagos. Auf die Eingangsfrage der Interviewerin, welche Erfahrungen sie bisher mit ›dem Islam‹ gemacht habe, erläutert Smith zunächst, dass ihre Wahrnehmung im Zuge von 9/11 und dem damit verbundenen Militäreinzug ihres Mannes nach Afghanistan durch Medienberichte geprägt worden sei: »he was there and I was here, so certainly the media impacted my viewpoint on-, ahm (2) probably til then I really didn't had learnt anything about Islam« (Z 57ff.). Medien werden hier zur zentralen Erfahrungsressource erklärt, die Smith nicht nur während einer besonders herausfordernden Lebensphase mit Informationen versorgten, sondern auch ihre persönliche Perspektive auf die Religion und insbesondere auf die »Rolle der Frau« beeinflussten.

ES: [...] and then I guess, ah (...) and all of this comes from the media too, I think, that in all the other knowledge or perception that I have on the Islamic religion is ahm, ah (...) both from when September 11th happened but then even was recently with the abduction of the ahm (...) young women in ahm (...) I'm blanking on the country // hm // there were like 30 (...) ah a couple of hundred young girls that were abducted, is just, as a woman, how Islam and religions in general, are ahm (...) not as supportive of women. // hm hm // and that they are ahm (4) ah (...) I don't know, women don't play as big of a role in religion, ahm, the value, women aren't valued // hm hm // as much, I guess in religion in general. but I, I guess, I would say my perception is more so on Islam // hm hm // than ahm (...) in other religions, let's say [...]. (Z 70-88)

Auffällig ist hier zunächst die problemorientierte Wahrnehmung der Interviewpartnerin, die sich frühzeitig im Interview abzeichnet. Die Frage nach alltagsweltlichen Erfahrungen ruft bei ihr in thematischer Hinsicht Assoziationen mit Kriegen, Krisen und Ausnahmeereignissen hervor: 9/11, Kriegseinsatz, Entführungen, Geschlechterungleichheit. Lückenhaft beschreibt sie zudem Medieninformationen als lebensweltlich prägend, die sie am konkreten Beispiel einer kurz vor dem Interview im Frühjahr 2014 erfolgten Entführung mehrerer hundert nigerianischer Schülerinnen durch die dschihadistische Terrororganisation Boko Haram veranschaulicht. Im Anschluss schließt sie von diesem konkreten Entführungsfall auf die untergeordnete Rolle der Frau im Allgemeinen. Sie erhebt den Medienbericht damit implizit zum Beleg für das populäre antimuslimische Ideologem von der *Muslimin als Opfer* – das sie hier unreflektiert übernimmt und so alltagskommunikativ reproduziert.

Das dabei aktivierte Opfernarrativ unterstreicht die Interviewpartnerin wenig später noch einmal im Zusammenhang mit einer islambezogenen Sachbuchlektüre. Das betreffende Buch, *Three Cups of Tea*, das über die humanitäre Arbeit eines US-Amerikaners im nördlichen Pakistan und sein Engagement gegen lokale Terrorismusnetzwerke berichtet und das von wissenschaftlicher Seite überaus kritisch rezipiert wurde,¹⁰

¹⁰ Die Soziologin Nasheen Ali etwa kritisierte *Three Cups of Tea* »[for constructing] a misleading narrative of terror in which the realities of Northern Pakistan and Muslim life-worlds are dis-

wird für Smith zur Hintergrundfolie einer persönlich gewendeten *westlichen Selbstdigitalisierung*. Dabei liefert das Buch für Smith den entscheidenden Impuls – sie erwähnt es im Laufe des Interviews noch mehrere Male – sich ihrer Freiheiten *als westliche Frau* bewusst zu werden; eine Einsicht, die sie in Abgrenzung zu den unterdrückten Lebenswelten ›muslimischer‹ Frauen formuliert, die ihr durch das Sachbuch und andere klassische Medienberichte so vermittelt wurden.

ES: [...] I do remember reading [...] that »Three Cups of Tea«-book and it was a man who had gone and studied ahm, well he'd come to live in Afghanistan but (...) to try to help start schools // hm hm // ahm (3) and just thinking in a lot of ways how lucky I am as a woman to have that, just born, where I was born, and have access to education and not to be worried about (...) being physically harmed (...) ahm, in order just to get an education // hm hm //. and that while my own education was influenced by (...) the writers of the textbooks and things like that, wasn't influenced by someone's religious agenda // hm hm // ahm (2) ahm (2) so I remember thinking that also. and ahm (2) there was something else I was just thinking of and I- @ (2) @ ah (3) also just I, almost like a curiosity that (2) // hm hm // someone could grow up (...) thinking what they think, they must think about us, you know. ahm, and kind of a disbelief for that, I guess // hm hm // so. (Z 173-186)

In der kontrastierenden Darstellung der eigenen privilegierten Lebensbedingungen erscheinen ›muslimische‹ Frauen als *bemitleidenswerte Opfer*, während Smith sich selbst als freie, vom Glück begünstigte ›westliche‹ Frau entwirft. Orientalistischen Deutungslögiken folgend werden dabei differenzierende Sichtweisen sowie Gegenargumente – etwa sexistische Strukturen in ›westlichen‹ Gesellschaften (vgl. Welt Economic Forum 2018)¹¹ – ausgeblendet. Ein zusätzliches koloniales Deutungsmoment, das die Vorstellung der *White-Man's-Burden*¹² gegenüber dem nicht-›westlichen‹ Rest der Welt aktiviert (vgl. Arndt 2005a: 26), wird in der Beschreibung des Autors als *gutmeinenden Retter* aufgerufen, womit sich das Opfernarrativ von der ›muslimischen‹ Frau, die unfähig ist, sich selbst zu helfen, in den Aussagen Smiths zusätzlich manifestiert.

Im Vergleich zu den Äußerungen der deutschen Interviewpartnerinnen Grit Paul und Silvia Manck fällt auf, dass Smith das Ideogramm von der *Muslimin als Opfer* nicht

torted through simplistic tropes of ignorance, backwardness and extremism, while histories of US geopolitics and violence are erased.« (2010: 541)

11 Dem aktuellen Bericht des Weltwirtschaftsforums zum *Global Gender Gap* zufolge liegen die USA auf Platz 98 von 149 Ländern, was das politische Empowerment und die Repräsentation von Frauen im politischen System anbelangt (vgl. 2018: 14); berücksichtigt man zudem die Bereiche Gesundheit, Bildung und wirtschaftliche Teilhabe liegen die USA auf Platz 51. Deutschland liegt auf Platz 14.

12 Arndt bezeichnet das Narrativ als »Selbstrechtfertigung« kolonialisierender Länder, keine alternativen Handlungsoptionen zu haben, als den unzivilisierten Rest der Welt an den eigenen kulturellen Errungenschaften teilhaben zu lassen und diesen so zu »normalisieren« (vgl. 2005a: 26). Ursprünglich stammt der Begriff von Rudyard Kiplings Gedicht *The White Men's Burden*, in dem imperialistische Interventionen euphemistisch als noble Unternehmung dargestellt werden (vgl. Zwick 2019).

auch im Sinne einer Bedrohung für sich bzw. den weiblichen Teil der US-amerikanischen Gesellschaft interpretiert. Wo sich die deutschen Interviewten in ihrer Meinungsfreiheit (Paul) bzw. persönlichen Unversehrtheit (Manck) bedroht sehen, konstatiert Smith lediglich eine Art naives Glücksempfinden darüber, nicht als ›Muslimin‹ bzw. im vornehmlich nichtmuslimischen ›Westen‹ geboren worden zu sein. So sagt sie wenig später im Zusammenhang mit Medienberichten über ›muslimische‹ Frauen in den USA, die durch rechtliche Regelungen in einigen US-Bundesstaaten zum Ablegen ihres Kopftuches für offizielle Fotos angehalten werden sollten:

ES: It just made me think of [...] the way that women dress and how, again, I'm (2) sometimes feeling lucky for that I just was born where I was born because a) it would be too hot, but I suppose I would get used to that, but just that I would feel oppressed wearing that // hm hm //. and yet I don't think that everybody who wears that feels that way. I think they view that as a choice and that's part of their // hm hm // culture, but for myself I would feel oppressed ahm (.) with having to wear certain things. or having to (.) ahm, walk behind a man, that type of stuff // hm hm // so. (Z 442-450)

Interessant an der Eindeutung der Interviewpartnerin ist auch hier die Art und Weise, in der sie das Opfernarrativ aktualisiert, und zwar ohne dabei offenkundig generalisierende Aussagen zu treffen. Dies gelingt konkret über die rhetorische Technik der *Selbstaussage*, bei der antimuslimische Zuschreibungen mittels *simulierter Perspektivübernahme* transportiert werden. Während Smith den Frauen zugesteht, das Tragen des Kopftuchs als freie Wahl und Bestandteil ›ihrer Kultur‹ zu sehen, stellt sie kontrastierend klar, dass für sie selbst eine solche Entscheidung stets mit dem Gefühl des Unterdrücktseins verbunden wäre: »but just that I would feel oppressed wearing that«. Das paternalistische und verändernde Moment in dieser Aussage steckt in der wertenden Gegenüberstellung: Was in *deren Kultur* Teil individueller Freiheiten ist, empfindet die Interviewpartnerin *für sich* als Repression – die Betonung des Obligatorischen (›having to wear...‹; ›having to walk‹) unterstreicht dabei, dass für Smith Kopftuch und weibliche Selbstbestimmtheit in einem Spannungsverhältnis stehen. Diese Technik lässt sich nun erneut als funktional für ein positives Interessensmanagement verstehen. Dasselbe gilt auch für den relativierenden Konzessivsatz »and yet I don't think that everybody who wears that feels that way«, durch den die Perspektive Smiths umsichtig und differenziert erscheint und antizipierte Rassismusvorwürfe implizit abgewehrt werden können.

Weitere Fälle

Während sich Smith unter Rückgriff auf medienvermittelte Erfahrungsressourcen das antimuslimische Ideologem der *unterdrückten Muslimin* lebensweltlich aneignet und so reproduziert, lässt sich beim Interviewpartner James White (61), einem pensionierten Vorstandmitglied einer US-Versicherungsgesellschaft, das ebenfalls populäre *Terrornarrativ* – konkret in Form eines Terrorverdachts gegenüber sogenannten *moderaten Muslim*innen* – erkennen, das White in Rekurs auf entsprechende Medienberichte aufruft und damit implizit verifiziert. Interessant ist dabei zunächst auch hier das ausführliche *Interessensmanagement* des Interviewpartners, das jener im Vorfeld seiner islambe-

zogenen Äußerungen detailliert entfaltet. So weist er in seiner Auftaktaussage zunächst ausdrücklich auf seine tolerante Haltung gegenüber anderen Religionen hin.

JW: [...] from the standpoint of my believes, I grew up Catholic but I would, would consider myself a, ah (.) a fiscally conservative and socially liberal // mhm // person. very tolerant // mhm // ah, (.) religion is irrelevant to me in terms of how I feel about someone. // ok // I don't think there is, I, I don't believe there is one, there is one truer religion. I believe that Muslims, Hindus, Jews, Catholics other denominations of Christians, what they all have is, you know, 0) bigot people and their version of heaven as anyone else. ahm, and I don't feel I, I, I've never grown up feeling the ahm (.) need to try to convert someone over to my way of thinking. I like to celebrate their way of thinking // mhm //. it's interesting for me to understand how they think whether they are a member of religion or not, is irrelevant [...]. (Z 39-51)

Die von White nur wenige Sätze später folgenden generalisierenden und überaus negativ konnotierten *Fremdzuschreibungen* an US-amerikanische ›Muslim*innen als Gruppe sind, so lässt sich vermuten, nur deswegen sagbar, weil er sie durch jene demonstrativen Toleranzbekundungen vorsorglich als nicht-rassistisch markiert. White bedient sich dabei einer rhetorischen Technik, die in rassismuskritischen Diskursanalysen als *Disclaimer* bzw. »Apparent Denial« (vgl. van Dijk 1987: 91) bezeichnet wird:

»We call this a Apparent Denial because it is not a real denial of what was said, but only a denial of possible inferences the recipient may make, as well as a statement that is inconsistent with what is actually stated in previous or next assertions.« (Ebd.)

In den darauffolgenden Fremdbeschreibungen unterteilt White ›Muslim*innen‹ zunächst in radikale und moderate – Letztere nennt er »Mainstream Muslims« –, um sie daraufhin kollektiv eines religiös motivierten Sympathisantentums mit dschihadistischen Ideen und Handlungen zu verdächtigen. Die Angriffe vom 11. September 2001 bilden dabei den thematischen Aufhänger seiner Argumentation. Aus Medieninterviews und öffentlichen Aussagen »muslimischer Sprecher*innen« leitet White die Überzeugung ab, dass nicht nur radikale ›Muslim*innen‹, sondern die gesamte ›muslimische‹ Community in den USA – White veranschaulicht dies mit der Metapher des »Clubs« – jene Angriffe goutiert hätten. Dieses führt er in neo-rassistischer Logik auf deren kollektive religiöse Identität zurück, also darauf, dass ›Muslim*innen‹, weil sie ›Muslim*innen‹ sind, ausnahmslos alles gutheißen, solange es »im Namen Allahs« geschehe. Der Interviewpartner aktiviert hier ein Terrornarrativ, das ›Muslim*innen‹ generell eine religiös begründete Gewaltsympathie unterstellt.

