

Ozan Zakariya Keskinkılıç

# MUSLIMISCHE EXISTENZKÜNSTE

Selbsttechniken und Subjektivierungen  
im Umgang mit antimuslimischem Rassismus

[transcript]

Rechtsextremismus und Rechtspopulismus

Ozan Zakariya Keskinkılıç  
Muslimische Existenzkünste

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch  
**Pollux – Informationsdienst Politikwissenschaft**



und die Open Library Community Politik 2025 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

**Vollsponsoren:** Technische Universität Braunschweig | Technische Universität Berlin | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Humboldt-Universität zu Berlin | Institut für Auslandsbeziehungen (IfA) | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Landesbibliothek Oldenburg | Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Ruhr-Universität Bochum | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität Weimar | Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts-

bibliothek Erfurt | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitätsbibliothek Mannheim | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Potsdam | Universitätsbibliothek der RPTU Kaiserslautern-Landau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Tübingen | Universitätsbibliothek Vechta | Zentralbibliothek Zürich ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, Hochschulbibliothek

**Sponsoring Light:** Bundesministerium der Verteidigung | Staatsbibliothek zu Berlin | Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Universitätsbibliothek Klagenfurt

**Mikrospponsoring:** Leibniz-Institut für Europäische Geschichte | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Universitätsbibliothek Regensburg | Pädagogische Hochschule Freiburg

Ozan Zakariya Keskinılıç

## **Muslimische Existenzkünste**

Selbsttechniken und Subjektivierungen im Umgang  
mit antimuslimischem Rassismus

**[transcript]**

Zugl. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, 2025.

Diese Dissertation wurde finanziell gefördert durch ein Promotionsstipendium des Avicenna-Studienwerks.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**2025 © Ozan Zakariya Keskinkılıç**

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | [live@transcript-verlag.de](mailto:live@transcript-verlag.de)

Umschlagkonzept: Maria Arndt

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839464366>

Print-ISBN: 978-3-8376-8075-1 | PDF-ISBN: 978-3-8394-6436-6

Buchreihen-ISSN: 3052-542X | Buchreihen-eISSN: 3052-5438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

*Für alle, die kamen  
und kommen werden.*



*Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann,  
als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht,  
zum Weiterschauen oder Weiterdenken unentbehrlich ist.*

— Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste* (1984)



# Inhalt

---

|                                                                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Vorwort</b> .....                                                                                                                                | 11 |
| <b>1 Einleitung</b> .....                                                                                                                           | 15 |
| <b>2 Theoretische Perspektiven und Forschungen zum antimuslimischen Rassismus</b> ....                                                              | 25 |
| 2.1 Von Islamophobie zu Islamphobie und Islamfeindlichkeit.....                                                                                     | 26 |
| 2.2 Antimuslimischer Rassismus im Kontext.....                                                                                                      | 32 |
| 2.2.1 »Rasse«, Religion und Kultur: Auf den Spuren historischer Vorläufer<br>und Europas »muslimische Frage« .....                                  | 36 |
| 2.2.2 Leben mit antimuslimischem Rassismus? Erste Perspektivenwechsel .....                                                                         | 39 |
| 2.2.3 Komparative Studien zum Antisemitismus oder Überlegungen zur Figur<br>des »Semiten« .....                                                     | 45 |
| 2.2.4 Frantz Fanon und das epidermische »Rassen«schema: Affekte, Körper<br>und Bewusstsein .....                                                    | 49 |
| 2.3 Macht – Subjekt – Selbsttechnologien: Eine muslimische Sorge um sich? .....                                                                     | 61 |
| 2.3.1 Vom Diskurs zur Gouvernementalität: Machtbeziehungen und Prozesse<br>der Subjektivierung .....                                                | 61 |
| 2.3.2 Gegen-Verhalten und Selbsttechnologien: Die Sorge um sich .....                                                                               | 64 |
| 2.3.3 Das Subjekt erwacht: Selbsterkenntnis und Selbstsorge unter Rassifizierten .....                                                              | 69 |
| 2.3.4 Affekt, Stigma, Problematisierungen: Sich selbst zum Gegenstand nehmen.....                                                                   | 73 |
| 2.3.5 Die Sorge um sich und die Sorge um die anderen:<br>Selbstpraxis als gesellschaftliche Beziehung .....                                         | 76 |
| 2.3.6 Im Zeichen einer muslimischen Sorge um sich? Die Rolle der Religion<br>und Spiritualität oder: Foucault und der Iran .....                    | 80 |
| <b>3 Methodologische Überlegungen und methodische Vorgehensweise:<br/>    Forschungsdesign unter rassismus- und machtkritischer Reflexion</b> ..... | 87 |
| 3.1 Biografieforschung: grundagentheoretische und methodologische Vorannahmen .....                                                                 | 88 |
| 3.2 Biografische Interventionen und (auto-)biografische Schreib- und Erzählstrategien .....                                                         | 92 |
| 3.3 Erhebungs- und Auswertungsmethoden .....                                                                                                        | 96 |
| 3.3.1 Biografisch-narrative Interviews: Samples und Interviewführung .....                                                                          | 97 |

|          |                                                                                                                                                                                                |            |
|----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.3.2    | Zugang zum Feld: Das Sample .....                                                                                                                                                              | 98         |
| 3.3.3    | Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung der Interviews:<br>Eine methodische Reflexion .....                                                                                               | 100        |
| 3.3.4    | Biografische Fallrekonstruktion mit der Objektiven Hermeneutik .....                                                                                                                           | 104        |
| <b>4</b> | <b>Selbsttechnologien im Überblick:</b>                                                                                                                                                        |            |
|          | <b>Auf der Suche nach Muslimischen Existenzkünsten .....</b>                                                                                                                                   | <b>109</b> |
| 4.1      | Biografische Einzelfälle unter dem Zeichen spezifischer Selbsttechnologien .....                                                                                                               | 113        |
| 4.1.1    | Ent-/Affizierende Techniken .....                                                                                                                                                              | 113        |
| 4.1.2    | Familiarisierende und ritualisierende Techniken .....                                                                                                                                          | 138        |
| 4.1.3    | Heterotope Selbsttechniken .....                                                                                                                                                               | 164        |
| 4.1.4    | Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken .....                                                                                                                                      | 190        |
| 4.2      | Übergreifende Querschnittsanalysen: Selbsttechnologien im Vergleich .....                                                                                                                      | 214        |
| 4.2.1    | Die Sorge um sich und andere: Wechselseitige (Sorge-)Verhältnisse .....                                                                                                                        | 214        |
| 4.2.2    | (Selbst-)Anrufung, (Selbst-)Befragung und/oder (Ver-)Schweigen:<br>Mehrsprachigkeit, Lehrsätze und diverse Anrede- und Sprechstrategien<br>angesichts des antimuslimischen Sound-Regimes ..... | 239        |
| 4.2.3    | Muslimischer Futurismus: Subjekt und Zeit(erfahrung),<br>zeitliche Verortungen und futuristische Selbsttechniken .....                                                                         | 267        |
| 4.3      | Ambivalenzen und Potentiale: Existenzkünste<br>zwischen Selbst- und Machttechnologien .....                                                                                                    | 293        |
| <b>5</b> | <b>Fazit .....</b>                                                                                                                                                                             | <b>303</b> |
| 5.1      | Muslimische Existenzkünste zwischen gestern und morgen .....                                                                                                                                   | 303        |
| 5.2      | Schlussbetrachtung .....                                                                                                                                                                       | 308        |
|          | <b>Quellen- und Literaturverzeichnis .....</b>                                                                                                                                                 | <b>313</b> |
|          | <b>Anhang .....</b>                                                                                                                                                                            | <b>333</b> |
|          | Transkriptionsregeln .....                                                                                                                                                                     | 333        |
|          | <b>Danksagung .....</b>                                                                                                                                                                        | <b>335</b> |

## Vorwort

---

Die jüngsten Wahlerfolge der Alternative für Deutschland (AfD) werfen einen besorgniserregenden Schatten auf die politische Lage in Deutschland und stellen die Demokratie auf erschreckende Weise auf die Probe. In diesem Kontext gewinnt die vorliegende Arbeit an zusätzlicher Dringlichkeit und Relevanz. Was vor wenigen Jahren noch scherzhaft als Gedankenspiel galt, Deutschlands zugunsten wärmerer Regionen zu verlassen, hat sich für einige Migrant:innen und rassifizierte Menschen zu einem ernsthaften Notfallplan entwickelt.<sup>1</sup>

Die Angst vor einer zunehmenden Normalisierung rassistischer Positionen, vor AfD-Plänen zur Zwangsumsiedlung (»Re-Migration«) und vor rechtsextremen Übergriffen ist groß. Rassifizierte Menschen sorgen sich um ihre Sicherheit, die Zukunft ihrer Kinder, das Wohlbefinden von Familienangehörigen und Freund:innen. Sie erleben rechtsextreme Anschläge, Hass und Bedrohungen, Ausschlüsse und Diskriminierungen, die vor allem auch das Leben von Muslim:innen prägen und gefährden. Sie werden zur Projektionsfläche für Ängste und Bedrohungsszenarien und geraten ins Zentrum politischer Debatten über Migration, Integration und Sicherheit.