JW: [...] the thing that I guess intrigued me about all of that, in fact, it, it upset me, was that I can understand if radicals say, »we do that in the name of Allah« // yes // ah, which to me, you know, they are doing it for power, // mhm // they are using Allah as an excuse // mhm // ah, because I don't belief any religion, no leader of any religion would condone what they did // mhm // not that I believe that, that Jesus Christ would condone the Crusades. // mhm, mhm // ahm (.) but having said that, what, what really I found upsetting was that the mainstream ah, Muslims in the United States who were being interviewed at the time and being asked the questions »what do you think

of this?«, none of them condemned it. // mhm, ok // and I thought, I just can't imagine why they wouldn't. but some of the, some of the most influential spokespeople, Muslim spokespeople in the United States, ah, stopped short of condemning that action ahm, you know, the World Trade Center attacks. and so I, I, I ahh (.) that, that prejudiced me then (.) against, I, I think it started to prejudice me against Muslims // mhm // as a result of that. all I was looking for was an acknowledgement that (.) you know, ah, this was a terrible deed // mhm // and my impression was they, they:: were neutral on that, they, they, they weren't about, in other words, it's their club // mhm // even though it may have been a radical element of their club // ok // but it was still their club that did it. (2) and at all cost, you defend your club. // mhm // the Muslims, you know, and (if it does) anything in the name of Allah, I guess they think it is ok. // mhm // but they didn't think it was bad enough to, to stand up and say »this is wrong« // ok // and that confused me. and I, I think for a lot of people in the United States it was infuriating // mhm // when tied down after a fair amount of conversation, you, you got a little bit of this »well, of course, the killing of 3.000 innocent people was not a good thing«, but there was always that »but«. ahm (.) »you have to understand the frame of mind of these people«. I don't have to understand the frame of mind of somebody that would highjack a jet and kill innocent people. // mhm // I don't have to understand that // ja // and I'm not going to understand it. and (.) ahm, I guess the thing that I, ah, that, that- you know, when it comes to that how cowardly (.) // mhm // Muslims are (.) ah, I don't know how they can think that they can achieve their goals by killing innocent people // mhm //. all it does is infuriate me // ja //. I would sup-, you know, at the time, I would have supported any heinous thing that you could do as a retaliation for that. // ok // so if they thought »well, we gonna kill a bunch of people at the World Trade Center« and think public opinion, James White and others, would say »we must have just been bad. oh, that was terrible (firstly) what we did. ok, we gonna stop being who we are«. so, once again, I can understand that radicals do that. what I can't understand is that non-radicals // mhm // not ahm (2) speaking out against the radicals // mhm //. and they just don't seem to do that. (Z 81-126)

Zusammenfassend und vergleichend lässt sich nun zur dritten verifizierenden Diskurspraxis festhalten, dass Mediendiskurse für die zitierten Interviewpartner*innen im alltäglichen Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ im Rahmen hegemonialer Aneignungen eine glaubwürdige Informationsquelle darstellen. Trotzdem im Material wiederholt Andeutungen eines kritischen Umgangs mit islambezogenen Medienberichten identifiziert werden konnten, werden diese zu keiner reflektiert-kritischen Lesart ausgebaut. Im Gegenteil, selbst bei Interviewpartner*innen, die über positive persönliche Alltagserfahrungen verfügen, büßen davon abweichende Medienberichte kaum an (zugeschriebener) Authentizität ein. Sie werden dann vielmehr als parallele ›zweite Wirklichkeit‹ referenziert. Im Vergleich der konkreten Bedeutungsproduktionen zeigt sich zudem, dass die deutschen Interviewten verstärkt auf ein kollektiv-gedeutetes Bedrohungsnarrativ Bezug nehmen, demzufolge ›Muslim*innen‹ die eigene natio-kulturelle Identität unrechtmäßig herausforderten. Ihre gesellschaftliche Präsenz wird als potentiell konfliktverursachend interpretiert und Grenzen markiert, die ein maximal tolerierbares Verhalten ausweisen. Unter jenen US-amerikanischen Interviewten, die

in ihren Schilderungen ebenfalls affirmativ auf Mediendiskurse verweisen, wird dieses Bedrohungsnarrativ unter dem Schlüsselkonzept Terrorismus verhandelt. ›Muslim*innen‹ stellen hier keine kulturelle, sondern eine sicherheitspolitische Gefahr dar. Dies zeige sich, folgt man der Argumentation von James White, v.a. daran, dass selbst ›moderate‹ Glaubensvertreter*innen mit terroristischer Gewalt sympathisierten. Hiermit wird von dem Interviewten die Vorstellung von ›Muslim*innen‹ als *stillen Terrorsympathisanten**innen entworfen, ein Bild, zu dem wir an späterer Stelle und im Rahmen einer anderen Diskurspraxis noch einmal zurückkommen werden.

4.1.2 Gesellschaftliche Beobachtungen – Verifizierungen »ohne Quelle«

In den vorhergehenden Teilkapiteln wurde gezeigt, wie antimuslimische Deutungsressourcen mit verschiedenen Alltagserfahrungen verflochten und so lebensweltlich eingedeutet und alltagskommunikativ reproduziert werden. Die Interviewpartner*innen, die sich dieser Diskurspraxis bedienen, verweisen auf persönliche, sozial vermittelte sowie medienvermittelte Erfahrungen und Informationen, welche sie so eindeuten, dass diese als empirische Belege eines antimuslimisch-rassistischen Weltwissens fungieren. Diese Art der lebensweltlichen Verifizierung vollzieht sich zumeist implizit, weswegen hier auch von einer *stillen Beweisführung* gesprochen werden kann. Das Interviewmaterial zeigt nun, dass antimuslimische Ideologeme von den Interviewpartner*innen auch ohne den Rekurs auf konkrete Alltagserfahrungen und Informationsquellen aktualisiert werden. Dabei handelt es sich zumeist um *allgemeine gesellschaftliche Beobachtungen* – mit Mecheril lässt sich hier auch von der Artikulation »dominanzkulturelle[r] Hintergrundannahmen« (2018: 20) sprechen – die die Interviewten im Rahmen des Interviews ausführen und innerhalb derer sie antimuslimische Bedeutungsressourcen sinnstiftend anwenden und dabei kommunikativ entfalten. Unter dem zusätzlichen Stichwort *Verifizierungen ohne Quelle* werden sie als weitere Diskurspraxis des Aneignungsmusters hegemonialer Reproduktionen aufgefasst. Im nachfolgenden Kapitel soll ihr Funktionieren anhand konkreter Interviewpassagen nachvollzogen werden.

In der vergleichenden Betrachtung dieser Diskurspraxis fällt auf, dass Interviewpartner*innen aus beiden Teilsamples innerhalb ihrer gesellschaftlichen Beobachtungen, in denen sie das Zusammenleben von Nichtmuslim*innen und ›Muslim*innen‹ thematisieren, immer wieder *klare Toleranzlinien* einziehen. Diese zielen auf Handlungspraxen, die die Interviewten mit ihnen assoziieren und über die sie wie selbstverständlich eine Matrix zur Klassifizierung tolerabler und nicht-mehr-tolerabler Verhaltensweisen legen. Dabei spiegeln sich in den hegemonialen Reproduktionen der Interviewten die zentralen Aspekte von Rassismus – Essenzialisierung und Dominanz (vgl. Attia 2013: 7) – wider. Insbesondere die Stabilisierung der eigenen privilegierten Position durch das argumentative Unsichtbarmachen existierender gesellschaftlicher Machtkonstellationen tritt hier deutlich zutage. Im Folgenden soll dies beispielhaft am *Thema Moscheebau* nachvollzogen werden, das neben anderen Themenfeldern wie Kopftuch und Integration sowohl von deutschen als auch von US-amerikanischen Interviewpartner*innen aufgegriffen wird.

Einhegende Toleranzlinien: Moscheebau mit klaren Voraussetzungen

*Gesellschaftliche Beobachtungen deutscher Interviewpartner*innen:* Beim Thema Moscheebau zeigen die Aussagen der Interviewpartner*innen Grit Paul und Till Feller exemplarisch, wie die Existenz von islamischen Gotteshäusern im deutschen Sample mit klaren Grenzmarkierungen verknüpft wird. Der von ihnen aktivierte *Legitimitätsdiskurs* orientiert sich dabei nicht am universellen Recht auf Religionsfreiheit – dieses juristische Argument wird von Paul und Feller weitestgehend ausgeblendet – sondern an Fragen des kollektiv bzw. persönlich Zumutbaren. Paul rekurriert dabei konkret auf den Aspekt des Quantitativen – Moscheen bräuchte es für sie »nicht in jedem Dorf« – und baut diesen zu einem Gefahrenszenario aus, in dem zukünftig entstehende Moscheegemeinden unverhältnismäßige Forderungen an die deutsche Mehrheitsgesellschaft stellen und ihre religiösen Bestrebungen »auf unserem Rücken« austragen könnten. Um dies zu verhindern, benennt sie Toleranzgrenzen gegenüber Moscheebauprojekten, die im nachfolgenden Zitat als *domianzkulturelle Forderungen* sichtbar werden.

CP: Also ich bin (2) schon dafür, dass Leute die Möglichkeit haben sollten, ihre Religion auszuüben // ja //, weil das für die halt einfach wichtig ist. so, genauso wie wir halt, äh, in jedem Dorf ne Kirche stehen haben, sollen die halt auch wirklich die Möglichkeit haben, ähm, (.) ihre Religion auszuüben (3). ich m- muss aber auch sagen, ich brauch das halt dann auch nicht (.) in jedem Dorf, // ja // weil da drei Leute leben. also es reicht schon, glaub ich, in den größeren Städten, ist es, glaub ich, schon ganz sinnvoll, weil es für die Leute halt auch wichtig ist. ich meine, man kann denen ja auch nicht alles verbieten. // ja // ja, wenn wir in ein anderes Land kommen, da stehen ja auch Kirchen oder ähm buddhistische äh (2) Betzentren // hm // oder irgendwas, ja, also von daher sollen die das ruhig nur machen. es soll aber nicht auf unserem Rücken sozusagen ausgetragen werden. dass es dann heißt, irgendwie die Kirchenglocken im Umkreis von (.) 2 Kilometern dürfen dann aber nicht läuten, während wir beten oder sowas. // ja // so lange es ein friedliches Miteinander ist, von mir aus bitte gerne. (Z 694-709)

Die Interviewpartnerin Paul aktualisiert dabei den bereits bekannten Benachteiligungsdiskurs, in dem prospektive Moscheegemeinden zur Konkurrenzgruppe einheimischer Bevölkerungen erklärt werden. Im Rückgriff auf dieses Deutungsmuster entfaltet ihre Argumentation eine spezifische Sinnstruktur, in der sich essentialisierende Selbst- und Fremdbeschreibungen spiegeln: So werden von ihr zunächst zwei geschlossene und homogene Gruppen (»die« und »wir«) konstruiert, die einander in antagonistischer Weise gegenüberstehen und deren Beziehung zueinander insofern destruktiv ist, als sie auf einen interreligiösen Konflikt zusteuern, in dem die christliche ›Wir‹-Gruppe – zu der sich hier auch Paul zählt (»genauso wie wir halt, äh, in jedem Dorf ne Kirche stehen haben«; »wenn wir in ein anderes Land kommen«; »es soll aber nicht auf unserem Rücken ausgetragen werden«), obwohl nach eigener Aussage konfessionslos und froh, keiner Religion anzugehören (Z 817, 1328) – das Nachsehen hat. Ein ergebnisoffener und gleichberechtigter Austausch darüber, welche Gotteshäuser in einer Dorfgemeinde benötigt werden und welche nicht, wird in den Aussagen Pauls als Lösungsoption nicht mitgedacht. Die Essenzialisierung als zentrales Merkmal rassistischer Diskurse (vgl. Attia: 8) zeigt sich in Pauls gesellschaftlichen Beobachtungen zudem konkret an den diskursiven Veränderungstechniken der *Homogenisierung* (»die«), der *Polarisierung* (»die«

im Unterschied zu »uns«) und an der *Vereindeutigung religiöser Identitäten* (weil »das für die halt wichtig ist«).

Im zweiten Teil des Zitats wird zudem deutlich, dass Paul ›Muslim*innen‹ im Verhältnis zur natio-religiös gerahmten ›Wir‹-Gruppe eine untergeordnete Position zuweist. Der Eigengruppe als *etablierter Gruppe* kommt dabei im imaginierten Konfliktfall das Vorrecht zur Ausübung der eigenen christlichen Religion zu. Jene Ungleichheitsbeziehung wird von Paul dadurch kommunikativ normalisiert, dass sie die Entscheidungsbefugnis zum Bau von Moscheen klar aufseiten der Alteingesessenen – ihrer Gruppe – ansiedelt (»ich brauch das halt dann auch nicht in jedem Dorf«). Ihre Auslegung des Rechts auf Religionsfreiheit orientiert sich mithin weniger am Gleichheitsprinzip als am Gewähren von abgesteckten Freiheiten in klaren Grenzen, was nicht nur herablassend ist (»man kann denen ja auch nicht alles verbieten«), sondern auch dominant-anzerhaltend und exkludierend. ›Muslim*innen‹ werden in einem eindeutigen Dependenzverhältnis zur ›Wir‹-Gruppe verortet – eine Diminuierung und Objektivierung, die in den Aussagen Pauls zusätzlich dadurch unterstützt wird, dass ›Muslim*innen‹ nicht als eigenständig handelnde Subjekte, sondern als von den Entscheidungen der Eigengruppe Abhängige in Erscheinung treten (»...sollen die das ruhig nur machen«).

Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich beim Interviewpartner Till Feller, der mit der Präsenz von Moscheen ebenfalls wie selbstverständlich Konflikte assoziiert. Dabei würde er einen beispielhaft erdachten Streit über Gebetsrufe in der Nachbarschaft eher mit physischer Gewalt lösen als mit den Mitteln einer sachlichen Debatte:

TF: [...] Ich wohne direkt in der Nähe von der Moschee, ich wohne ziemlich nah dran. und würde da morgens ein Muezzin schreien, wäre ich wahrscheinlich der Erste, der irgendwie den da runterholen würde. // hm // ähm, weil ich das nicht möchte. ich weiß, dass es Kirchenglocken in Deutschland gibt und damit habe ich mich arrangiert. ich habe vorher geguckt, wo sind die Kirchenglocken und gut ist. wenn einer jetzt vor meinem Zimmerfenster eine Kirchenglocke stellen würde, würde mich das auch stören. ähm, und ich muss sagen, dass mich äh (2) halt stört, was damit verbunden wird. // hm // also, wenn ich halt denke, »hey, das ist eine total tolle Gruppe.«, dann würde ich da positive Sachen mit assoziieren, als wenn ich denke, »so, wow, mag ich nicht, finde ich unangenehm, // hm // will ich nicht in meiner Nähe haben.« (Z 748-759)

Zwar richtet sich Fellers Ablehnung in diesem Zitat nicht nur gegen die islamische, sondern auch gegen christliche Religionen, weil er – so seine Begründung – mit beiden Glaubensrichtungen nichts Positives verbinde: »Wow, mag ich nicht, finde ich unangenehm, will ich nicht in meiner Nähe haben.« Damit legt auch Feller seinen Aussagen eine essentialisierende Kollektivkonstruktion zugrunde, in der sowohl Muezzin als auch Kirchenglocken als Repräsentationen einer homogen gedachten Glaubensgruppe fungieren. Dennoch sind die prospektiven Reaktionen des Interviewpartners gegen den islamischen Gebetsruf und den Muezzin deutlich drastischer. Sie beinhalten eine gezielte Anwendung physischer Gewalt (»den da runterholen würde«). Dabei zeigt sich wie schon bei Paul die fehlende Bereitschaft, die eigenen gesellschaftlichen Privilegien – wie die Ruhe vor der eigenen Haustür in einem zunehmend säkularen öffentlichen Raum eines zu sein scheint – gegenüber den Wünschen und Bedürfnissen anderer abzuwagen und ggf. neu auszuhandeln.

Schaut man auf andere Textstellen, in denen die Interviewten sich zum Thema Moscheebau äußern, fällt zudem auf, dass beide damit kollektive bzw. individuelle Bedrohungsszenarien verkoppeln. Während Feller die Frage nach der Daseinsberechtigung von Moscheen im Horizont eines *Radikalisierungs-* bzw. *Terrorismusnarrativs* verhandelt, zeigt Paul eine weitere Toleranzlinie dort, wo sie vonseiten ›muslimischer‹ Mitbürger*innen religiöse Bekehrungsversuche vermutet. Auffällig ist, dass beide ihre Ängste in Selbstbeschreibungen einbetten, die sie im Sinne eines *positiven Interessensmanagements* als tolerante und aufgeschlossene Personen präsentieren. Intoleranz wird damit zu einem Merkmal erklärt, dass keinesfalls Teil der eigenen Identität sein kann.

TF: [...] Ich finde gut, dass es, dass es islamische Gemeinden hier gibt zum Beispiel, die sich auch nicht auf irgendwelchen Hinterhöfen verstecken müssen und so. finde ich vollkommen in Ordnung, // ja // finde ich auch gut. solange (2) irgendwer, @dem ich vertraue, da einen Blick rein hat@, dass das halt nicht dazu dient, äh- dass es dazu dient, Leuten zu helfen, // ja // die zu integrieren in diesem Land. sprich, wir leben gemeinsam hier, wollen hier gemeinsam leben und wir glauben halt an () ((klatscht in die Hände)) weiß ich nicht, wir sind Juden, Christen, Moslems, was auch immer // ja // und nicht ähm- (.) »wir, wir finden uns hier zusammen als Kaderschmiede und ähm, haben so die Chance, unsere eigene Suppe zu kochen.« (Z 308-319)

CP: [...] was (.) den Islam angeht, (2) denk ich schon, dass ich tolerant bin, aber halt auch (.) nicht bedingungslos // ja // tolerant. also, bestimmte Sachen, die dürfen alle gerne herkommen, die dürfen ihre Religion ausüben, was-, in die Moschee gehen, Moscheen bauen, aber (.) ich möchte auch nicht, dass (.) sie mir dann aufdiktieren, dass ich das auch machen muss, // ja // weil ich das zu respektieren oder zu tolerieren, dulden irgendwas habe, wenn (2) irgendwie (.) irgendwelche Sachen passieren. das, ne? also ich möchte nicht, dass (.) ich find-, ich bin den Leuten nicht tolerant gegenüber, die dann halt wirklich ihre Schwester abstechen, weil die halt jemanden liebt, // hm // der nicht der Religion zugehörig ist [...]. (Z 1355-1366)

Es zeigt sich *insgesamt*, dass die Interviewpartner*innen hier auf antimuslimische Deutungsmuster zurückgreifen, um eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu beschreiben, wie sie für sie wünschenswert und im Zweifel auch einzufordern ist. Sie tun dies, ohne konkrete Informations- oder Erfahrungsquellen zu benennen bzw. offenzulegen – ihr Umgang mit antimuslimischen Ideologien erscheint damit fraglos und natürlich. Zweifel an der empirischen Haltbarkeit ihrer Terrorismus-, ›Überfremdungs-‹ oder Missionierungsvermutungen werden von den Interviewten nicht geäußert; sie scheinen jenseits ihrer lebensweltlichen Gewissheiten zu liegen. Die hier vorliegenden empirischen Beobachtungen schließen damit an rassismuskritische Arbeiten an, die zeigen, wie gesellschaftlich verbreitete Vorstellungen über die Rückständigkeit und Grausamkeit ›des Islams‹ über verschiedene Sozialisationskanäle (Kinderliteratur, Schulbücher, Unterhaltungsmedien etc., vgl. u.a. Attia 2009a; vgl. Kap. 1.2.3) tradiert und internalisiert werden und sich so als wirklichkeitskonstituierendes Weltwissen im Alltags anbieten. Dabei erfahren einzelne antimuslimische Ideologeme in einigen Medien eine

geradezu hysterische Aufmerksamkeit, wodurch diese zusätzlich dazu beitragen, die gesellschaftliche Wahrnehmung ‚des Islams‘ auf einzelne Konfliktthemen zu verengen (vgl. Hafez & Richter 2007). Am Beispiel der Terrorberichterstattung zeigt sich etwa, das jene in öffentlichen und politischen Debatten kommunikativ hervorgebrachte Gefahrensituation – auf die auch Feller hier abhebt – als wesentlich dringlicher präsentiert wird, als es das empirisch nachweisbare Bedrohungspotential hergibt (vgl. Bock 2017). In Kombination mit der Tatsache, dass ein Großteil der deutschen nichtmuslimischen Bevölkerung neben medialen Informationsquellen kaum auf persönliche Kontakterfahrungen als Wissens- und Wahrnehmungskorrektiv zurückgreifen kann (vgl. Hafez & Schmidt 2015), plausibilisiert dies auch hier die Vermutung, dass konfliktorientierte Mediendiskurse die alltagskommunikativen Diskurspraxen in Bezug auf ‚Muslim*innen‘ und ihre Religion beeinflussen. Im Falle der hier vorgestellten Interviewpartner*innen scheint sich dies zu bestätigen.

*Gesellschaftliche Beobachtungen US-amerikanischer Interviewpartner*innen:* Im US-amerikanischen Sample gibt es nun ebenfalls Interviewpartner*innen, die den Bau von Moscheen mit der Frage nach der Unbedenklichkeit islamischer Religionspraxen, ihrer angeblichen Affinität zu Gewalt und Herrschaft sowie mit der Überzeugung verkoppeln, dass die Entscheidungsbefugnis über den Bau von islamischen Glaubenshäusern letztlich auf Seiten US-amerikanischer Nichtmuslim*innen liegen sollte. Hier lassen sich einige Parallelen zu den Deutungsmustern finden, die auch von deutschen Interviewpartner*innen fraglos übernommen werden. So etwa bei Francis Simon (53), einem Immobilienmakler aus Chicago, der auf die Frage nach seiner Meinung zu Moscheebauprojekten ähnlich wie der Deutsche Till Feller *Islamisierungs- und Terrornarrative* aktiviert, indem er hinter einem konkreten Bauprojekt in New York City unlautere politische Motive vermutet. Eingeleitet wird seine Stellungnahme mit einem Verweis auf die Bedingungen eines solchen Baus, womit auch Simon einen *Maßstab des Tolerierbaren* anlegt. Dieser orientiert sich jedoch nicht etwa an kommunalen Bauvorschriften oder anderen gesetzlichen Regelungen zum Bau von Gotteshäusern, sondern an der Frage, ob Moscheen tatsächlich zu religiösen oder nicht eher zu politischen Beherrschungs- und Unterwerfungszwecken genutzt werden.

I: What is your opinion about mosque building projects?

FS: Well, I guess it depends on where and what the circumstances are. one of the controversial parts of building mosques is that (3) from what I understand also is that they would build mosques on places that they conquered. // hm // ahm, and so there is a big controversy about a mosque being built in New York // hm // which was steps or a few blocks from 9/11. // hm // and so people were saying that it's (.) a slap that they are building this because they bomb ahm, a, a building that is- that they conquered, // hm // the Twin Towers or whatever. // hm // and so, if that's in fact why they are building something, I am against it. because all that does is- you are creating tension. (Z 842-851)

Der Interviewpartner greift hier auf das populäre *Islamisierungsnarrativ* zurück, um seine Dis-position zum Moscheebau in eine für ihn sinnhafte Ordnung zu bringen. Moscheen betrachtet er weniger als Gotteshäuser oder Gebetszentren, sondern als Symbole von Eroberung und Expansion. Die Wortwahl dieser Interview-

sequenz ist dabei von einer offenkundigen Kampfesmetaphorik getragen (»conquered« – »slap« – »bomb« – »conquered« – »tension«), die an die Thesen Huntingtons vom *Clash of Civilizations* erinnert. Jener wurde für seine ›den Islam‹ als neues Feindbild markierende Polemik weithin kritisiert (vgl. Foroutan 2012: 14f.). Zusammen mit der kausalen Verlinkung zu 9/11 verdichten sich Simons Aussagen zunehmend zu einer dezidierten Ablehnung des Moscheebauvorhabens – wobei er die Verantwortung für diese Disposition von sich an andere delegiert (»people were saying that it's a slap«). Durch die Verweise auf öffentliche Debatten und unspezifische bzw. ungeprüfte Informationen über den Moscheebau (»from what I understand«), bettet Simon seine persönliche Wahrnehmung in gesellschaftliche Diskurse und kollektive Positionierungen ein – jedoch ohne konkrete Informationsquellen dafür zu benennen. Über die rhetorische Technik der *Konsensualisierung* verschafft er sich dabei einen sicheren Rückhalt im Kreise von Gleichgesinnten, wodurch es ihm gelingt, seine Vorbehalte als *sozial geteilt* zu legitimieren. Darüber hinaus enthält diese Sequenz neben ihrem sprachlich-expliziten Generalverdacht auch eine zusätzliche antimuslimische Latenz: Diese entfaltet sich erneut über die Selektion von Argumenten, oben wurde dies bereits als *ontologisches Manipulieren* bezeichnet (vgl. Kap. 2.3.2.1): Andere Beweggründe als die eines islamischen Eroberungsfeldzuges und andere Lösungsansätze als die der Verteidigung und der Konfliktprävention treten bei Simon gar nicht oder nur in Gestalt eines argumentativen Nachtrags in Erscheinung.

FS: [...] if it's controversy around it because (...) you are acting like you conquered something or you are taking over a church because you conquered it, and, I don't, I don't agree with that. // hm // if you wanna just buy a part of land that's vacant and you wanna build a mosque, ok, // hm // build your mosque. that's fine. (Z 869-874)

Unveräußerliche Grundrechte wie Religionsfreiheit sowie die gesetzlich verankerten Grund-sätze gegen Diskriminierung werden so vom Interviewpartner weggewischt und ausgeblendet. Lediglich am Ende seiner Einlassungen wird in einer gönnerhaft anmutenden Geste (»ok, build your mosque, that's fine«) auf die Möglichkeit verwiesen, sich auf einem freien Stück Land niederzulassen. Moscheebauprojekte – so ließe es sich aus diesem abschließenden Statement herauslesen – haben nur dort ein Anrecht auf Verwirklichung, wo sie der Vorrechte innehabenden ›weißen‹ Dominanzgruppe nicht in die Quere kommen. Die Entscheidungsbefugnis darüber, wo genau diese Grenze verläuft, liegt dabei klar aufseiten der »people«, der nichtmuslimischen Mehrheit, in deren Kreis sich der Interviewpartner auch selbst einordnet. Darauf deutet der simulierte direkte Dialog zwischen ihm und einem anonymen muslimischen Gegenüber, den er argumentativ nachschiebt. Dass diese*r nicht näher charakterisiert wird, unterstreicht zusätzlich, dass Simon weniger eine heterogene Glaubensgemeinschaft als einen auf wenige Eigenschaften verkürzten Muslim-Typus vor Augen hat.

Insgesamt deutet der Interviewpartner einen vor dem Hintergrund liberaler Freiheitsrechte und für eine multireligiöse Gesellschaft im Grunde selbstverständlichen Vorgang – die Errichtung eines repräsentativen Glaubenshauses – als einen provokativen und nahezu kriegerischen Akt, bei dem sich zwei klar voneinander getrennte Parteien (»they« vs. »people«/»I«) gegenüberstehen. Toleranz ließe sich mithin nur dann aufbringen, wenn antagonistische Motive auszuschließen seien – nur wie soll das ge-

hen, möchte man fragen, wenn die Errichtung von Moscheen laut Simon immer schon einen Akt erfolgreicher Eroberungen darstellt?

Einen Legitimitätsdiskurs über die Angemessenheiten islamischer Bauten ruft auch der Interviewpartner Oliver Strauss (31) auf, Anwalt aus Chicago-Downtown. Auch er verhandelt das Thema am Beispiel der NYC-Moscheekontroverse, die zum Zeitpunkt des Interviews bereits mehrere Jahre in diversen US-Medien präsent war und dort mitunter erhebliche Prominenz erfuhr (vgl. Pew Research 2010). Anders als der Interviewpartner Francis Simon deutet Strauss seine Erfahrungsressource zumindest vage an – »I read about it« – ohne jedoch konkrete Auskünfte darüber zu geben, auf welcher Informationsgrundlage genau sich seine nachfolgenden Einlassungen beziehen. Dass ein konkreter Quellenbeleg in diesem Zusammenhang für obsolet erachtet wird, deutet auf die Diskurspraxis der *Verifizierung ohne Quelle* hin.

OS: I, I, I've read about it, you know, in general // aha // (.) I think a lot of it is unfortunate. I think it's unfortunate on both sides // aha //. the one that was going on in New York // aha // that was, that's an optics thing. kind of what I was talking about before, like, like right in the a:fterma:th of 9/11 when certain people were complaining about, you know, being called mean names since they're Muslim // ya //. yes, it's wrong. I don't wanna hear it right now // aha //. you know, so, so, kind of similar to that there was the contro- and I didn't follow it that closely but my understanding of it was, In New York, they wanted to build a mosque, that was (going to be not) just a mosque, it gonna be a big community center that had a mosque (and so, and so). (They either gonna build a mosque) like I think (.) some-, somewhat close to 9/11 // ya // and I think it was just (3) it probably shouldn't have been an issue but it became one // yes //. (it's) getting stupid then because kind of like both sides (were very) obscene, you know, both sides became obscene, became very ahm (.) not willing to work something out // ok //. you know, it's like, I mean, I think, I think it may not be fair but like I think the Muslims should realize there's the optics of building a mosque right next to the place where professing on your faith saying that faith caused them to do it, kill a lot of people. well I get it, you don't think, their interpretation of your faith was correct // hm hm // **I get that!** but they still said it (the stuff) that they did it cause their Mu-, part-, partly 'cause they're Muslim // ya //, you know. so the optics of that were bad, you know.

I: What do you mean with, I don't, I don't know if understand you right, optics?

OS: Oh, ahm, how it looks // ah, ok //. yeah // ok ok //, you know, it's like they need to be sensitive with that. yeah, yeah, it's a long time away. and it's unfortunate kind of that they need to be sensitive to it, but they need to be, you know // ok //. and I thought it was rather, it was very (3) insensitive of them // ok // not to like »Hey, you know, we've got it, we understand« // yeah //. I mean at the same time you hear about how those controversies around the country, like some, I guess, some smaller city sometime // hm hm //, but we wanna () a mosque, that's just stupid. I mean, they should be allowed to build mosques where they wanna build a mosque, you know // ya //. I mean, it just, it's wrong what they say that they try to stop them from doing it // ok //, you know. I mean, that's the only one, again, not saying it's righ- I'm not saying that you shouldn't be allowed to build it the:re, it should just be something where you're like »Ok, look, we get it, it looks bad. we have nothing to do with them but we're not gonna

make a big deal of it«, you know // yeah //. they shouldn't have try tried to make a deal out what they do. now, it's just, I think, (it rather) be a long way. again, they had the constitutional right to build one there, undoubtedly. it's just sometimes you just gotta be sensitive // ok // ((laughs)). sometimes insisting on your constitutional rights makes you look a big jerk. not that you're wro:ng, but »Ok, you're just a big jerk«, @you know@ ((laughs)) // I understand //. But I mean, but everywhere else there's no excuse for why they were trying to stop them // ok //. no excuse at all. I mean, they weren't being jerks by asking to build it, you know, in those other cities. They were like perfectly entitled to, there's no reason why they shouldn't and it's stupid that people were saying they're trying to keep them from doing it. it was wrong people trying keep them from doing it // ok //, you know (3) and I think most people would agree with that. (Z 726-782)

Strauss charakterisiert jene Kontroverse zunächst euphemisierend als »unfortunate/unglückliche« Angelegenheit. Die Beteiligten an der Debatte bezeichnet er in antagonistischer Logik als »sides«, wobei Strauss die Seite der Befürworter generalisierend als »the Muslims« identifiziert. Während er auf Seiten der Moscheebaugegner*innen lediglich die fehlende Bereitschaft zum Kompromiss einräumt (»not willing to work something out«), verortet er die Verantwortung für den Streit letztlich bei den ›Muslim*innen‹. Jene hätten sich der unschönen »Optik« einer Moschee in der Nähe des Ground Zero bewusst sein und folglich auf ein derartiges Bauvorhaben in vorausschauender Rücksichtnahme verzichten müssen.

Durch den von Strauss hier vorgenommenen Generalverdacht gegenüber ›Muslim*innen‹, den er durch den Umstand begründet, dass sich die Attentäter von 9/11 auf ›den Islam‹ beriefen (eine ähnliche Argumentation ließ sich bereits beim Interviewpartner James White erkennen, vgl. Kap. 4.1.1), ruft er einen *Verdachtstopos* auf, der im Islam eine *per se* gewaltbereite Religion erkennt. Entsprechend fordert er von ›Muslim*innen‹ eine größere »Sensibilität« und wirft ihnen abschließend vor, durch ein Bestehen auf ihren »constitutional rights« wie ein »big jerk/großer Idiot« ausgesehen zu haben. Dabei wird deutlich, dass der Interviewpartner den New Yorker Moscheebau nicht aus juristischer, sondern aus moralischer Perspektive betrachtet. Für ihn liegt dieser außerhalb des moralisch Zumutbaren, den empathischen Perspektivwechsel mit ›Muslim*innen‹, die sich aufgrund eines solchen Verbots diskriminiert und stigmatisiert fühlen könnten, verweigert er. In dieser Art der Argumentation kommt eine illiberale Machtdeemonstration zum Vorschein, in der diverse Argumente für den Moscheebau – Religionsfreiheit, heterogene Religiositäten von ›Muslim*innen‹, die politisch-ideologischen Motive der Attentäter, die nicht verallgemeinert werden können – durch die Fremdbeschreibung von ›Muslim*innen‹ als homogenes religiöses Kollektiv deligitimiert werden.

Strauss und Simons Einlassungen ähneln sich dennoch in dem Umstand, dass beide zunächst nicht allgemein, sondern anhand eines konkreten historischen Beispiels argumentieren, trotzdem die Frage nach ihrer Meinung zum Moscheebau jeweils offen formuliert war. Sie schließen damit an eine bereits bestehende öffentliche Debatte an, solidarisieren sich mit einer den Bau kritisierenden gesellschaftlichen Fraktion und konstruieren damit eine Kollektividität in Abgrenzung zur ›muslimischen Sei-

te. Wissenssoziologisch und ideologietheoretisch zeigt sich hier erneut, wie öffentlich verfügbare antimuslimische Deutungen in subjektiven Diskurspraxen aufgegriffen und reproduziert werden – und dies, obwohl sich die Interviewten Simon und Strauss nicht offen-rassistisch und pauschalisierend positionieren. Dass es sich bei ihren Äußerungen um eine *implizite Form des rassistischen Sprechens* handelt, lässt sich zudem im Vergleich mit einer weiteren US-amerikanischen Interviewpartnerin erkennen. So bringt Kelly Scheiner (71), eine pensionierte Medizinisch-Technische Assistentin aus einem Chicagoer Vorort, beim Thema Moscheebau ihre Ablehnung wesentlich expliziter zum Ausdruck. Bevor Scheiners Äußerungen nachfolgend dargestellt werden, gilt es, zu ihrem besonderen biographischen Hintergrund noch ein paar einleitende Bemerkungen zu machen.

Die Interviewpartnerin ist Vorsitzende eines lokalen Ablegers der landesweiten Lobbygruppe *ACT! For America*, welche vom Southern Poverty Law Center als »largest anti-Muslim group in America« eingestuft wurde (Southern Poverty Law Center o.J.). Trotz ihrer persönlichen Verbindung zu dezidiert antimuslimischen Netzwerken und ihres im Vergleich zu anderen Interviewpartner*innen erhöhten politischen Engagements, wurde sie für das vorliegende Sample ausgewählt. Dies hat vor allem den Grund, dass sich mittels Scheiners Aussagen eine sampleinterne Vergleichsgröße konstruieren lässt, da sich bei ihr eine besonders offene, aggressivere und sendungsbewusstere Form des antimuslimischen Rassismus zeigt. Dieser ergibt sich gewissermaßen folgeliogisch aus der radikalen Ausrichtung ihrer Lobbygruppe. Sampleinterne Vergleiche sind mit Scheiner nun insofern möglich, als sich im Horizont ihrer Aussagen die Verstrickung anderer Interviewpartner*innen in antimuslimisches Diskurswissen zusätzlich validieren lässt.

Kelly Scheiner verhandelt die Frage nach der Daseinsberechtigung von Moscheen in den USA nun zunächst ähnlich wie die deutsche Interviewpartnerin Grit Paul, nämlich im Horizont kultureller Verdrängungsängste. Sie unterstellt ›Muslim*innen‹ ein strategisches Expansionsbestreben (»they take over little sections here and there«), das in der Zerstörung »traditioneller amerikanischer Gemeinschaften« mündet. Eine Koexistenz ›muslimischer‹ und nichtmuslimischer Bevölkerungsgruppen wird von Scheiner als Option ausgeblendet, sie bedient sich vielmehr der Logik eines *antipluralistischen Entweder-Oder*. In der von ihr hergestellten Verschränkung von *Islamisierungs- und Migrationsnarrativ* (›migrate‹; ›influx‹) verstärkt sich zudem die Vorstellung von ›Muslim*innen‹ als Außenstehende (ob auf das konkrete Wohnumfeld oder die US-Nation bezogen, bleibt hier offen), die mit ihrer Präsenz die alteingesessenen US-Communities bedrohten.

KS: [...] they go into communities that are ahm (.), ahm (2) just nice little old(.)fashioned American communities (.) where they think they're not gonna get any push back and then they get, they get the, the permission to build an Islamic center or a mosque, // hm // ahm (.) and then once they're there (.) the, the Muslim, Muslim people will, will migrate to there, because they wanna be near their mosque. // hm // so then you'll get this influx of, of Muslim people around the mosque. and the other people will tend to say, »this isn't, this isn't the community I grew up in. it's, it's, you know, we can't deal with this«, you know, and so they move out. and ahm, so they take

over little, little sections here and there and then they grow, and this is happening hundreds and hundreds and hundreds of places all over this country [...]. (Z 158-169)

Im *unmittelbaren Vergleich* der beiden Interviewpartner Simon und Strauss mit der antimuslimischen Aktivistin Scheiner zeigt sich zudem, dass erstere zwar deutlich impliziter ihre Vorbehalte gegenüber dem Bau islamischer Glaubenshäuser zum Ausdruck bringen, dennoch bedienen sie sich ähnlicher *Islamisierungs-* bzw. *Kolonialisierungsnarrative*. Die von ihnen gesetzten Toleranzlinien beziehen sich auf die Motive hinter den Moscheebauprojekten, bei denen beide politisch-ideologische bzw. expansionistische Ziele vermuten. Moscheen sind für sie im Zweifel eher Symbole der Eroberung eines *westlich-christlichen Territoriums* als Repräsentationen des Glaubens. Im Vergleich zu den Aussagen der deutschen Interviewpartner*innen zeigt sich zudem, dass Simon, Strauss und Scheiner ausschließlich kollektive Bedrohungsszenarien konstruieren – die Verdrängung von alteingesessenen Gemeinschaften, das Besetzen von Land und Kirchen, die Provokation von durch Terror traumatisierter Personengruppen – während die deutschen Interviewpartner*innen Paul und Feller jeweils auch ihre persönlichen Freiheiten durch Moscheen in Gefahr sehen. Dies lässt sich auch als Hinweis darauf lesen, dass in den öffentlichen Diskursen über ›Muslim*innen‹ und mithin im gesellschaftlich verfügbaren Wissen über ›den Islam‹ in den USA und Deutschland verschiedene konnotierte Konfliktbilder zirkulieren. Während in den USA ›Muslim*innen‹ eher als *äußere Feinde* und mithin Antagonist*innen der US-Gesellschaft als Ganzes betrachtet werden, sind es in Deutschland vor allem die ›Muslim*innen‹ als *Feinde im Innern*, die aufgrund ihrer stärker problematisierten Migrationsgeschichte als zwar gesellschaftlich anwesend, aber kulturell nichtzugehörig, betrachtet werden. Eine ähnliche Beobachtung stellt auch Cesari an. Ihr zufolge sei die öffentliche Wahrnehmung ›des Islam‹ in den USA »largely based on a form of externalization tied to foreign policy and the troubles in the Middle East« (2004: 32).

Toleranzlinien im Zusammenhang mit 9/11

Unter den US-Interviewten lassen sich weitere explizite Toleranzbegrenzungen gegenüber ›Muslim*innen‹ im Zusammenhang mit den Terrorangriffen von 9/11 beobachten. Diese stellen sich im Teilsample als *kollektive Erinnerung* dar, da sie von fast allen Interviewpartner*innen eigenständig ins Gespräch eingebracht werden. Der Anwalt Oliver Strauss etwa unterscheidet in seinem Eingangsstatement zunächst zwischen direkten und indirekten Erfahrungen, über die er in Bezug auf ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ verfüge. Während direkte, persönliche Erfahrungen stets »somewhat limited/etwas beschränkt« gewesen seien, was er darauf zurückführt, dass in seiner Heimat, dem nord-westlichen Florida, kaum ›Muslim*innen‹ lebten (Z 13-20), attestiert er den Ereignissen vom 11. September eine enorme Strahlkraft auf seine persönliche Wahrnehmung – und auf die seiner gesamten Generation.