»Die Islamdebatte gehört zu Deutschland«, schrieb ich 2019 in meinem gleichnamigen Buch, in dem ich untersuchte, wie der rechtspopulistische Islamdiskurs in koloniale Kontinuitäten eingebettet ist und welches Erbe der deutsche Orientalismus in der Gesellschaft hinterlassen hat (Keskinlić 2019a). Im selben Jahr fand am Jüdischen Museum Berlin in Kooperation mit der Humboldt-Universität zu Berlin und der Alice Salomon Hochschule die internationale Konferenz »Living with Islamophobia« statt. Forscher:innen aus dem In- und Ausland diskutierten darüber,

---

1 So denkt fast jede zehnte Person mit sogenanntem Migrationshintergrund (9,3 %) aufgrund der AfD-Erfolge ernsthaft darüber nach, Deutschland zu verlassen (Zajak et al. 2024, S. 2). Besonders betroffen sind Menschen mit Herkunft in der MENA-Region (18,9 %) sowie aus europäischen Nicht-EU-Ländern (12,9 %), wie eine Umfrage des DeZIM-Instituts aus dem März 2024 belegt. Sollte die AfD in einem Bundesland die Regierungsverantwortung übernehmen, planen 12,5 % der Befragten mit Migrationshintergrund, in ein anderes Bundesland umzuziehen. Besonders betroffen sind auch hier Menschen aus der MENA-Region (24,1 %) und aus europäischen Nicht-EU-Staaten (15,3 %) (Ebd.).

was es bedeutet, mit antimuslimischem Rassismus zu leben. Ein solcher Perspektivenwechsel findet in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft zunehmend Beachtung.

An der Alice Salomon Hochschule forschte ich gemeinsam mit Kolleg:innen im Projekt »Bedrohungsszenario« (2018–2021) unter der Leitung von Prof. Dr. Iman Attia zum antimuslimischen Rassismus an der Schnittstelle zur Versicherheitlichung. Wir fragten, wie Muslim:innen den Sicherheitsdiskurs wahrnehmen und wie sie mit der Tatsache umgehen, dass sie kollektiv als bedrohlich wahrgenommen und diskriminiert werden. Michel Foucaults Begriff der »Gouvernementalität« (2017a[1978]) bot uns eine hilfreiche analytische Linse, um zu verstehen, wie sich die Fremdführung in Subjekte verlagert und so eine moderne Regierungstechnik entsteht.

Während dieser dreijährigen Forschungspraxis stieß ich auf einen weiteren Begriff von Foucault, der für meine Doktorarbeit zentral war: die »Sorge um sich«. Foucaults Überlegungen zu Selbsttechniken, die neue Subjektformen hervorbringen (Foucault 2017b[1984]; Foucault 2017c[1984]), erschienen mir als vielversprechender Ansatz, um die Frage zu untersuchen, wie Muslim:innen mit antimuslimischem Rassismus umgehen, indem sie spezifische Selbstbeziehungen pflegen und sich selbst transformieren. Zu diesem Zeitpunkt ahnte ich noch nicht, dass Foucaults spätes Denken maßgeblich von seinen Reisen in den Iran 1978 und seinen Auseinandersetzungen mit dem schiitischen Spiritualismus beeinflusst war – eine Faszination, die in Frankreich für viel Kontroverse und Missverständnisse sorgte (Eribon 2017; Sarasin 2005). Dabei beschäftigte Foucault nichts anderes als die Frage, wie der Macht begegnet wird, wie neue Subjekte entstehen und welche Transformationsprozesse dabei eine Rolle spielen. Philipp Sarasin (2005, S. 197) schrieb treffend: »In Teheran hat Foucault das Subjekt entdeckt.« Es war ein Schlüsselerlebnis, um die abendländische Subjektivität zu verstehen. Es sei Foucaults Begegnung mit diesem »fremdartigen Licht« gewesen, die ihn anders auf Europa hat blicken lassen, »ein Licht, das gewissermaßen vom Orient her leuchtet, um die Geschichte der abendländischen Subjektivität neu zu konturieren« (ebd., S. 199).

Welche Ironie, dass mein Interesse an den Auswirkungen und den Umgangsweisen mit antimuslimischem Rassismus dieses »fremdartige Licht« nun mitten in Europa sichtbar macht. Auf einer anderen Ebene, zu einer anderen Zeit und aus einem anderen Anliegen heraus bin ich auf Foucaults Gedanken zur hellenistischen Selbstkultur gestoßen und drehe weiter an der Perspektive. Muslim:innen, ihre Erfahrungen und Lebenswelten sind fester Bestandteil hiesiger Gesellschaften. In dieser Arbeit richte ich den Fokus auf das muslimische Leben in Deutschland und frage nach seinen Geschichten und Zukünften. Foucaults Begriff der »Existenzkünste« erscheint mir dabei besonders hilfreich: Künste, »mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber transformieren, sich in

ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen« (Foucault 2017b, S. 18).

In dieser Arbeit spreche ich von »Muslimischen Existenzkünsten«: Über vier Jahre hinweg untersuchte ich, wie (als) Muslim:innen (Markierte) durch die Erfahrung mit antimuslimischem Rassismus sich selbst zum Gegenstand einer »Sorge um sich« machen und spezifische Selbstbeziehungen entwickeln. Früh stellte sich heraus, aus welchen vielfältigen Erfahrungshorizonten Selbsttechniken schöpfen, sodass das Muslimische sich keinesfalls auf ausschließlich religiöse und/oder rassifizierte Dimensionen beschränkt, sondern verschiedene historische, soziale und politische Prozesse in komplexen Subjektivierungsprozessen berührt. Zudem wurde vielfach deutlich, dass jene Selbsttechniken im Spannungsverhältnis zu Machttechniken stehen. Sie stellen eben keine aktivistischen Protestformen oder dezidiert politisch artikulierte Widerstandsstrategien dar, sondern sind alltägliche Routinen, Rituale und Gewohnheiten, die Muslim:innen anwenden, um sich selbst zu verändern und Beziehungen zu sich und anderen auf bestimmte Weise auszugestalten. Diese Techniken prägen ihre Selbstbilder, ihre familiären, sozialen und beruflichen Verhältnisse und ihr Handeln im Alltag.

Für dieses Thema interviewte ich junge Muslim:innen, die großes Vertrauen in die Forschung zum antimuslimischen Rassismus setzen. Sie teilten verletzte, intime und hoffnungsvolle Momente. Immer waren sie bemüht, Erinnerungen auszugraben, die ihre Lebensgeschichte prägen, um sich und ihre Situation zu erklären und so eine Biografie aus der Erfahrung des antimuslimischen Rassismus zu produzieren. Sie lachten und weinten, sie zeigten Verzweiflung und Mut auf. Das ging nicht spurlos an mir vorbei. Die Geschichten begleiteten mich. Lange klebte ich über Wörter und Sätze, träumte von den Erinnerungen anderer, rang mit den Interpretationen und verspürte eine Mischung aus Unsicherheit und Euphorie. Ich hatte das Gefühl, dem Thema, das mich so viele Jahre schon beschäftigt hatte, noch nie so nah gekommen zu sein, wie durch die Lebenswirklichkeiten jener, die sich mir mitteilen wollten. Auf merkwürdige Weise verband uns etwas, trotz so vieler Unterschiede. Da lag etwas im Raum, eine geteilte Erfahrung, eine fast verdrängte Erinnerung, vielleicht auch eine Vorahnung und eine große Sehnsucht für eine andere Zukunft, in der Raum für alle ist.