OS: [...] I think my perception was also shaped, like I think, a lot of people's were of my particular age, that is. my first year of college that September-, so, I've been in college like less than a month //ja // was when the September 11th attacks happened. // yes // so, for me and I think a lot of people of my age (.) that for better or for

worse really shaped your attitudes and a lot of what you think is, you know, colored by that [...]. (Z 27-33)

Auffällig ist hier, dass Strauss nicht nur eine Selbstbewertung vorträgt, was die Qualität seiner Islamwahrnehmung betrifft, er stellt diese auch in einen größeren kollektiven Zusammenhang. Der doppelte Verweis auf andere »Leute« sorgt dabei einerseits für eine persönliche Entlastung, denn dass ein solches Ereignis auf nachhaltige Weise Sichtweisen auf ›den Islam‹ prägen konnte, treffe laut Strauss keinesfalls nur auf seine Person zu. Andererseits konstruiert er damit ein Solidaritätsempfinden mit anderen Betroffenen seiner Generation. Letzteres wird im Verlauf des Eingangsstatements gleich mehrmals betont: So beschreibt Strauss die Stimmung nach den Angriffen als äußerst aufgeladen. Die heftigen Reaktionen seiner US-amerikanischen Mitbürger*innen verortet er jedoch außerhalb seines unmittelbaren sozialen Umfeldes, womit er sich von ihnen zunächst distanziert. Seine eigene Disposition bleibt vorerst unausgesprochen. Sie zeigt sich lediglich implizit im Nachdenken über die Ursachen jener angespannten öffentlichen Stimmung und deren Legitimität.

OS: [...] right after the 9/11-attack happened, you know, you have a lot of people saying, you know, very, you know, hateful things // hm hm //. you know, you, you hear about the press. I, I didn't see that much of it (.) with like people I knew // hm hm // but, you know, you knew what happened. you know, you had, you know, people saying, you know, all Muslims are terrorists // hm hm // and buying that, you know. that was, that was out there (.) you-, I, I think the vast majority of Americans didn't agree with that but at the same time, you know, the country is just deep in () this blow and there is, I think, there is kind of like disavowal or perhaps some knee-jerk, you know, us versus them // yes //. you know, and, I, I think most people would () on a good thing but to some extend it's subconscious, for example // ok //. or that, you know, it's just forwards just this vice and prejudice, that even if you know you have, it's hard to overcome. and, you know, right after 9/11 you may not care too much about overcoming. again, not that most people are saying: »Oh, I think, all Muslims are terrorists« // yes //. but, you know, most people are kind of fight too hard. if someone else says that you may say: »Oh, you're a jerk.« you know, but, that, you know, that's all, you know, it's just ›cause people are upset // ja //, you know. and so what happened, but, you know, at the same time there is also people who are going too far saying that, there's people who trying to excuse it on the other side // hm hm // and then that of course inflames // yes // things a lot as well. [...]. (Z 39-62)

Der erste Teil von Strauss' Beschreibungen ist von einer gewissen Unentschlossenheit gekennzeichnet, welche öffentlichen Reaktionen nun nachvollziehbar und welche als unangemessen einzustufen seien. Der Interviewpartner misst in seinen Schilderungen den Raum akzeptablen Verhaltens vorsichtig aus, ohne dabei eine explizite Verurteilung vorzunehmen. Selbst die drastischsten Äußerungen scheinen ihm letztlich nachvollziehbar, darauf deuten seine alltagstheoretischen Verweise auf 9/11 als nationalen Schicksalsschlag (»blow«), auf unterbewusste psychologische Reflexe und hartnäckige Vorurteile. Diese ließen sich, so Strauss, selbst wenn man es wollte, nur schwerlich überwinden – und wer wollte das auch, so kurz nach den Angriffen? Sein

Darstellungsmodus ist anfangs bemüht distanziert, nahezu chronistisch, nimmt dann aber nach und nach einen verständnisvolleren, fast empathischen Gestus an: Einige Menschen sagten zwar hasserfüllte Dinge und er sei überzeugt, dass die Mehrheit der Amerikaner*innen nicht an so plumpe Generalisierungen (»all Muslims are terrorists«) glaube – aber ein »wir gegen die«-Denken sei eben auch eine reflexartige Reaktion (»knee-jerk«). Dies alles ließe sich letztlich damit erklären, dass die Menschen »upset« – verärgert, verunsichert oder verletzt – gewesen seien.

Der Eindruck, dass hier ein Bild kollektiver Betroffenheit gezeichnet wird, das selbst die heftigsten Anschuldigungen und antimuslimischen Pauschalurteile als quasi-natürlich und nachvollziehbar bagatellisiert, wird durch das Fehlen einer kritischen Einordnung und Strauss' *alltagsanthropologische Erklärungsansätze* bestärkt. Erkennbar wird dabei die Solidarisierung des Interviewpartners mit einem als national und nichtmuslimisch konstruierten ›Wir‹, das er sowohl vor moralischen Verurteilungen schützt (es habe zwar diese Stimmung gegeben, aber es sei sicher nicht die Mehrheit der Amerikaner*innen, die so dachte und ganz sicher niemand in seinem unmittelbaren Bekanntenkreis) als auch in seinen Überreaktionen verteidigt (es sei eine unterbewusste Reaktionen, Menschen seien nun einmal »upset« gewesen).

Im zweiten Teil der Passage kommt jene implizite Solidarisierung offen zur Sprache. ›Muslim*innen‹ werden dabei explizit aus dem Kreis der Betroffenen herausgehoben. Für sie gelte eine Sonderregelung – eine Toleranzgrenze –, was das öffentliche Verhalten unmittelbar nach 9/11 betrifft.

OS: [...] I can imagine how difficult it would have been to be a Muslim American in the aftermath of 9/11 // hm hm // you know, I'm sure you got dirty looks from people // hm hm //, I'm sure people said things to you // hm hm //, but then at the same time I think what kind of made it difficult for me is (.) the last thing, I think, a lot of Americans including myself wanted to hear in the aftermath was other Muslim Americans playing the victim part // ok //. you know, it's like you may well be completely right // hm hm // @(.)@ no one wants to hear and it pisses people off to hear // ja //. not, not to say it was right at all for people, you know (.) you know, to make mean comments to them // ja // or anything like that. it's just (.) that's kind of so my first experiences, was like that tension right there // ja //, you know. you know, and, and, you know. (Z 74-86)

Strauss verwendet hier eine emotionalere, deutlichere Sprache, verglichen mit den einleitenden Beobachtungen zur öffentlichen Stimmung nach den Anschlägen. Der Aufbau der Argumentation zeigt eine dramenähnliche Struktur: Alle bisherigen Schilderungen, Abwägungen und Erklärungsversuche münden klimaxartig in eine explizite Absage an Versuche der gemeinsamen Aufarbeitung. Die ersten zwei Sätze lassen dabei zunächst noch auf eine empathische Perspektive des Interviewten schließen: Er könne sich vorstellen, wie schwer es für »Muslim Americans« nach 9/11 gewesen sei, was jene an Anfeindungen ertragen mussten. Hieraus spricht eine gewisse Bereitschaft, sich in muslimische Erfahrungswelten hineinzuversetzen. Auch die Bezeichnung »Muslim American« lässt darauf schließen, dass Strauss ›Muslim*innen‹ als Bestandteil der US-amerikanischen Gesellschaft betrachtet oder zumindest die Position vertritt, dass sich muslimische und US-amerikanische Identitäten nicht gegenseitig ausschließen. Interessant ist zudem die Vagheit der Ausdrücke »people« und »things«, die offen lassen, *wer* genau

was genau sagte. Die »bösen Blicke« werden so zum Symbol für die öffentliche Stimmung jener Zeit.

Nach dieser eher gewogenen Einleitung erfolgt jedoch ein argumentativer Richtungswechsel (»but then at the same time«), wodurch die angedeutete Perspektivübernahme abrupt endet und stattdessen der eigene lebensweltliche Blickwinkel eingenommen wird. Zum zweiten Mal zieht sich der Interviewpartner dabei in den Kreis seiner US-amerikanischen Mitbürger*innen zurück (»a lot of Americans including myself«), bevor er seine persönliche Haltung explizit zum Ausdruck bringt: Das letzte, was andere Amerikaner*innen, er selbst eingeschlossen, im Nachgang von 9/11 hören wollten, waren amerikanische ›Muslim*innen‹, die »playing the victim part/die Opferrolle spielten«. Strauss' Äußerungen sind dabei durchaus ambivalent: Einerseits erkennt er an, dass ›Muslim*innen‹ nach 9/11 einem allgegenwärtigen Generalverdacht ausgesetzt waren. Andererseits spricht er ihnen das Recht ab, die Ungerechtigkeit dieser Situation öffentlich zu thematisieren.

In der darauffolgenden Sequenz spitzt er diesen Widerspruch noch einmal zu und löst ihn anschließend mit einer Rechtfertigung des Generalverdachts auf: ›Muslim*innen‹ hätten sicher Recht damit, sich öffentlich zur Wehr zu setzen – nur, dies wolle niemand hören, im Gegenteil: »it pisses people off to hear«. Hier wird ein Szenario des Grenzübertritts entworfen, dem auch der Interviewpartner zustimmt. Der öffentliche Widerstand »muslimischer Bürger*innen« überspannt für Strauss den Rahmen des Tolerierbaren, der Raum zur gegenseitigen Verständigung ist für ihn an dieser Stelle ausgereizt.

Insgesamt zeigt die obige Interviewsequenz das Wissen des Interviewpartners um die Multiperspektivität und lebensweltliche Vielfalt, wie sie in der US-amerikanischen Gesellschaft existiert. In Situationen der Krise rechtfertigt er allerdings eine bewusste *Suspendierung* jener Anforderungen, die eine multikulturelle Gesellschaft v.a. an ihre Mehrheitsvertreter*innen stellt: Die anderen nicht nur als formal zugehörig anzusehen, sondern ihnen das Recht zu gewähren, in ihren besonderen Positionen auch gehört und verstanden zu werden (vgl. Husband 2000). Es geht hier um eine konsequente und *erschütterungsresistente Verständigungs- und Anerkennungsbereitschaft*, eine Bereitschaft auch zur Empathie, die nicht beim ersten Konflikt aufgekündigt wird. Dieses Recht will der Interviewpartner – und mit ihm zusammen das von ihm heraufbeschworene kollektive »Wir« – amerikanischen ›Muslim*innen‹ in Krisensituationen nicht gewähren. ›Muslim*innen‹ werden damit als *potentiell verdächtig* entworfen; sie werden zu einer Gruppe objektiviert, der man in Zeiten der Krise feindlich gegenübersteht.

Mit Blick auf die auch hier stattfindenden diskursiven Verifizierungen lässt sich festhalten, dass antimuslimische Ideologeme unter Anrufung nicht spezifizierter Informationsressourcen aktiviert und alltagskommunikativ bestätigt werden. Aus lebenswelttheoretischer Sicht kann dies als weiterer Hinweis auf die Normalität und Fraglosigkeit rassistischer Denk- und Redeweisen im Alltagsleben der Interviewten gedeutet werden. Am Thema Moscheebau lässt sich zudem zeigen, wie dieses sowohl unter den zitierten deutschen als auch unter den US-amerikanischen Interviewten zur Demonstration von Toleranzlinien genutzt wird: Die Frage nach der Rechtmäßigkeit islamischer Glaubenshäuser wird dabei mit Islamisierungs-, Terror- und Segregationsnarrativen verknüpft. Gleichzeitig präsentieren sich die Interviewpartner*innen explizit

als liberal und tolerant gegenüber der Religion. Hierbei scheint es sich um ein *globales Konfliktthema* zu handeln, das in den beiden Gesellschaftskontexten mit variierenden ideologischen Kolorierungen eingedeutet wird.

4.1.3 Antizipieren von Konflikten

Eine weitere alltagskommunikative Diskurspraxis – und in gewisser Weise auch eine Variante der Verifizierung durch primäre Erfahrungsressourcen – ist die Antizipation von Negativereignissen im Kontext interpersonaler Quasi-Begegnungen mit ‚Muslim*innen‘. Diese spezifische Art der Übernahme antimuslimischer Ideologeme ist insofern besonders interessant, als sie sich gewissermaßen vor einer potentielle persönliche Kontakterfahrung schiebt und so dazu beiträgt, diese zu unterbinden. Während laut Kontakthypothese von nachhaltigen und wertgeschätzten Kontakten wichtige Impulse für eine kritische Auseinandersetzung mit vorurteilsbehafteten Überzeugungen ausgehen können (vgl. Pettigrew 1998), zeigt das vorliegende Interviewmaterial, dass die Rekonstruktion bedrohlich wahrgenommener Quasi-Kontakte dazu dient, sich rassistische Ideologeme hegemonial anzueignen und so lebensweltlich zu verifizieren. Bemerkenswert ist nun, dass die Interviewpartner*innen, bei denen dieses Muster besonders deutlich in Erscheinung tritt, selbst über keine nachhaltigen Kontakterfahrungen mit ‚Muslim*innen‘ verfügen. Insofern lässt sich annehmen, dass sie zur sinntechnischen Einordnung ihres Quasi-Kontaktes Deutungen aufrufen, die ihnen als diskursiv präsentes Wissen zur Verfügung stehen. Gleichzeitig handelt es sich um eine Diskurspraxis, die – mit Ausnahme der antimuslimisch-aktiven US-Interviewpartnerin Kelly Scheiner – lediglich innerhalb des deutschen Samples zu beobachten ist. Während *interpersonale Konflikte* fast ausschließlich von deutschen Interviewpartner*innen antizipiert werden, finden sich im US-amerikanischen Sample Antizipationen *kollektiver Konflikt- und Krisenszenarien*. Wiederum ist es hier nicht die persönliche, sondern lediglich die gesellschaftliche Ebene, die von den zitierten Interviewpartner*innen aufgerufen wird.