*Berlin, Juni 2026*



# 1 Einleitung

---

Über antimuslimischen Rassismus zu sprechen, ihn zu untersuchen und seine Auswirkungen auf das Leben von (als) Muslim:innen (Markierten) zu beschreiben, bedeutet, ein Phänomen zu betrachten, das auf historische Vorläufer und jahrhundertalte Tropen zurückgeht (Attia/Popal 2018; Said 1995; Shohat 2018). Gleichzeitig wandelt es sich im Laufe der Zeit, passt sich an nationale Kontexte an (Bayoumi 2018; Rana 2018) und ist mit komplexen Wissensordnungen zu Geschlecht, Sexualität, Kultur und Religion verwoben (Attia 2018a; Çetin 2012; Shooman 2014). Der Begriff des antimuslimischen Rassismus, der im Vergleich zur »Islamophobie« und »Islamfeindlichkeit« erst jüngst vermehrt in den öffentlichen Diskurs und die Medienberichterstattung gefunden hat, umfasst eine Vielzahl an Diskursen und Praktiken, die zunehmend wissenschaftliches Interesse wecken. In einer wachsenden Zahl von Studien werden Fremdwahrnehmungen untersucht, Funktionsweisen hinterfragt und das Phänomen in Wechselwirkung zu anderen sozialen Kategorien und Diskursfeldern betrachtet (Attia 2009; Diderot 2014; Foroutan et al. 2014; Franz 2013; Keskinkılıç/Langer 2018; Keskinkılıç 2019a; Korteweg/Yurdakul 2014; Özyürek 2015; Shooman 2015; Spielhaus 2014; Spielhaus 2017a, Spielhaus 2017b).

Edward W. Suids »Orientalism«, das gemeinhin als Gründungsdokument der Postkolonialen Theorie gilt (Castro Varela/Dhawan 2005; Gandhi 1998; Schmitz 2008), ist eine wichtige analytische Referenz in der Forschung zu antimuslimischem Rassismus (Überblick: Attia/Keskinkılıç 2016). Der palästinensisch-amerikanische Literaturkritiker schreibt: »But there is another side to the strength, a side whose existence depends on the pressures of the Orientalist tradition and its textual attitude to the Orient; this side lives its own life, as books about fierce lions will do until lions can talk back.« (Said 1995, S. 95). Said deutet hier alternative Handlungsweisen an, die das koloniale Machtverhältnis untergraben könn(t)en, schenkt jedoch den Subjektpositionen und der Handlungsfähigkeit der Orientalisierten wenig Beachtung. So bleibt die Idee der Gegenrede des »Löwen«, der das Schweigen bricht, im Archiv einer Macht stecken, die ihr Objekt erfindet und unterwirft. Im Zentrum stehen Kontroll- und Unterwerfungspraktiken einer repressiven Macht; mächtige Herrscher stehen ohnmächtigen Beherrschten gegenüber, und ihre Beziehung erscheint monolithisch und unilinear. Fragen nach den Umgangsweisen der ori-

entalisierten Subjekte, ihren Widerständen und ambivalenten Reaktionsmustern bleiben dabei unberücksichtigt (Ahmad 1992, 199ff.; Castro Varela/Dhawan 2005, S. 41ff.).

Einen alternativen Blickwinkel bieten Michel Foucaults Arbeiten zur »Gouvernementalität« (2017a[1978]) und zur »Sorge um sich« (Foucault 2017b[1984]; Foucault 2017c[1984]). Während Said noch auf Foucaults frühe Diskurs- und Machtbegriffe aufbaute (Foucault 2017d[1976]; Foucault 2017e[1975]), revidierte Foucault (2017a[1978]) sein Modell zugunsten eines Konzepts der produktiven und strategischen Macht, die gleichzeitig totalisierend und individualisierend wirkt. Er sprach von Gouvernementalität, einer modernen Regierungstechnik, die Menschen indirekt führt, indem sie auf ihre Gewohnheiten, Befürchtungen und Verhaltensweisen einwirkt, sie erzieht und lenkt — »ohne daß die Leute es allzusehr bemerken« (ebd., S. 158). Der Begriff, eine Mischung aus dem französischen »gouverner« (regieren) und »mentalité« (Denkweise), verweist auf Subjektivierungsprozesse, durch die die Bevölkerung in Logiken der Versicherheitlichung eingebunden wird und dazu angehalten ist, sich selbst zu führen. In migrations- und rassismuskritischen Studien wird die Theorie der Gouvernementalität rezipiert (Magiros 1995) und auch im Zusammenhang mit Islampolitik sowie antimuslimischem Rassismus im Kontext von Säkularisierung und Versicherheitlichung diskutiert (Amir-Moazami 2014; Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021; Tezcan 2007).

Kritiker:innen werfen Foucault vor, in seiner Theorie der Gouvernementalität das Subjekt zugunsten einer allgegenwärtigen Macht vernachlässigt zu haben (Pieper/Guitérrez-Rodríguez 2003; Wagenknecht 2003). Dieser weit verbreitete Einwand übersieht jedoch einen entscheidenden Perspektivenwechsel (Lemke 1997), der für die vorliegende Arbeit besonders relevant ist: Während Foucaults Veröffentlichungen bis hin zum ersten Band zur Geschichte der Sexualität *Der Wille zum Wissen* (2017d), insbesondere unter dem Begriff der Bio-Macht in rassismuskritischen Studien rezipiert wurden, bleibt die Diskussion des zweiten und dritten Bandes, *Der Gebrauch der Lüste* (2017b) und *Die Sorge um sich* (2017c), im Kontext des antimuslimischen Rassismus weitgehend unbeachtet. In diesen Werken richtet Foucault den Fokus verstärkt auf das Subjekt und seine Beziehung zu sich selbst. Er rekonstruierte eine »Kultur seiner selber« (ebd., S. 60) in der griechisch-römischen Antike, um Gebote, Regeln und Übungen (einer Umkehr zu sich) zu untersuchen, die darauf abzielen, Kontrolle über sich zu erlangen, unabhängig zu sein und Freiheit zu finden. Es handele sich um ein Gebot, eine allgemeine Regel. Der Selbstbezug, der das gesamte Leben eines Menschen umfasse, gleiche einer Heilkunst, die auf eine Reihe von Handlungen zurückgreift. Dazu zählten Techniken der Erinnerung, der Gewissensprüfung und Meditation als auch Lese-, Schreib- und Hörübungen (ebd., S. 69ff.; siehe auch Foucaults Vorlesungen zur Hermeneutik des Subjekts, 2016[1982]). Foucaults neue Theorie des Subjekts hebt den Begriff der Gouvernementalität nicht auf, sondern erweitert und vertieft seine Studien zur Re-

gierungskunst, indem sie das Problem der Macht aus der Perspektive des Subjekts beleuchtet, was eine Reflexion der Beziehungen zwischen Machttechnologien und Selbsttechnologien ermöglicht (Gros 2016; Lemke 1997).

Foucaults wegweisende Überlegungen zum Subjekt nehme ich zum Anlass, um drängende und offene Fragen zum antimuslimischen Rassismus zu bearbeiten. Dabei rücke ich die Selbstbeziehungen von Muslim:innen in den Mittelpunkt der Analyse, sodass ich die (Selbst-)Konstitution, -bearbeitung und -kontrolle im Rahmen einer alltäglichen Lebensführung im biografischen und gesellschaftlichen Kontext untersuchen kann. Weder trete ich eine (weitere) Beweisführung des antimuslimischen Rassismus an, noch stelle ich seine Ursprünge und Kontinuitäten zur empirischen Diskussion. Dazu existiert bereits eine umfangreiche wissenschaftliche Publikationslandschaft, die die Grundlage schafft, um andere Fragestellungen zu erörtern, die nicht darauf abzielen, Prozesse der Rassifizierung von (als) Muslim:innen (Markierten) für eine hegemoniale Öffentlichkeit erneut nachzuweisen. Anders gesagt: Es geht mir nicht darum, den antimuslimischen Rassismus in seiner Gänge zu dokumentieren oder wiederholt zu belegen. Mich interessiert vielmehr, wie das Sprechen und Nachdenken über Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus eine neue Sprache des Selbst entwickelt, wie sich Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus auf biografische Verläufe und Transformationen auswirken, und welche Selbstverhältnisse sich im Zuge der reflektierten Auseinandersetzung und rückblickenden Rekonstruktionen identifizieren lassen. Dabei steht das rassifizierte Subjekt im Fokus, das sich selbst zum Gegenstand einer Veränderung macht, die nicht primär aktivistisch motivierten Gesten folgt, sondern oft widersprüchliche und ambivalente Umgangsweisen hervorbringt.

Die Frage, welche Selbstverhältnisse Muslim:innen entwickeln, wie sie antimuslimischen Rassismus emotional und körperlich wahrnehmen und welche Auswirkungen dieser auf den Umgang mit Krisen und Konflikten, mit Selbstverständnissen und Bedürfnissen hat, sowie auf jene Techniken einer »Sorge um sich« unter den Bedingungen ihrer Rassifizierung, stellt eine bisher wenig erforschte Lücke dar. In Anlehnung an Foucaults (2016; 2017a; 2017b; 2017c) Begriffe der »Selbsttechniken« und der »Sorge um sich« untersucht meine Arbeit die Entstehung einer selbsttechnologischen Struktur, die die Subjektivierung von (als) Muslim:innen (Markierten) durchdringt. Sie identifiziert Praktiken, mit denen sich (als) Muslim:innen (Markierte) zum eigenen Erkenntnisgegenstand machen, um sich von Rassismuserfahrungen zu erholen, sich durch verschiedene Handlungen zu stärken und in Reaktion auf gesellschaftliche Problematisierungen in alltäglichen Selbstverhältnissen umzugestalten. Der analytische Fokus richtet sich dabei auf die Herausbildung eines muslimischen Subjekts, das sich aus der Erfahrung des antimuslimischen Rassismus formt. Foucault fragt (2017b, S. 13):

Anhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken, wenn er sich als Irren wahrnimmt, wenn er sich als Kranken betrachtet, wenn er sich als lebendes, sprechendes und arbeitendes Wesen reflektiert, wenn er sich als Kriminellen beurteilt und bestraft?

Foucault geht von Formen der Problematisierung aus, konkret solche des sexuellen Verhaltens, aus denen bestimmte Praktiken und Verhältnisse des Subjekts zu sich selbst entstehen. Er nennt sie auch »Existenzkünste«, »mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen« (ebd., S. 18).

Foucaults Modell wende ich auf die muslimische Situation an, um *Muslimische Existenzkünste* als Reaktion auf antimuslimischen Rassismus zu untersuchen und Techniken zu identifizieren, die das Subjekt unter bestimmten Erfahrungen, Bedürfnissen und Interessen konstituieren, um handlungsfähig zu bleiben. Im Zentrum meines Erkenntnisinteresses steht die Herausbildung eines Subjekts, das sich aus dem Bewusstsein heraus ein »Problem« zu sein, als anders erkennt und darauf aufbauend spezifische Selbstverhältnisse und Selbsttechniken pflegt.

Effekte der Selbsttechnologien können sehr unterschiedlich sein. Selbstverhältnisse entstehen, die ethisch und individuell ein Hinauswachsen über die von der Herrschaft vorgegeben Bahnen herstellen und/oder auch eine weitere Verankerung von hegemonialer Normalität in Form eines Bewusstseins über sich selbst in den Subjekten vorantreiben (Velho 2010, S. 119).

Ziel meiner Forschung ist es, Subjektivierungsprozesse von (als) Muslim:innen (Markierten) im Kontext rassifizierter Machttechniken zu untersuchen und die Selbsttechniken zu identifizieren, mit denen sich das muslimische Subjekt konstituiert und eine Beziehung zu sich entwickelt, um sich (um) zu formen. Zwar nehme ich die Foucaultschen Werkzeuge zum theoretischen Anfang, doch ergänze ich sie durch weiterführende Überlegungen und reflektiere sie für den vorliegenden Fall. Eine intersektionale und vergleichende Herangehensweise erschien mir wichtig, da antimuslimischer Rassismus nicht isoliert von anderen Wissensordnungen betrachtet werden kann.

Im Zentrum meiner Arbeit steht die Frage, inwiefern sich (als) Muslim:innen (Markierte)<sup>1</sup> angesichts des antimuslimischen Rassismus zum eigenen Handlungs-

1 In meiner empirischen Studie fokussiere ich mich zwar in erster Linie auf Muslim:innen, die sich nach eigenem Selbstverständnis als Muslim:innen definieren und religiöse Riten und Traditionen praktizieren, ich beschränke mich jedoch in der Analyse nicht auf Religion im engeren Sinne, sondern beziehe mich auch auf Rassifizierungsprozesse, die selbst jene betreffen, die sich nicht religiös, sondern herkunftsbezogen, kulturell und/oder politisch als

bereich einer »Sorge um sich« nehmen, um sich in ihren alltäglichen Selbstbeziehungen (in welcher Weise) umzuformen. Dafür sind folgende Teil-Aspekte erkenntnisleitend:

- (1) Anhand welcher Erfahrungen erkennen sich Muslim:innen und als solche Angerufene als »muslimisches Problem« (i.S. einer Abweichung) und wie beantworten sie gesellschaftliche Problematisierungen des Muslimischseins in ihren Selbstverhältnissen?
- (2) Wie erinnern sie sich an ihre Diskriminierungserfahrungen und welche Selbstbilder und -wahrnehmungen gehen damit einher?
- (3) Welche Selbsttechniken praktizieren sie in ihrer alltäglichen Lebenspraxis?
- (4) In welcher Beziehung stehen jene Existenzkünste zu antimuslimischen Regierungs- und Machtpraktiken?

Die wissenschaftliche Relevanz dieser Arbeit ist eng mit der gesellschaftlichen Bedeutung verknüpft: Antimuslimischer Rassismus beeinflusst das Leben von (als) Muslim:innen (Markierten) und beeinflusst das politische Klima nachhaltig. Angesichts alltäglicher Diskriminierungserfahrungen, verbaler und körperlicher Angriffe sowie psychischer Belastungen rückt die Arbeit die Perspektive von Menschen mit Rassismuserfahrung in den Mittelpunkt und stellt Fragen an Reaktionsmuster auf soziale Ausschlüsse und Möglichkeiten der Selbstermächtigung. Über vier Jahre hinweg untersuchte ich Biografiekonstruktionen von 11 ausgewählten Interviewpartner:innen, befragte Selbstauslegungen und hinterfragte eine rassifizierte Denkweise, die ein Subjekt hervorbringt, das sich als »Problem« erkennt und zu lösen versucht. Dabei identifizierte ich eine Vielzahl von Techniken, mit denen Selbstverhältnisse ausgestaltet und eine »Sorge um sich« unter der Erfahrung mit antimuslimischem Rassismus kultiviert wird. Das Selbst, das mit Eva

---

Muslim:innen verstehen. Sowohl Religiosität als auch Rassismuserfahrungen kommen in der Herausbildung muslimischer Subjektpositionen zusammen und berühren zudem weitere soziale Dimensionen wie Klasse, Geschlecht, Sexualität usw. Dass ich in der vorliegenden Arbeit die Bezeichnung »(als) Muslim:innen (Markierte)« oder »(als) Muslim:innen (wahrgenommene Menschen)« verwende ist zudem dem Sachverhalt geschuldet, dass selbst (religiös praktizierende) Muslim:innen als Muslim:innen markiert sind, da sie unabhängig ihrer Selbstverständnisse im hegemonialen Diskurs als Muslim:innen adressiert und angerufen werden (Butler 2006), sodass es sich mit Blick auf Rassifizierung und wirkmächtige Fremdschreibungen und die damit einhergehenden Reduzierungen auf Religion auch bei den muslimischen Interviewteilmehrer:innen um muslimisch Markierte handelt. Aus diesem Grund trifft die Bezeichnung Muslim:innen, wie sie hier in Anwendung kommt, zwar in erster Linie auf religiös praktizierende Muslim:innen zu, sie wird jedoch ergänzt um die Bezeichnung Markierte, um dem Markierungsprozess Rechnung zu tragen, der für den antimuslimischen Rassismus relevant ist.

Illouz (2020, S. 38) gesprochen als ein »unentwirrbares Ensemble von Kognitionen und Emotionen« verstanden werden kann, nimmt sich zum Gegenstand einer ständigen Selbstbefragung, um nach Möglichkeiten der biografischen Entwicklung und alternativen Zukunftsperspektiven zu suchen. Die Art und Weise, wie unter der Erfahrung von antimuslimischem Rassismus über sich selbst gesprochen wird, gibt Aufschluss über subjektivierende Schlüsselbilder und soziale Werte, über Gewohnheiten und Rituale, über Gefühle und Handlungsmuster.

Folgende Annahmen werden in der Arbeit empirisch überprüft:

- (1) Antimuslimischen Rassismus zu erfahren bedeutet, sich seiner Auswirkungen und Alltagsdimensionen bewusst zu sein, und sich selbst unter eben jener Realität zu erkennen.
- (2) Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus sind zu einem zentralen, identitätsstiftenden Merkmal für (als) Muslim:innen (Markierte) geworden. Das Sprechen über sich selbst ist untrennbar mit der Auseinandersetzung mit dem Problem des antimuslimischen Rassismus verbunden, da die Subjekte, um sich selbst auszudrücken aus bestimmten Diskursfeldern schöpfen und damit die eigene Problematisierung zum Ausgangspunkt nehmen. D.h., der subjektorientierte Diskurs bietet ein Ensemble an Metaphern und narrativen Schablonen, die Krisen, Konflikte und Gefahren zum erklärenden Bezugsfeld der eigenen Existenz nehmen.
- (3) Das Verständnis über sich selbst und andere sowie die Beziehungen zu sich und anderen vollziehen sich zunehmend unter dem Bewusstsein, rassifiziert zu sein.
- (4) Die Gegenwart wird retrospektiv auf Schlüsselerlebnisse zurückgeführt, das bedeutet, die Lebensgeschichte rückwärts erzählt, sodass Erfahrungsberichte mit antimuslimischem Rassismus zugleich mit projizierten Zukunftsvorstellungen und Bedürfnissen zusammenhängen.
- (5) Ein solcher Subjektivierungsprozess umfasst neben erkenntnisbezogenen, auch affektive Aspekte. Antimuslimischen Rassismus zu fühlen bedeutet, eine Erfahrungswirklichkeit zu gestalten, Gefühle zu moderieren, zum Manager/zur Managerin eines Emotionshaushaltes zu werden und Handlungen entsprechend auszurichten. So entsteht ein emotionaler, sozio-politischer Stil, der Ideen über sich und andere bündelt, und eine Kultur hervorbringt, in denen Techniken, Gepflogenheiten und Rituale entwickelt werden, um sich und die Welt zu begreifen, ihr einen Sinn zu geben und sich zu verändern.
- (6) (Als) Muslim:innen (Markierte) entwickeln biografische Drehbücher, die zwischenmenschliche Beziehungen zu Familie und Freund:innen, zu Liebespartner:innen und Arbeitskolleg:innen, zu Passant:innen und Nachbar:innen mit Bedeutungen aufladen, Nähe und/oder Distanz schaffen, Un/Sichtbarkeit und

Mobilität regulieren, als auch soziale und politische Aushandlungsprozesse prägen.