Wir wollen uns nachfolgend die rekonstruierten Begegnungssituationen genauer anschauen und dabei die *verifizierende Diskurspraxis der Konfliktantizipation* herausarbeiten. Dabei wird auch von Interesse sein, wie die Interviewpartner*innen ihr persönliches Abwehrverhalten legitimieren und inwiefern sie dabei auf Erfahrungsressourcen wie etwa Medien oder lebensweltliche Dritte rekurrieren.

Narrative von der ›muslimischen‹ Parallelgesellschaft & der chauvinistischen Angriffslust
Ein Beispiel alltagskommunikativer Verifizierungen, das die Antizipation eines interpersonalen Konfliktes auf besonders deutliche Weise zeigt, ist die im Folgenden rekonstruierte Interaktion zwischen Ellen Kaufmann und einer als muslimisch markierten unbekannten Frau, die sich im Alltag der Interviewpartnerin ereignete. Kaufmann berichtet auf die Frage, ob es schon einmal zu einer persönlichen Begegnung zwischen ihr und ›muslimischen‹ Mitbürger*innen gekommen sei, sie habe bisher eher das Gegen teil, nämlich ein gezieltes Verweigern von Kontakten erlebt. Diese dem *Narrativ von der muslimischen Parallelgesellschaft* ähnliche Verweigerungsthese untermauert Kaufmann im Anschluss mit der Rekonstruktion eines persönlich erlebten Quasi-Kontaktes. Dabei

zeigt sich bereits in ihrer prologartigen Einordnung, dass es sich dabei »eher« um das »Gegenteil« eines »Gesprächs« gehandelt habe, der antagonistische Deutungsrahmen, den Kaufmann hier implizit aufruft.

EK: Also, n Gespräch nicht, eher im Gegenteil. also (2) ich hab's eher so empfunden, dass die einem dann schon aus dem Weg gehen //ja// () dass ich beim DM(.) vorne gewartet habe und da war ne Bank und dann hab ich mich da drauf gesetzt und da saß halt ne Frau mit nem Kopftuch, ich kann jetzt nicht 100 Prozent sagen, ob sie Muslimme (sic!) war, aber //ja// ich würde jetzt tendieren. und dann hab ich mich daneben gesetzt und dann ist sie direkt aufgestanden und ans andere Ende(.) von den Kassen gegangen. //ok// und das ist halt- (2) weiß ich nicht(.) also, das war halt schon n bisschen komisch. und sonst-

I: L Also, als Reaktion darauf, dass du dich da hingesetzt hast?

EK: Ja, //ok// genau, genau, genau. (.) ich bin jetzt aber auch nicht drauf und dran, dass ich jetzt irgendwie auf ne Begegnung poche, ne //ja// //ja// also. das muss jetzt nicht sein, dass ich irgendwie mit irgendwem, also sei's, (.) also jetzt vor allem negativ aneinander gerate, //ja// sondern ich gehe dann eher schon (.) den Leuten aus dem Weg. (Z 172-192)

Die hier beschriebene Begegnungssituation ist in ihrer sprachlichen Ausgestaltung hochgradig antizipativ und aktualisiert auf subtile Weise antimuslimische Ideologeme, wie etwa jenes vom Isolationswillen muslimischer Communities – und hier insbesondere der Kontakt scheue bzw. dem sprachlichen Unvermögen muslimischer Frauen. Während die Interviewpartnerin in Bezug auf die Einkaufsszene zumindest von einer konkreten nonverbalen Interaktion ausgeht (»und dann hab ich mich daneben gesetzt und dann ist sie direkt aufgestanden«), stellt sie im zweiten Teil ihrer Ausführungen lediglich Annahmen über potentielle Begegnungen an (»das muss jetzt nicht sein, dass ich irgendwie mit irgendwem [...] jetzt vor allem negativ aneinander gerate«).

Obwohl unklar bleibt, ob die Frau im Supermarkt tatsächlich auf die Interviewpartnerin reagierte oder es sich um einen Zufall und damit um ein Missverständnis handelt, ist die Tatsache, dass Kaufmann am Vermeidungshandeln der Muslima keinen Zweifel lässt, durchaus aufschlussreich. Die Deutungsoption *flüchtende* bzw. *unhöfliche Muslima* scheint für sie plausibel und fügt sich damit in ein bekanntes Interpretationsschema ein, dass »Muslim*innen« als isolierte, schlecht integrierte Bevölkerungsgruppe präsentiert. Darüber hinaus scheint auch das nicht zufällig erwähnte Kopftuch als zusätzliche Evidenz für eine religions- bzw. kulturbedingte Zurückgezogenheit. Dafür sprechen auch spätere Textstellen, in denen Kaufmann die Unfreiwilligkeit des Kopftuchtragens als eine naheliegende Bedeutungszuschreibung aktualisiert:¹³

EK: Ja, im Prinzip muss ja jeder selber wissen, was er trägt, ne. also, das ist da schon, aber ähm (.) ich sag mal, es gibt ja auch viele Frauen, die dann sagen, die tragen das freiwillig. //ja// es gibt aber auch welche, die sagen, »mein Mann sagt mir, sagt mir, ich muss das tragen«. (Z 465-469)

¹³ Siehe auch Kap. 4.3.2.1 zur Bedeutungsmatrix *freiwillig* vs. *unfreiwillig* in Bezug auf das Kopftuch.

Insgesamt betrachtet enthält Kaufmanns artikulierte Wahrnehmung symbolische Versatzstücke kulturrassistischer Ideologeme über die muslimische Frau – diese sei devout, unmündig, dem Ehemann untergeben – die ihr offenbar dabei helfen, direkte Kontakt-situationen sinnhaft auszudeuten. Eine kritische Prüfung durch die Interviewpartnerin findet nicht statt. Dafür lässt sich jenes Vermeidungsschema möglicherweise auch zu gut mit der eigenen Distanzhaltung in Einklang bringen, die Kaufmann ohne Um-schweife im zweiten Teil der Sequenz einräumt: »Muslim*innen« ginge sie grundsätz-lich lieber aus dem Weg, um unangenehme Konfrontationen – die sie an dieser Stel-le begründungslos voraussetzt – zu vermeiden. Der »muslimische Andere« scheint hier erneut wie durch einen Problemfilter gebrochen und auf einige wenige negativ-konno-tierte Eigenschaften reduziert. Die Muslima im Supermarkt tritt dabei allenfalls schablonenhaft in Erscheinung, potentielle Kontaktpartner*innen werden als aggressiv und feindselig imaginiert. Im paradoxen Zusammenspiel von zugeschriebenem Vermei-dungshandeln und selbstgewählter Distanzierung zeigt sich letztlich auch der Versuch der Interviewpartnerin, die bevorzugte generelle Abwehrhaltung als nichtrassistisch zu legitimieren.

Unter den US-amerikanischen Interviewpartner*innen findet sich jenes Argumen-tationsmuster, das »Muslim*innen« für das Fehlen persönlicher Kontakterfahrungen verantwortlich macht, ebenfalls – allerdings lediglich bei Kelly Scheiner (71), der anti-muslimischen Vorortaktivistin, wieder. Jene erklärt die fehlenden Bekanntschaften mit »Muslim*innen« mit dem Mangel an »opportunities« sowie mit ihrer Erfahrung, dass »Muslim*innen« lieber unter sich blieben: »they keep to themselves, completely.«

I: Have you ever had an encounter with a Muslim man or woman that you can remem-ber? something that is memorable, something that is special?

KS: I haven't. and I'm, I'm ashamed to say that. that I don't know a Muslim person. I don't have a Muslim as a friend. and that I don't ahm (2) I don't know why I should be ashamed of that, but I kind of am. that I haven't had the opportunity to get to know ahm, any Muslims. ahm, but you know, they do (.) my, my experience has been that they keep to themselves, completely. they don't go out and seek my friendship. or they pretty much keep to themselves. ahm, so I don't know where I would ever go where I would meet or make a friend of a Muslim [...]. (Z 670-677)

Ähnlich wie bei Kaufmann wird auch von Scheiner das Narrativ von bewusst sich iso-lierenden »Muslim*innen« aktualisiert. Allerdings wird an diesem Beispiel noch stär-ker deutlich, dass hier ein generalisierendes Urteil über das Verhalten »muslimischer« Personen im Allgemeinen getroffen wird. Scheiner konstruiert »Muslim*innen« als homogene Gruppe, die sich aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zurückzieht (»I don't know where I would ever go where I would meet or make a friend of a Muslim.«) und sich damit auch einer persönlichen Freundschaft mit ihr verweigert. Aus rassismus-theoretischer Perspektive scheint hierin ein rassistisches Ideologem auf, das insofern ebenfalls antizipativ ist, als es eine Abwehrhaltung des »muslimischen Anderen« qua Religionszugehörigkeit unterstellt.

Bei der Deutschen Ellen Kaufmann kommt nur wenige Minuten nach dem obigen Zitat ein persönliches Bedrohungsempfinden zur Sprache, und zwar im Kontext einer

von ihr rekonstruierten Konfrontation mit einer Gruppe junger ›muslimischer‹ Männer. Wir finden hierin das *Narrativ von der muslimisch-chauvinistischen Angriffslust* wieder.

EK: Ja, ist halt (.) weiß ich nicht, also ich find's halt immer negativ, wenn ich alleine durch die Stadt gehe, // ja // drei vor mir laufen, also drei Muslime vor mir laufen, ähm, rumschreien und dann auch so dumme Sprüche über mich bringen. // hm // und dann halt, halt auf Türkisch und dann irgendwie auch n bisschen Deutsch mit da drinnen. ähm, das find ich halt (.) negativ. // ja // und dann halt, ich sag mal jetzt vielleicht durch die Medien auch sehr hochgepuscht, ist halt auch dieses Unwohlsein, ne? also, wenn man dann in Bonn hört, jede Woche mindestens irgendwelche Wohnungsdurchsuchungen, dann diese (.) Akademie da, ist es schon so, dass ich mir denke, ähm (2) also, abends, wenn es dunkel ist, geh ich jetzt im Winter nicht mehr Joggen. // ja // so, ne? das hat jetzt nichts nur alleine mit den (.) Muslimen zu tun, das () diese Geschichte mit diesem Horrorclown, oder wat da war, // ja // // ja // war ja genau das gleiche, aber es ist schon eher so da- dadurch entstanden, dass ich mich unsicher fühle. (Z 294-309)

In der kurzen Sequenz werden gleich mehrere *antizipierte Konfliktszenarien* prognostiziert, die auf ganz unterschiedliche Erfahrungskontexte verweisen. Zunächst wird mit der Straßenszene eine unmittelbare intersubjektive Begegnungssituation geschildert, wobei auch hier keine eigentliche verbale Interaktion stattfindet, sondern lediglich von einem wahrgenommenen »Herumschreien und dumme Sprüche bringen« die Rede ist. Inwiefern es sich zudem um ein konkretes Erlebnis oder eher um eine verallgemeinerte Beispielsituation handelt, muss ebenfalls unklar bleiben. In jedem Fall wird sprachlich auf eine Systematik und Regelmäßigkeit (›find's halt immer negativ«) hingewiesen, die Rückschlüsse auf die lebensweltliche Bedeutsamkeit jener Konfliktkonstellation für die Interviewpartnerin zulässt – unabhängig davon, ob diese nun objektiv virulent oder nur imaginiert ist.

Darüber hinaus spricht Kaufmann Medienberichte über Wohnungsrazzien bei mutmaßlichen ›Islamisten¹⁴ im weiteren Wohnumfeld an, die sie ebenfalls als Auslöser ihrer Bedrohungsempfindungen einordnet. Interessant ist dabei nun einerseits die gleichrangige Auflistung von alltäglichen Szenarien und medienvermittelten Ausnahmeeignissen, in denen sich der *Konfliktfokus* auf ›den Islam‹ wechselseitig zu bestätigen und zu verdichten scheint. Andererseits fallen durch die narrative Nähe von Straßen- und Medienepisode die Kategorien ›Muslim‹ und ›Islamist‹ gewissermaßen in eins. Dies zeigt sich auch daran, dass unklar bleibt, wovor sich die Interviewpartnerin nun eigentlich fürchtet (und was sie vom abendlichen Laufen abhält) – und ob es nicht vielleicht eher eine diffuse Angst vor potentiellen Gefahren ist, die durch Medienberichte etwa auch über den ›Horrorclown‹ in ihr lebensweltliches Sichtfeld tritt. ›Der Islam‹ sowie insbesondere männliche ›Muslime‹ erscheinen hier als eine

¹⁴ Kaufmann führte zu Beginn des Interviews aus, dass sie über die lokalen Nachrichten regelmäßig von Polizeidurchsuchungen von Wohnungen mutmaßlicher Islamisten erfähre und dass es sich bei einer ortsansässigen Akademie um eine ›Islamistenhochburg‹ handele (vgl. Z 69-102). Auf eben diese Durchsuchungen und jene Akademie nimmt sie in der ausgewählten Textstelle Bezug.

unter vielen anderen medienvermittelten Gefahrenquellen, die Kaufmann weitestgehend undifferenziert nebeneinanderstellt. So lässt sich die These vertreten, dass ein mediatisiertes Konfliktwissen über den ›muslimischen Anderen‹ gerade flüchtige Primärkontakte determinieren und komplexere soziale Phänomene vereinheitlichend überblenden kann.