- (7) Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus bieten ein neues Vokabular für das rassifizierte Subjekt, um Gefühle zu artikulieren und sich selbst unter Metaphern und Begriffsinstrumenten zu befragen, sich selbst zu beobachten und in Folge zu transformieren.

Indem ich Interviewpartner:innen mit unterschiedlichen sozialen Herkunft und Bildungsabschlüssen, verschiedenen nationalen, geografischen, kulturellen und sprachlichen Bezugspunkten und Glaubensausrichtungen für die Studie gewann, war es mir möglich, trotz der kleinen Stichprobe eine Bandbreite an Subjektivierungen qualitativ zu rekonstruieren. Sowohl innerhalb der jeweiligen Einzelfälle sowie im Querschnitt konnte ich eine Vielzahl an Techniken identifizieren und detailliert diskutieren. Der Zweck der vorliegenden biografieanalytischen Forschung ist nicht, Aussagen danach zu messen, wie realitätskonform sie sind, d.h. ob sich die Ereignisse tatsächlich in dieser Art und in keiner anderen abspielten, sondern der erzählerischen Struktur aufmerksam zu folgen, um Subjektivierungsprozesse zu rekonstruieren. Der diesem zugrundeliegende Diskurs über Erfahrungswerte und biografische Rekonstruktionen erlaubt, Schlaglichter auf Bedeutungen und Transformationen zu werfen und nach den Bedingungen zu fragen, unter denen sich rassifizierte Menschen auf eine andere Weise gestalten (können).

Neben einer Selbstidentifikation als Muslim:in und einem gewissen Verständnis dafür, von antimuslimischem Rassismus betroffen zu sein, spielte die frühe Sozialisation in Deutschland eine zentrale Rolle bei der Auswahl der Interviewpartner:innen. Im Mittelpunkt stand für mich die Untersuchung biografischer Werdegänge und Bewusstseinsentwicklungen unter dem Zeichen einer Rassifizierung, die bereits in jungen Jahren und über verschiedene sozialen Etappen hinweg prägend auf Selbstbeziehungen einwirken. Mich interessierte, wie (als) Muslim:innen (Markierte) sich ihrer Rassifizierung bewusst werden, welche Ereignisse sie als einschneidend erinnern, wie weit jene Vorfälle zurückreichen und wie sie aktuelle Positionierungen und Umgangsweisen beeinflussen. Obgleich allen Interviewpartner:innen das Thema der Forschung (antimuslimischer Rassismus) grob bekannt war, konnte ich im Zuge der Interviewführung durch gezielte Fragestellungen gewährleisten, weitere biografische Aspekte in die Reflexion einzuweben, auch wenn diese auf den ersten Blick recht wenig mit Rassismuserfahrungen zu tun haben. Indem familiäre Beziehungen genauso wie Partner:innenschaften, Freund:innenschaften, berufliche Situationen und Alltagsgestaltung berücksichtigt wurden, konnte eine vorrangige Reduzierung auf religiöse Identitäten und/oder eine Rassifizierung als Muslim:in vermieden werden.

Für den offenen, empirischen-methodischen Zugang wählte ich narrativ-biografische Interviews. Neben gezielten Fragen nach den jüngsten bzw. ers-

ten Rassismuserfahrungen, die erinnert bzw. re-/konstruiert werden, und ihren Implikationen und Bedeutungen, erweiterten allen voran Impulse zu relevanten Stationen im Leben den biografischen Blick und erlaubten, immanente und exmanente Fragen, die die Biografieproduzent:innen zu einer Bandbreite an Erzählsträngen anregten, die mithilfe der Objektiven Hermeneutik (Oevermann 2002; Wernet 2009) einer empirischen-rekonstruktiven Untersuchung unterzogen wurden. Für die Auswertung biografisch-narrativer Interviews (Schütze 1984) wählte ich einen ergänzenden, theoretischen Zugang: Um die Frage nach Selbstverhältnissen und Subjektivierungsprozessen angesichts des antimuslimischen Rassismus zu beantworten, richtete ich die analytische Linse auf Praktiken einer »Sorge um sich«. Hier spielen gesellschaftspolitische, historische, religiöse, soziale und auch individuelle Strukturen zusammen, sodass die Konstitution des Subjekts auf seine Beziehung zu sich selbst befragt wird, ohne dabei die Machttechnologien auszublenden, die zugleich auf Subjektivierungsprozesse einwirken. Diese subjektorientierte Perspektive fußt zu großen Teilen auf der Foucaultschen Theorie und der erweiterten Sekundärliteratur zu Affekten und Subjektivierung sowie auf einer kritischen Reflexion des Antisemitismus und anti-Schwarzen Rassismus, an deren Schnittstellen ich den antimuslimischen Rassismus einordne und erforsche. Die Heterogenität der Interviewpartner:innen ermöglichte es zudem, weitere intersektionale Dimensionen in den Fokus rücken. Ein Beispiel hierfür ist die Biografiekonstruktion eines deutschen Sinto, der in jungen Jahren zum Islam konvertierte. In seiner Erzählung verknüpft er die Erinnerungen an den Genozid an Sinti:zze und Rom:nja sowie die Verfolgungsgeschichte seiner Familie mit islamischen Narrativen. Diese biografische Neuerfindung, die durch die Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus und der Herausbildung einer islamischen Identität geprägt ist, beeinflusst gleichzeitig seinen Umgang mit dem Rassismus gegenüber Sinti:zze und Rom:nja. Diese Verknüpfung unterschiedlicher Diskriminierungserfahrungen zeigt eindrucksvoll, wie breit Praktiken einer Sorge um sich angelegt sind, wie sich Selbsttechniken überschneiden und aufeinander einwirken, und dass die Komplexität rassifizierter Subjektivitäten unterschätzt wird, wenn diese Phänomene isoliert voneinander betrachtet werden. Ähnliche Erkenntnisse ergaben sich aus Fällen, in denen Schwarze bzw. Afrikanische und/oder kosovarische und bosniakische Positionierungen eine Rolle spielen, sowie in den erweiterten sozialen Biografiefeldern wie Familie, romantische Liebe und Partner:innenschaft, um Elternschaft und religiösen bzw. säkularen Lebensgeschichten.

Um meine Forschungsfragen zu beantworten, konzentriert sich mein Vorgehen auf:

- (1) Die Erarbeitung eines theoretisch-methodologischen Grundgerüsts, das auf biografie-analytischen, rassismuskritischen und subjektorientierten Ansätzen basiert.