Bemerkenswert ist, dass sich bei einer weiteren Interviewpartnerin, Silvia Manck, ganz ähnliche *antizipierte Bedrohungsszenarien* finden lassen. Auf dieselbe Frage nach bisher erlebten Begegnungen mit ›Muslim*innen‹, führt sie zunächst »sehr positive« Erlebnisse mit Personen während eines Ägyptenurlaubs ins Feld. Den Beschreibungen Mancks zufolge handelte es sich dabei um typische touristische Spontankontakte auf der Straße, während des Einkaufens oder im Rahmen geführter Sightseeing-Touren (vgl. Z 656-664). Jenseits ihrer Urlaube, also im heimatlich-alltagsweltlichen Lebensumfeld, könne sie von solchen Erfahrungen allerdings nicht berichten – im Gegenteil. So seien etwa Situationen, in denen ihr Gruppen junger Männer auf der Straße begegneten, eher solche, die sie zu vermeiden suche:

SM: [...] Hier (...) hab ich eigentlich nicht so viel, wie gesagt, ich, ich, ich vermeid natürlich dann auch so ne Situation, manchmal. ähm (...) und wenn (2), dann ist es wirklich ja auch mit diesen, mit den jungen Männern. also, wenn so ne Horde jüngerer (2) ähm:::: extrem südländisch aussehender junger Männer auf mich zukommt, also, wo ich schon sage naja, die könnten so aus der Region irgendwo kommen, // hm // ist es:::: straft man sich schon n bisschen mehr, ja (2) oder man wechselt die Straßenseite [...]. (Z 666-672)

Manck bedient sich hier eines Deutungsrahmens, der offenbar über bestimmte visuelle Hinweisreize aktiviert wird – das phänotypische Erscheinungsbild der Männer, die Tatsache, dass sie nicht als Einzelne, sondern in *der Gruppe* auftreten, ihre rein männliche Geschlechterkonstellation – und der auch in ihr heftige emotionale Reaktionen sowie Vermeidungshandlungen auslöst. In ihren Ausführungen zeigt sich das rassistische Ideologem vom *hypersexuellen schwarzen Mann* sowie die Kriminalisierung migrantischer bzw. ›muslimischer‹ Männer. Ohne dass für sie eine evidente Gefahrensituation vorliegt, aktiviert die Interviewpartnerin hier Bilder potentieller An- oder Übergriffe, die sie auf eine spezifische *rassifizierte Identität* (›extrem südländisch aussehend‹) und ethnische Zugehörigkeit (›können so aus der Region irgendwo kommen‹) zurückführt. Zudem nimmt sie eine unausgesprochene Gleichsetzung der muslimischen mit spezifischen Herkunftsidentitäten vor – gefragt wurde Manck nach ›Muslim*innen‹, sie spricht jedoch über Menschen »aus der Region irgendwo« – und zeigt damit, dass auch von ihr öffentlich verfügbare Vorstellungen über ein *natio-kulturelles Fremdsein* von ›Muslim*innen‹ aktiviert werden.

Die naheliegende Annahme, dass es sich beim Angriffsszenario durch ›muslimische‹ Männergruppen auf eine einzelne nichtmuslimische Frau um ein besonders dominantes, d.h. gesellschaftlich verbreitetes Bedrohungsnarrativ handelt, erhält zusätzliches empirisches Gewicht durch den Umstand, dass weitere Interviewpartnerinnen dieses Szenario aktualisieren, konkret: in der Rekonstruktion bestimmter alltäglicher Begegnungssituationen zum Einsatz bringen. Die Interviewpartnerin Luise Drechsel (32), eine evangelische Pfarrerin aus der Nähe von Köln, bestätigt in einer Gesprächssequenz,

dass auch sie diesen »Bedrohungsreflex« bereits erlebt habe. Auf die konkrete Nachfrage der Interviewerin, ob sie Situationen kenne, in denen sie sich schon einmal unsicher gefühlt habe – eine immanente Nachfrage, die aus dem Gesprächskontext entstand, in dem die Interviewpartnerin gerade über die sozialen Nachwirkungen der Kölner Silvesterereignisse reflektierte – berichtet Drechsel von einem ganz ähnlichem »Männergruppen«-Szenario.

I: Gab's schon mal ne Situation, wo du dich unsicher gefühlt hast? oder kannst du das so n bisschen mit, also aus-

LD: ↳Also,
ich hab das mal gehabt, da bin ich mit dem Fahrrad hier durch Köln noch gefahren abends, auch auf so ner, also Straße, wo Autos, viel los ist sonst nicht und da stand halt ne Gruppe, aber das kann ich jetzt ja nicht sagen, dass das Muslime waren, das sieht man denen ja nicht vom Kopf an, aber ich sag mal, a- ausländisch aussehender junger Männer zusammen und da hab ich so n Moment, hab ich gemerkt, »oh Gott, jetzt da vorbeifahren«, aber, ich denke, dass mir das ähm (.) mit ner Gruppe deutschaussehender Männer nicht anders gehen würde, weil das einfach ein Gruppenverhalten ist, ne. // ja // also, wenn ich, wenn äh, irgendwo Männer in so ner Gruppe da zusammenstehen, dann denk ich immer, »oh, was ist da?«, ne. // ja // so, deshalb, also, das wäre ne Situation, wo ich mal so gedacht hab, »boah, Hilfe« [...]. Aber es ist n Gruppenphänomen, glaube ich, eher und weniger nen, ähm (.) klar, wenn die natürlich, also ich sag mal so, wenn ich auf ne deutsche Gruppe zufahr, dann kann ich eventuell aus der Ferne schon hören, »worüber reden die?«, und dann kann ich so n bisschen mir wieder n Bild machen, ähm (.) »ok, reden die Quatsch oder so und sind die grad n bisschen aggressiv?«, das merkt man ja dann. das merkt ich dann natürlich nicht, weil mir die Sprache auch fremder ist [...]. (Z 966-995)

Drechsels Schilderung enthält ähnliche narrative Komponenten wie die Rekonstruktionen der Interviewpartnerinnen Kaufmann und Manck, allerdings zeigt sich bei ihr ein deutlich reflektierterer Umgang mit den eigenen Bedrohungsgefühlen. Einerseits verweist auch sie auf die bereits bekannten Schlüsselreize: das Auftreten der ›Anderen‹ in der Gruppe, das »ausländische Aussehen«, die ausschließlich männliche Zusammensetzung, die »fremde Sprache«, womit auch sie rassistische Vorstellung von der Angriffs-lust des ›fremden‹ Mannes aktualisiert. In der unmittelbar folgenden argumentativ-analytischen Teilsequenz setzt sie sich jedoch mit ihrer Reaktion reflexiv auseinander und versucht sich an einer Ursachenanalyse: So wisse sie natürlich nicht mit Sicherheit, ob es sich um ›Muslime‹ handelte, denn deren religiöse Identität ließe sich nicht von deren Erscheinungsbild ableiten. Sie nimmt mithin eine *analytische Distanz* zur Synonymisierung von religiösen und nationalen Zugehörigkeiten ein, was sowohl Manck als auch Kaufmann unterlassen. Zudem stelle sich bei ihr ein Angstempfinden auch bei »deutschaussehenden« Männergruppen ein. Dies habe folglich weniger mit der ethnischen als mit der Geschlechteridentität der Gruppe zu tun. Im direkten Anschluss relativiert sie diese Einschätzung jedoch partiell, da es schon die »fremde« und mithin unverständliche Sprache sei, die die Situation für sie unberechenbar mache.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass das Narrativ von der chauvinistischen Angriffs-lust in den Schilderungen verschiedener Interviewpartnerinnen eine alltagskommu-

nikative Reproduktion und mithin Verifizierung erfährt. Eine *intersektional-rassistische Dimension* erhält es durch die zusätzlichen Spezifikationen: Alter – bei zwei der drei Frauen ist explizit von »jungen Männern« die Rede – sowie Aussehen bzw. Herkunft und Sprache. Insofern lässt sich hier auch von intersektionalen Fremdbeschreibungen sprechen, bei denen verschiedene Differenzmarkierungen verkoppelt werden (männlich + jugendlich + fremd in Aussehen und Sprache + potentiell muslimisch = gewaltbereit, frauenfeindlich, in sexueller Hinsicht maßlos). Interessant ist zudem, dass die beiden Interviewpartnerinnen Manck und Kaufmann das Narrativ dazu nutzen, fehlende persönliche Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ zu begründen bzw. die eigene antizipative Abwehrhaltung zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang verweist Kaufmann explizit auch auf die Konfliktbilder, die ihr über die Medien in Bezug auf ›den Islam‹ vermittelt wurden. Entsprechend lässt sich die These ableiten, dass hier konfliktorientierte Mediendiskurse zur Sinnstiftung im Kontext alltagsweltlicher (allenfalls flüchtiger) Begegnungen eingesetzt werden.

Ein weiterführender Fallvergleich zeigt nun, dass das Antizipieren interpersonaler Konfliktsituationen keinesfalls eine spezifisch weibliche Diskurspraxis ist. Vielmehr bedienen sich auch männliche Interviewpartner wie Till Feller jener gleichermaßen vorverurteilenden wie von diffusen Bedrohungssängsten geleiteten Situationsdeutungen. Wir wollen uns diese nachfolgend genauer anschauen.

Das Angriffsnarrativ aus ›männlicher‹ Perspektive

Konfliktszenarien werden also nicht nur von weiblichen Interviewpartnerinnen antizipiert. Auch Till Feller schildert eine Begegnung vor einer Moschee in Köln als hochgradig konfliktgeladen, gleichzeitig wird hier der non-interaktionale Charakter der Episode offenkundig.

TF: [...] und das ist halt das Problem auch im Islam, dass halt viele Menschen hier sind, nun mal auch zur einfachen Bevölkerung gehörten oder gehören, hier rübergekommen sind, sich hier zusammenfinden unter dem Dach des Islams zusammenraffen // hm // ahm, die, die neue Moschee, die hier gebaut ist, ich war mit meiner Frau schon drin, haben uns die mal angeguckt // ja // und wir mussten eine Zeit lang da vorbei, freitags, weil wir in der Nähe eingekauft haben. Und da waren sehr viele nicht-kölner Kennzeichen, sprich, Leute kommen von überall her (.) und es war echt unangenehm da durchzugehen, muss ich sagen // ok- // weil, da lief extrem viel, extrem viel, sage ich mal, Pack rum. Und das bezieht ich nicht auf ausländisch oder so, sondern einfach auf die Art der Menschen, das hätten auch Deutsche sein können, sind es aber nicht. Ahm, die extra auch von weit her kommen. Ich sehe ja die Kennzeichen // ja // und wenn man da durchkommt, man denkt: »Wow! Also entweder fange ich gleich mit irgendwer an zu prügeln oder ich gehe einfach schnell durch.« // ja // aber, also (.) so Menschen möchte ich nicht in meiner Nachbarschaft haben [...]. (Z167-184)

Die ausgewählte Textstelle befindet sich recht weit am Anfang des Interviews (ca. Minute 8) und markiert das Ende einer längeren Einlassung des Interviewpartners zur Frage, in welche Richtung ›der Islam‹ sich gesellschaftlich entwickeln könnte. Feller streift zunächst eher assoziativ durch verschiedene Themenfelder, etwa die zeitversetz-

ten Entwicklungslinien von Islam und Christentum, die Kontextabhängigkeit religiöser Exegese sowie die Anfälligkeit von Religionen für politische Instrumentalisierung. Seine Ausführungen zum »Problem im Islam« leitet er mit vergleichenden Überlegungen zum religiösen Radikalismus ein, wobei er die »Amish People« in den USA als christliches Äquivalent zum islamischen Fundamentalismus anführt. Seine Meinung zu den Ansichten ersterer gibt er unumwunden preis, um dann zur obigen »Islam«-Passage überzugehen.

TF: [...] ich bin immer wieder geschockt, wie radikal christlich viele Amerikaner sind. also, das kann man sich gar nicht vorstellen. Da denkt man »Wow! Das dachte ich eigentlich, das @ (kenne ich nur) vom, vom Islam.« @ @ »wow! Das ja, also das ist ja wirklich das ist ja wirklich zurückgeblieben, die Aussagen, die Leute treffen über Abtreibung, über Verhütung. (2) das sind Christen? (Z 158-164)

In dieser vorausgehenden Überleitung wird die konfliktorientierte Perspektive des Interviewpartners auf die Religion des Islams argumentativ vorbereitet. Im geschilderten Überraschungsmoment (»Wow!«) kommen evaluative Assoziationen zum Vorschein, die für Feller bislang »dem Islam« vorbehalten waren (Radikalität, Rückständigkeit). Die Verknüpfung von Islam und Radikalismus zeigt sich hier als aktiviertes antimuslimisches Ideologem, das in seiner fraglosen Gesetztheit sinnstrukturierend und normalitätsstiftend wirkt. Frei nach dem Motto: Radikales Christentum, das kann noch »schockieren«, radikaler Islam ist hingegen ein alter Hut. Dabei wird der islamische Glaube, wie beiläufig, auch als *Nonplusultra* des religiösen Fanatismus konstruiert. Auf implizite Weise wird hier das vermeintlich Problematische, das Abweichlerische im Islam zum Typischen und zum Normalzustand erklärt.