- (2) Darauf aufbauend die detaillierte empirische Rekonstruktion und Reflexion einschlägiger Selbsttechnologien im Umgang mit dem antimuslimischen Rassismus.
- (3) Die kritische Analyse der oft widersprüchlichen und ambivalenten Spannungsverhältnisse sowohl zwischen einzelnen Selbsttechnologien als auch zwischen Selbst- und Machttechnologien.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: Kapitel 2 fasst den aktuellen Stand der Forschung zum antimuslimischen Rassismus zusammenfassen und diskutiert neben den theoretischen Grundlagen komparative Zugänge zum Antisemitismus und anti-Schwarzen Rassismus, um von diesen für subjektorientierte Studien zum antimuslimischen Rassismus zu profitieren. Denn Studien zum Antisemitismus und anti-Schwarzen Rassismus bieten nicht nur einen Vergleichspunkt, um den antimuslimischen Rassismus in seinen rhetorischen und strukturellen Mechanismen zu erläutern und nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den jeweiligen Phänomenen zu fragen, sondern auch, um subjektorientierte Analyseraster zu teilen (Essed 1991; Fanon 1985[1952]; Gilman 2005; Du Bois 2007; Rohde 2005). Dabei wird deutlich, wie zentral Affekte (Mühlhoff 2018; Zechner 2013) für die Frage nach den Selbstverhältnissen, Selbstverständnissen und Alltagshandlungen rassifizierter Subjekte sind (Ahmed 2004a; Mecheril 1994). Eine Untersuchung zur Sorge um sich unter Rassifizierten kommt nicht umhin, der Gefühlswelt des Subjekts und dessen Regulierung zur Selbststärkung angesichts äußerer Entfremdungsprozesse und affektiver Belastungen eine wichtige Bedeutung zukommen zu lassen (Ahmed 2004a; Gilman 2005; Goffman 2018; Fanon 1985). Anschließend werden Foucaults Begriffsinstrumente näher erläutert, um diese in den Zusammenhang mit soziologischen Affekt- und Stigma-Begriffen für eine »Sorge um sich« zu setzen. Kapitel 3 behandelt die methodologischen Überlegungen und methodischen Herangehensweisen. Nach der Skizzierung der grundlagentheoretischen und methodologischen Vorannahmen der Biografieforschung werden biografische Interventionen und (auto-)biografische Schreib- und Erzählstrategien vorgestellt. Im Anschluss werden die Erhebungs- und Auswertungsmethoden sowie der Feldzugang und die Methode der biografischen Fallrekonstruktion mit der Objektiven Hermeneutik unter Berücksichtigung des vorliegenden Forschungsinteresses erläutert. Außerdem werden die Phasen der Interviewvorbereitung, -durchführung und -nachbereitung in einer methodischen Reflexion kritisch beleuchtet. Kapitel 4 umfasst den Hauptteil der Arbeit und konzentriert sich auf die empirischen Analysen. Diese bestehen aus drei Teilbereichen, wobei in jedem empirischen Kapitel eine Zusammenfassung und Theoretisierung der zentralen Ergebnisse vorangestellt ist. In Kapitel 4.1 werden jeweils vier ausgewählte Biografiekonstruktionen unter einer spezifischen Fallstruktur reflektiert und diskutiert, wie Subjektivierungsprozesse innerhalb eines Interviews bzw. einer Lebensgeschichte dargestellt und (welche)

Selbsttechnologien (in welcher Form) in bestimmten Lebensbereichen einer Person in Anwendung kommen. Zu diesen Techniken gehören: Ent-/Affizierende Techniken, Familiarisierende und ritualisierende Techniken, Heterotope Techniken sowie Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken. In den übergreifenden Querschnittsanalysen in Kapitel 4.2 wird die empirische Diskussion durch weitere Biografiekonstruktionen vertieft, um bisherige Erkenntnisse zu kontrastieren und zusätzliche Selbsttechnologien zu reflektieren, die in den biografischen Positionen und Verläufen in Erscheinung treten und miteinander interagieren. Das Unterkapitel 4.2.1 »Die Sorge um sich und andere« untersucht wechselseitige (Sorge-)Verhältnisse, einschließlich Lehrer:innen/Schüler:innen-Verhältnisse; biografisches Mimikry und strategische (Nicht)-Imitationen, sowie die Sorge um »uns« in Freundschaft, Familie, Partnerschaft und Communitys. Das Unterkapitel 4.2.2 »(Selbst-)Anrufung, (Selbst-)Befragung und/oder (Ver-)Schweigen« befasst sich mit Mehrsprachigkeit, Lehrsätzen und diversen Anrede- und Sprechstrategien, darunter das Sichtbarmachen und Definieren von antimuslimischem Rassismus, Selbstbefragung und Selbstanrede sowie Schweigen und mehrsprachige Artikulationsstrategien. Das Unterkapitel 4.2.3 »Muslimischer Futurismus« behandelt Subjektivität und Zeit(erfahrung), zeitliche Verortungen und futuristische Selbsttechniken. Hier werden Erinnerungen an antimuslimischen Rassismus, sinnstiftende Erfahrungen und zeitliche Verortungen, Rituale, religiöse Routinen, Freizeitaktivitäten sowie alternative Zukünfte und futuristische Übungen diskutiert. Auf dieser Grundlage widmet sich Kapitel 4.3 den ambivalenten Spannungsverhältnissen zwischen Selbst- und Machttechnologien, um Handlungsspielräume und deren Grenzen zu überprüfen. Kapitel 5 greift zentrale Erkenntnisse der Arbeit auf und endet mit einem Fazit und einer abschließenden Bemerkung.

## 2 Theoretische Perspektiven und Forschungen zum antimuslimischen Rassismus

---

Auch ein subjektorientiertes Forschungsinteresse, das die Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus, seine Effekte auf Muslim:innen, ihre Selbstbilder und Erwartungen, den konkreten Umgang mit alltäglicher Diskriminierung und dem Gefühl der Entfremdung und Andersartigkeit — in familiären, beruflichen, schulischen, privaten wie in öffentlichen Situationen — zum Gegenstand der Analyse nimmt, setzt Klarheit und damit eine adäquate Definition voraus, um welches Phänomen es sich genau handelt. Die Frage nach der historischen Genese, den unterschiedlichen Erscheinungsformen und Funktionsweisen ist nicht unbedeutend für die Auseinandersetzung mit jenen Selbsttechnologien, mit denen Rassifizierte sich selbst bearbeiten und eine spezifische Selbstbeziehung eingehen; ausgehend von einem Problem, für das es in der wissenschaftlichen Debatten verschiedene Konzepte wie theoretische Perspektiven gibt. Weit über den schlichten Bezeichnungsakt hinaus, geben sie analytische Richtungen vor und prägen das konzeptionelle Verständnis und die Einbettung des gegebenen Falles. Je nachdem ob integrations- und migrationstheoretische, dezidiert postkolonial rassismuskritische oder Erkenntnisse aus der psychosozial inspirierten Vorurteilsforschung zur Grundlage der Kritik genommen werden, unterscheiden sich Herangehensweisen und Erklärungsansätze, aber auch Überlegungen zu Konsequenzen und Handlungsmöglichkeiten. Das Nachdenken über Strategien, mit denen Muslim:innen und als solche wahrgenommene Menschen Erfahrungen von Gewalt und Ausgrenzung, von Ausschluss und Stigmatisierung verarbeiten und überwinden, sich erholen und stärken, andere Selbstbilder entwerfen und sich selbstbestimmt durch den Alltag führen (können), die in dieser Arbeit in Anlehnung an die Foucaultsche Sorge um sich als »Muslimische Existenzkünste« gefasst werden, kommt nicht umhin, die kontroversen Diskussionen um den passenden Begriff für das Phänomen zu skizzieren und dadurch gezielt jene theoretischen Instrumentarien aufzubereiten, die für den Perspektivenwechsel von Täter:innen zu den zur Zielscheibe genommenen und hervorgebrachten Subjekten von Bedeutung ist.

Spätestens seit der Veröffentlichung von »Islamophobia. A Challenge for us all« im Jahr 1992, mit dem der britische Think Tank *Runnymede Trust* den gleichnamigen

Begriff in die wissenschaftliche Diskussion einführte und ein junges Forschungsfeld zu Diskriminierungsfragen von Muslim:innen seinen Anfang findet, konkurrieren verschiedene Begrifflichkeiten miteinander. In kontrovers geführten Begriffsdiskussionen werden semantische, etymologische und theoretische Prämissen zur Disposition gestellt, nach akkuraten Bezeichnungen gefragt und/oder alternative Wortschöpfungen eingebracht, von denen sich einige wie »Anti-Muslimismus« (Halliday 1996) oder »Antiislamischer Ethnizismus« (Çakır 2019) kaum durchsetzen, andere wiederum wie Islam- und Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus nicht mehr wegzudenken sind und weit über die Grenzen des akademischen Streits hinaus in die politische und zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit wirken. Diese im deutschsprachigen Raum vorwiegend gebrauchten Begriffe werden zwar in öffentlichen Diskursen oftmals synonym verwendet, sie unterscheiden sich jedoch in ihren Bedeutungen für das wissenschaftliche Feld, in ihren Entstehungsgeschichten und theoretischen Vorannahmen. Die Begriffsdiskussion wird im Folgenden nur soweit kontextualisiert, wie sie für den vorliegenden Forschungsgegenstand von Relevanz ist, ohne ein vollständiges Abbild über die Vielzahl der bereits veröffentlichten Studien und Beiträge zur Begriffsfrage, die in den letzten Jahren eingebracht wurden, zu beanspruchen. Stattdessen dient das Kapitel hauptsächlich einer Präzisierung des in dieser Arbeit bevorzugten und verwendeten Terminus antimuslimischer Rassismus, um ihn im nächsten Schritt mit weiteren postkolonial rassismuskritischen, soziologischen, psychosozialen und philosophischen Ansätze zusammen zu bringen und mit weiteren Phänomenen für die Frage der Selbsttechnologien in Zusammenhang zu setzen.