Im Rahmen des antizipierten Konfliktszenarios nimmt Feller zur Charakterisierung »muslimischer« Personen nun verschiedene antimuslimische Fremdbeschreibungen vor. Auffällig ist eine dreidimensionale Gruppenkategorisierung, in der die Faktoren Migration, Sozialstatus und Religionszugehörigkeit auf *intersektional-rassistische Weise* miteinander verflochten werden. »Muslim*innen«, so ließe sich die Einleitung paraphrasieren, gehören zu einer *Menschengruppe*, die ursprünglich *nicht von hier* stammt, über vergleichsweise wenig Bildung und Geld verfügt, sich »unter dem Dach des Islams« zusammenscharrt und dort *radikale* Ansichten kultiviert. Nicht nur wird in dieser Fremdbezeichnung eine deutliche Grenzmarkierung vorgenommen zwischen dem Hiesigen und dem »Muslimischen«, wobei es der Vermutung überlassen bleibt, inwiefern das »Hier« das territoriale Deutschland, die Stadt Köln oder im eher kulturell-gesellschaftlichen Sinne die deutsche Wertegemeinschaft bezeichnet. Darüber hinaus wird mit der Dach-Metapher auch auf die populären antimuslimischen *Narrative der Etablierung homogener Parallelgesellschaften und Verschleierung antiliberaler Handlungen* unter »Muslim*innen« angespielt (vgl. Shooman 2014).

Die rekonstruierte Konfliktsituation selbst ist nun einerseits von enormer Emotionalität geprägt, die sich sowohl in der offen-rassistischen Wortwahl Fellers niederschlägt als auch in der Drastik potentiell-prospektiver Anschlusshandlungen, die der Interviewpartner formuliert. Sie ist zudem von argumentativen Auslassungen und einer Vagheit in Bezug auf die Ursachen des Konflikts gekennzeichnet. Feller schildert sein Bedrohungsempfinden überaus deutlich, unerwähnt bleibt jedoch, was genau zu

diesem Gefühl und der Einschätzung der Situation als gefährlich geführt hat. Sollte es Übergriffshandlungen vonseiten der Moscheebesucher*innen gegeben haben, werden diese nicht benannt. Das Fehlen eines konkreten Auslösers deutet darauf hin, dass sich die Konfliktwahrnehmung Fellers lediglich aus der räumlichen Anwesenheit »muslimischer« Personen ergab – und mithin hochgradig antizipativ ist. Der Vergleich mit anderen Textstellen im Interview macht dabei plausibel, was sich hier bereits andeutet: Das Bedrohungsgefühl Fellers beruht offenbar weniger auf einer erfahrungsbasierten Angst, als auf der Eindeutung sichtbarer Marker, die hier in ihren rassistischen Sinngehalten hegemonial entschlüsselt werden. In der zitierten Textstelle betrifft dies konkret die Betonung des Massenhaften und Unwerten (»extrem viel Pack«), des Nichtzugehörigen (»kommen von überall her«, »keine Deutschen«) und Bedrohlichen (»prügeln oder einfach schnell durch«). In der Anschlusssequenz werden jene *visuellen Fremdheitsmarker* zusätzlich mit Verweisen auf Bärte, Kopftuch und andere als typisch »muslimisch« interpretierte Kleidungsstücke benannt. Auf die Frage der Interviewerin, welche Gefühle das Erlebte im Interviewpartner auslösen, antwortet dieser:

TF: Das ist ein bedrohliches Gefühl. ähm, aber das bedrohliche Gefühl, wie gesagt, geht, äh (.) geht von bestimmten (.) Ausländergruppen aus und nicht von, von, von Moslems // ja // das ist halt, wissen Sie, was ich meine? ich fühle mich nicht von Moslems bedroht // ja //. Ich fühle mich nicht bedroht, weil der an Allah glaubt // ja //. der kann glauben, was er will // ja //. wobei ich, ich fühle mich von Fundamentalisten bedroht // ja //. und ich empfinde mit Kopftuch als fundamentalistisch. das kann ich ganz klar so äußern // ok //. eine Frau, die mir sagt, sie trägt aus Überzeugung ein Kopftuch, verschleiert sich total, äh, ist für mich, äh (.) eine fundamentalistische Religiöse, äh (.) was ich auch im Christentum nicht mag // ja // oder bei (irgendeinem andern) mag. also // ok //, davon fühle ich mich bedroht und auch von Menschen mit, äh, langen Bärten, Kaftan, das ganze Programm // ok //. fühle ich mich bedroht // ok //. weil ich die, weil ich die, weil ich die, den religiösen Fundamentalismus für ähm (.) für zurückgeblieben halte, egal, welche Religion das betrifft // ja //, muss ich ganz klar zu sagen. (Z 198-214)

Interessant ist hier auch das Verhältnis zwischen den expliziten Bedrohungsbekundungen des Interviewpartners und seiner ebenfalls expliziten Erklärung, er habe kein Problem mit »Moslems« und dem, woran diese glaubten. Einerseits verweist dies darauf, dass hier ein offenkundig rassistisches Pauschalisieren mittels *positivem Interessensmanagement* moderiert wird. Andererseits deuten die konkreten sprachlichen Ausführungen Fellers darauf hin, dass es die oben bereits eingeführten Merkmale des Nichtzugehörigen (»Ausländergruppen«), des Religiös-Radikalen (»Kopftuch ist fundamentalistisch«) und des Rückständigen (»Fundamentalismus ist zurückgeblieben«) sind, die in seiner Wahrnehmung derart eng mit »muslimischen« Personen verknüpft sind, dass daraus gewissermaßen ein *Bedeutungsamalgam* (Muslime = fremd, radikal, rückständig) entsteht. Ohne dass der Interviewpartner seine Ablehnung sprachlich eindeutig explizieren muss, lassen sich in seinen Hervorhebungen und Einschränkungen eindeutig antimuslimische Deutungsmuster erkennen. Ob das dem Interviewten nun bewusst ist oder nicht, ist an dieser Stelle unerheblich – und auch nicht eindeutig nachweisbar. Festhalten lässt sich jedoch, dass ihm rassistische Ideologeme als symbolische Sinnres-

sourcen zu Verfügung stehen, mit denen er das Erlebte sinnhaft entschlüsseln und in hegemoniale Interpretationsrahmen einordnen kann.

Zusammenfassung: In den Rekonstruktionen der Interviewpartner*innen lassen sich Antizipationen intersubjektiver Konflikte finden. Diese ereignen sich laut Aussagematerial v.a. im Rahmen von Alltagssituationen, genauer noch *auf der Straße*, was unterstreicht, dass mittels dieser Diskurspraxis nur äußerst flüchtige Begegnungen eingedeutet werden. Antizipierte Konflikte in Form physischer Übergriffe bzw. gewaltvoller Auseinandersetzungen werden folglich nicht mit etablierten sozialen Beziehungen verkoppelt. Aus Begegnungen mit gänzlich Unbekannten hingegen leiten einige Interviewpartner*innen mitunter explizit formulierte Bedrohungssängste ab. Auffällig dabei ist, dass das wahrgenommene Gefahrenpotential von keiner spezifischen Handlung der »muslimischen« Personen auszugehen scheint, sondern allein durch deren visuelle Präsenz ausgelöst wird. Der artikulierten Bedrohungswahrnehmung inhärent ist dabei eine Mischung aus *Projektion* und *Antizipation* eines Gefährdungspotentials.

Hinsichtlich der Frage, welche Rolle unmittelbare Primärerfahrungen bei der kommunikativen Verarbeitung von öffentlich verfügbaren antimuslimischen Ideologeme spielen, lässt sich hier annehmen, dass ausschließlich flüchtige Begegnungen sowie distanzierte Beobachtungen von entsprechend antizipativen Verifizierungen betroffen sind. Als Projektionsgelegenheiten tragen sie dazu bei, konfliktorientierte Ideologeme alltagsweltlich zu bestätigen. Im Sinne der Kontakthypothese scheinen engere soziale Verbindungen hier hingegen einen Schutzraum vor den Aneignungen entsprechender Konflikt narrative zu bilden. Engere persönliche Kontakte sind jedoch noch lange kein Bollwerk gegen antimuslimische Ideologeme im Allgemeinen, wie wir in den Kapiteln zu den *vermittelnden* und *dilemmatischen Reproduktionen* (vgl. Kap. 4.2 und 4.3) noch sehen werden. Gerade kulturalistische und neo-rassistische Deutungen werden auch im Kontext freundschaftlicher Beziehungen alltagskommunikativ reproduziert.

Ein abschließender Blick auf die inhaltliche Ausgestaltung der antizipierten Konfliktszenarien zeigt zudem, dass die weiblichen Interviewpartnerinnen das Feindbild des hypersexuellen, gewaltbereiten »muslimischen« Mannes aufrufen. Dieses hat große Ähnlichkeit mit dem rassistischen *Narrativ vom schwarzen Wilden*, vom »sexual beast« (vgl. Fanon 2008 [1952]: 135ff.), der in kolonialistischen Diskursen als Personifikation des sexuellen Exzesses *vis-à-vis* dem zivilisierten »weißen« Mann konstruiert wurde.¹⁵ Der Interviewpartner Till Feller hingegen begründet sein Bedrohungsempfinden mit einer grundsätzlichen Abwehrhaltung gegenüber »muslimischen« Personen, die er als »fremd«, bildungsfern und potentiell kriminell charakterisiert. In dieser intersektional-rassistischen Fremdbeschreibung sind sozialchauvinistische, migrationsfeindliche sowie antimuslimische Zuschreibungen eng miteinander verflochten. Religiös-kulturelle Symbole wie das Kopftuch und andere religiöse Kleidungsstücke (»Kaftan«) deutet Feller zudem als Zeichen einer fundamentalistisch-aggressiven Haltung unter muslimischen Religionsanhänger*innen, womit er auf subtile Weise eine Synonymisierung von »Muslim*innen« und »Fundamentalist*innen« vornimmt.

15 Siehe dazu ausführlich Mercer (1994): *Welcome to the Jungle*.

4.1.4 Zusammenfassung

Im Fokus des ersten Ergebniskapitels standen zunächst hegemoniale Formen alltagdiskursiver Aneignung, die unter Verwendung verschiedener Erfahrungsressourcen – persönlicher, sozial-vermittelter sowie medialer – rassistische Wissenselemente alltagskommunikativ aufrufen, empirisch fundieren und so lebensweltlich verifizieren. Im Zentrum hegemonialer Diskurspraxen steht dabei das Referenzieren von Alltagserfahrungen, die mit verschiedenen antimuslimischen Deutungsressourcen verflochten sind. Die Interviewpartner*innen, bei denen sich diese Diskurspraxis beobachten lässt, betten antimuslimische Symboliken ein in einen spezifischen *Diskurs des Erlebten*. Antimuslimische Bedeutungsproduktionen werden dabei faktisch aufgewertet und verifiziert: Sie werden als am konkreten Alltag der Interviewten *belegt* präsentiert. Durch deren Verflechtung mit biographisch verfügbaren Alltagserfahrungen, ist es den Interviewten zudem möglich, ein *positives Interessensmanagement* im Kontext der Interviewsituation zu verfolgen. Trotz der Aktivierung antimuslimischer Symboliken entwerfen sie sich als glaubwürdige, integre Sprecher*innen, die lediglich bezeugen, was sie erlebt haben.

Die ermittelten personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen weisen diverse antimuslimische Ideologeme auf, die sich hinsichtlich ihrer verändernden Funktion und im Vergleich der deutschen und US-amerikanischen Interviewten nur geringfügig voneinander unterscheiden. Entsprechend kann auf Basis der analysierten Daten vermutet werden, dass die Vorstellung von ›Muslim*innen‹ als gesellschaftlich ›Fremden‹ ein zentraler Bestandteil eines *transnationalen rassistischen Bildkanons* ist, der je nach nationalem Kontext variierende symbolische Kolorierungen aufweist: So werden ›Muslim*innen‹ im deutschen Teilsample zur Projektionsfläche persönlicher sowie natio-kultureller *Benachteiligungs- und Bedrohungsdiskurse*, während sie von einigen US-Interviewten als sicherheitspolitische Herausforderung und potentiell radikale und terroraffine Bevölkerungsgruppe markiert werden. Zudem dominiert unter den US-Interviewten ein *Vereindeutigungsdiskurs*,¹⁶ der ›Muslim*innen‹ zu ›fremden‹ Bestimmungs- und Bewertungsobjekten erklärt, sie symbolisch vereindeutigt und damit ebenfalls einer rassismustypischen Essentialisierungslogik unterwirft.

Im Mittelpunkt der hegemonialen Diskurspraxen stehen dabei symbolische Grenzmarkierungen, die für ›Muslim*innen‹ – etwa, was den Bau von Moscheen, das Öffentlichmachen ihrer Religiosität, ihre zivilgesellschaftliche Teilhabe und ihre Positionierung gegenüber radikalen Elementen innerhalb des islamischen Glaubens angeht – tolerierbare Verhaltensweisen klar identifizieren. Im alltagskommunikativen Aufzeigen

¹⁶ Bauer (2018: 16) geht davon aus, dass »Menschen von Natur aus nur beschränkt ambiguitätstolerant« seien. Was der Autor anthropologisch bzw. kognitionspsychologisch begründet, wollen wir im Rahmen der nachfolgenden Analysen eher als ein *kommunikationspraktisches* bzw. ideo-logietheoretisches Phänomen begreifen. Mit ersterem gehen wir davon aus, dass das Herstellen von Eindeutigkeit für die Sprechenden eine spezifische Funktion enthält, z.B. das Inszenieren von Kompetenz. Mit letzterem nehmen wir einen erkenntnistheoretischen Standpunkt ein mit der Annahme, dass der Rassismus als Ideologie seine Macht zur sozialen Erkenntnis gerade aus der Praxis der Vereindeutigung – nicht zuletzt operiert er mit der Behauptung eindeutiger Differenzen – bezieht.

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

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

4.2 Polarisierte Aneignungen

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

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