## 2.1 Von Islamophobia zu Islamophobie und Islamfeindlichkeit

1992 richtete der britische *Runnymede Trust*, eines der führenden britischen Think Tanks zu »race equality«, eine Kommission zur Untersuchung von Antisemitismus ein. Zwei Jahre später folgte die Veröffentlichung ihres Abschlussberichts unter dem Titel »A Very Light Sleeper«, in dem nicht nur gegenwärtige Erscheinungsformen über und Handlungsmaßnahmen gegen Antisemitismus besprochen werden, sondern zudem die Einrichtung einer ähnlichen Kommission zur Untersuchung von »Islamophobia« empfohlen wurde.

The commission's work has thrown up a separate and equally alarming new example of active prejudice against a religious minority. British Muslims too have found themselves in the firing line. The commission has recommended that the Runnymede Trust undertake further study into the phenomenon known as Islamophobia; the trustees will be considering this as a matter of urgency. (Runnymede Trust 1994, S. 9)

Daraufhin gründete sich bereits 1996 die *Commission on British Muslims and Islamophobia*, zu deren Mitgliedern Wissenschaftler:innen, Community-Vertreter:innen und Expert:innen aus renommierten Universitäten, öffentlichen Anlaufstellen, politischen Interessenvertretungen, muslimischen Selbstorganisationen und der breiten Zivilgesellschaft gehörten, darunter die *University of Sussex* und *Cambridge*, der *Jewish Council for Racial Equality*, über die *Calamus Foundation* bis hin zur *Bradford Health Authority*. Zwischen Mai und Dezember 1996 fanden regelmäßige Arbeitssitzungen statt, ein erstes Konsultationspapier erschien im Februar 1997 »Islamophobia, its features and dangers«; über 3500 Exemplare wurden an öffentliche Autoritäten, Polizei, Regierungsvertretungen, Universitäten und an die breite Zivilgesellschaft verteilt. Im November 1997 erschien der Abschlussbericht unter dem Titel »Islamophobia: A Challenge for Us All«. Erstmals wurde das Problem und damit die Diskriminierungserfahrung der muslimischen Bevölkerung in Großbritannien, die zu diesem Zeitpunkt schätzungsweise 1,2 bis 1,4 Millionen betrug, zum Gegenstand genommen. Sechzig Empfehlungen richteten sich an Ministerien, an lokale und regionale Behörden und private Einrichtungen. Der Bericht löste eine kontroverse Debatte aus, nicht nur in Großbritannien. Weit über Ländergrenzen hinweg stieß die Diskussion um »Islamophobia« auf ein breites Medienecho und beförderte seither eine lebhafte Auseinandersetzung über die Diskriminierungserfahrung von Muslim:innen in Europa und den USA.

In seinem Vorwort teilte Gordon Conway, Vorsitzender der Kommission und Vize-Präsident der *University of Sussex*, seine Freude und zugleich Überraschung über das mediale öffentliche Interesse und die ausführliche Berichterstattung in Fernsehen, Radio und Presse mit. »We did not coin the term Islamophobia« (Runnymede Trust 1997, S.iii), merkt Conway zu Beginn an. Der Begriff sei seit geraumer Zeit bereits innerhalb der muslimischen Community in Gebrauch, um Vorurteile und alltägliche Diskriminierungserfahrungen zu bezeichnen. »Islamophobia« sei, so Conway, »an ugly term for an ugly reality« (ebd., S.iii). Doch auch andere Bezeichnungen werden im besagten Bericht synonym genutzt. Darunter »anti-Muslim sentiment« und »anti-Muslim prejudice«, die auf negative Gefühle und Vorurteile gegenüber Muslim:innen Bezug nehmen. Nichtsdestotrotz setzt sich der Begriff »Islamophobia« im Dokument durch:

The term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs. (Runnymede Trust 1997, S. 4)

Ausgrenzung, Beleidigungen und Angriffe auf offener Straße zählten die Autor:innen genauso zum Problem wie die Diskriminierung in Beruf und Bildung oder Vorurteile in medialer Berichterstattung und politische Debatten. Eine Spezifizierung

von »Islamophobia« als eigenständiges Phänomen sei notwendig, um Muslim:innen effektiv zu schützen und Maßnahmen einzuleiten, die den unterschiedlichen Erscheinungsformen Rechnung tragen.

Während einige Wissenschaftler:innen dem Argument folgen (Vakil 2008, S. 44), bemängelten andere den Bericht auf eine unpräzise Definition und konzeptionelle Unklarheit und stellten zugrundeliegende ontologischen Vorannahmen in Frage: Indem die Kommission zwischen geschlossenen Sichtweisen (»closed views«) und offenen Sichtweisen (»open views«) über den Islam unterscheidet — z.B. »Islam seen as a single monolithic bloc, static and unresponsive to new realities« versus »Islam seen as diverse and progressive, with internal differences, debates and developments« oder »Islam seen as violent, aggressive, threatening, supportive of terrorism, engaged in a clash of civilizations« versus »Islam seen as an actual or potential partner in joint cooperative enterprises and in the solution of shared problems (siehe detailliert Runnymede Trust 1997, S. 5) — operiert der Bericht mit einer scheinbar homogenen, klar definierten Kategorie (»Islam«), der sich Öffentlichkeit und Politik entweder positiv oder negativ annähern könnten, sodass der Konstruktionsprozess des Gegenstandes selbst und das komplexe Beziehungsgeflecht beider Ausrichtungen zueinander unhinterfragt bleiben und stattdessen der Weg auf eine solche Handlungsperspektive geebnet wird, die auf positive Bildkorrektur setzt, um falsche Stereotypen zu ersetzen. So gesehen unterschlägt der Bericht, dass beide Sichtweisen essentialisierend wirken, wie Mohammad H. Tamdgidi (2002) kritisiert. Ihm zufolge hängt »Islamophilia« mit »Islamophobia« zusammen, beide betrachtet er als »forms of Western religious, cultural, orientalist, and epistemic racism that similarly other, oversimplify, essentialize, and distort our views of the ›really existing Islam‹ as a plural *weltanschauung* — one that, like any other, has historically produced contradictory interpretative, cultural, and socio-political trends involving liberators and imperial/oppressive aspirations« (ebd., S. 56). In diesem Zusammenhang verstehen Kritiker:innen auch die Unterscheidung zwischen »guten« und »bösen« Muslim:innen als wirkmächtiges Regierungstechnik, das die Anderen dualistisch aufspaltet, ihnen jeweils negative bzw. positive Merkmale zuschreibt, sie hierarchisch anordnet, um beide gegeneinander auszuspielen und für imperiale Projekte zu instrumentalisieren (Keskinçilic 2018a; Mamdani 2005; Shryock 2013).

Eine andere Kritik an »Islamophobia« bezieht sich auf semantische und etymologische Überlegungen. Der Begriff sei irreführend, indem er den Blick vorwiegend auf Religion bzw. Religionszugehörigkeit richte und pathologisierende Bilder von Angst und Vorurteil wecke. Dem Argument griff die Kommission teilweise vor und räumte ein, dass das Wort »not ideal« (Runnymede Trust 1997, S. 1) und insofern vergleichbar mit anderen Phobia-Begriffen wie »Xenophobia« sei, aber ein »useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam — and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims« darstellt (ebd., S. 1).

Mit den islamistischen Anschlägen auf das World Trade Center am 11. September 2001 und dem »War on Terror« erlebten Angst und Hass bezogene Paradigmen in internationalen Analysen eine Konjunktur. George Morgan und Scott Poynting (2012) untersuchen das Phänomen als »Moral Panic« (Goode/Nachmann 1994) und fragen nach der Rolle von Medien, außenpolitischen Rhetoriken und gesellschaftlich verankerten Stereotypen in der Entstehung eines »Folk Devil«. Damit rücken sie den Fokus auf die Inszenierung innerer Feinde, die je nach politischer Lage austauschbar seien und subtile Ressentiments innerhalb der Bevölkerung aufleben lassen. Sie finden ihren Ausdruck in Diskussionen um fehlgeschlagenen Multikulturalismus, im »War on Terror«, dem damit einhergehenden Ausbau staatlicher Sicherheitsapparate und der Ablehnung von Immigration, wodurch Muslim:innen als Außenseiter:innen erklärt und zur Projektionsfläche von Sorgen und Ängsten werden (Morgan/Poynting 2012, S. 3). Daran anschließend untersucht Scott A. Bonn (2012, S. 83), wie der Irak durch die G.W. Bush Administration zur generalisierten Repräsentation des Bösen (»Achse des Bösen«) konstruiert und dadurch militärische Invasionen moralisch legitimiert wurden. Mithilfe des Moral-Panic-Modells untersuchen Bruce M. Z. Cohen und Catharina Muhamad-Brandner (2012) die Berichterstattung über die Berliner Rütli Schule im Jahr 2006. Sie ordnen das Bild junger, gewalttätiger Männer mit arabischer und türkischer Migrationsgeschichte als muslimischen Folk Devil ein.

In mehreren deutschsprachigen Studien bilden Angst und Hass den Ausgangspunkt vorurteilsbezogener Einstellungsbefragungen, die ebenfalls 9/11 als Kristallisationspunkt formulieren und die Feindseligkeit gegen Islam und Muslim:innen als irrationale Stereotype verstehen. Analog zum englischen Begriffsvorbild sprechen eine Reihe von Wissenschaftler:innen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit (Benz 2012; Heitmeyer 2012). Sie werden in den Langzeitstudien des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung als Unterform der »Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit« behandelt. Islamophobie wurde zu Beginn der Reihe (Folge 2) als »generelle ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islam« definiert (Leibold/Kühnel 2003, S. 101). Später, in Folge 4 der »Deutschen Zustände« bezeichnen Leibold/Kühnel (2006, S. 137) Islamophobie als »generell ablehnende Einstellungen gegenüber Muslimen, pauschale Abwertungen der islamischen Kultur und distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslimen«. Um 2010 tauchen die Begriffe Islam- und Muslimfeindlichkeit vermehrt in der Diskussion auf. Sie beschreiben eine »generalisierte Zuschreibung von negativen Stereotypen, Emotionen, Gedanken und Überzeugungen auf ›den Islam‹ oder ›die Muslime‹« (Zick 2013, S. 36). Während Islamfeindlichkeit die dem Islam als Religion gegenüber feindselig artikulierte Haltung in den Blick rückt, soll der Terminus Muslimfeindlichkeit die Ablehnung gegenüber Muslim:innen beschreiben, sodass eine Abgrenzung feindlicher Einstellungen nach Adressat (Re-

ligion/Anhänger:innen) bemüht wird (Diekmann 2023). Differenzierungsversuche knüpfen an anderer Stelle an das Plädoyer um eine »legitime Islamkritik« (Pfahl-Traughbers 2012) an. Sie laufen jedoch insoweit ins Leere, dass sich dämonisierte Islambilder im konkreten Umgang mit den ihm zugeordneten Menschen entladen können, Religion also die Funktion einer »Umwegkommunikation« (Shooman 2011) erfüllen kann und »spezifische problematische Äußerungen und Handlungen unter ›Islamkritik‹ [subsumiert] und [...] grundsätzliche Religionskritik als ›Islamkritik‹ bei gleichzeitigem Fehlen einer analogen ›Christentumskritik‹ [spezifiziert]« wird (Attia 2014, S. 25). Ausgehend von einem engen Zusammenhang beider Fälle, bezeichnet Mathias Rohe (2017, S. 265) Muslimfeindlichkeit auch als »gravierendste Folge von Islamfeindlichkeit«, er setzt also letzteres für ersteres voraus. Eine bevorzugte oder ausschließliche Verwendung des Terminus Muslimfeindlichkeit lehnen Bülent Uçar und Vanessa Walker (2019, S. 10) auch deshalb ab, weil es mit ihm nicht möglich sei, »allein die derart ideologisch aufgeladene Essentialisierung des Islam sowie die tief geprägte Feindschaft eines beträchtlichen Teils europäischer Intellektueller und *opinion leaders* der Vergangenheit und Gegenwart dem Islam gegenüber, welcher als die hassenswerte Gegenthese zur eigenen Utopie entworfen wird, auch nur annähernd abbilden zu können«.

Kritiker:innen beanstanden vorurteilstheoretisch informierte Studien zu Islamophobie, Islam- und Muslimfeindlichkeit dahingehend, dass Diskriminierungen auf individuelle Einstellungsmuster zurückgeführt, Probleme terminologisch pathologisiert und/oder auf sozialpsychologische Erklärungsansätze reduziert werden, während institutionelle und strukturelle Gesichtspunkte sowie machtkritische und globalhistorische Zugänge ausgeklammert werden (Attia 2013, Attia/Keskinkılıç 2016).

Zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung von »Islamophobia. A Challenge for Us All« legte die *Commission on British Muslim* mit »Islamophobia. Still a Challenge for us all« (2017) einen neuen Bericht vor, in dem sie sich, anders als zuvor, an der UN-Rassismusdefinition (»racial discrimination«, ICERD)<sup>1</sup> orientierten. Die Autor:innen definieren das Phänomen wie folgt:

Islamophobia is any distinction, exclusion or restriction towards, or preference against, Muslims (or those perceived to be Muslims) that has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal

1 Am 4. Januar 1969 trat die *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (ICERD) in Kraft. »Racial discrimination« wird in Artikel 1 definiert als »any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent, or national or ethnic origin which has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life« (ICERD 1969).

footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life. (Runnymede Trust 2017, S. 7)

Bemerkenswert ist, dass »Islamophobia« hier, anders als Islamophobie in den erwähnten Studien, ausdrücklich als eine Form von Rassismus verstanden wird. Kurz, »Islamophobia is anti-Muslim racism« (ebd., S. 7). Wie andere Rassismen wird »Islamophobia« als strukturelles Problem fokussiert, das Menschen ihrer Rechte und Freiheiten beraubt und auf kein Vorurteil reduziert werden kann, sich im Gegenteil in institutioneller, in politischer, ökonomischer, kultureller und sozialer Dimension manifestiert. Mit ihrem aktuellen Bericht knüpft die Kommission erfolgreich an Étienne Balibars (1990, S. 29) Verständnis von einem »kulturellem Rassismus« bzw. einem »Rassismus ohne Rassen« an, »dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz ist«. Balibar zufolge ersetze Kultur zwar auf den ersten Blick Biologie, reproduziere aber dessen essentialistische Paradigmen. Dagegen wendet Tariq Modood (2005, S. 29) ein, dass Kultur historisch betrachtet bereits im Hautfarben-Rassismus einen wichtigen Referenzpunkt einnimmt, der Rückgriff also kein neuer ist, da kulturspezifische Aussagen auch auf Biologie zurückgeführt wurden, zudem »Rasse« heute in kulturalistischen Argumentationen nicht ersetzt werde, sondern sich »Rasse« und Kultur miteinander verknüpfen. Auch Stuart Hall (2004, S. 205) verweist auf das enge Verhältnis zwischen biologistischem und kulturalistischem Rassismus, indem er von »zwei Logiken« des Rassismus« spricht. Hall bemüht einen erweiterten Rassismusbegriff, »der die Art und Weise begreift, in der biologischer Rassismus und kultureller Differentialismus sich in ihrer diskursiven Struktur artikulieren und verbinden« (ebd., S. 206). In beiden Fällen ist der Prozess der Rassifizierung Dreh- und Angelpunkt eines Konstruktionsprozesses, der entlang bestimmter phänotypischer und/oder kultur-, religions- und herkunftsspezifischer Merkmale und Zuschreibungen die Anderen als Antithese zur hegemonialen Norm produziert. Sie werden homogenisiert, alle wären gleich, sie werden von der Eigengruppe getrennt, sie wären anders als »wir«, und ihnen werde quasi natürliche Merkmale und Eigenheiten zugeschrieben, also essentialisiert, sie wären einfach so. Folgerichtig lässt auch die besagte »Islamophobia«-Definition des Runnymede Trust (2017, S. 7) den Prozess der Rassifizierung nicht unerwähnt. Ein Jahr später bleibt zwar auch die *All Party Parliamentary Group on British Muslims* dem »Islamophobia«-Begriff treu, folgt wie andere aber auch einem rassismuskritischen Ansatz: »Islamophobia is rooted in racism and is a type of racism that targets expressions of Muslimness or perceived Muslimness.« (APPG 2018, S. 11) Zwei Dekaden später bleibt »Islamophobia« im englischsprachigen Raum also weiterhin eine bevorzugte Bezeichnung für die Diskriminierungserfahrung von Muslim:innen, die an der Schnittstelle zu anderen Rassismen analysiert wird. Auch Salman Sayyid (2014, S. 14) spricht weiterhin von »Islamophobia«, versteht das Phänomen aber keinesfalls als Ausdruck von Hass oder

Angst. Mehr als das untergrabe Islamophobia »the ability of Muslims as Muslims, to project themselves into the future« — eine innovative Definition, die nach Handlungsmöglichkeiten und Selbstbestimmung fragt.

## 2.2 Antimuslimischer Rassismus im Kontext

Der Begriff des antimuslimischen Rassismus (Attia 2009; Attia 2013; Attia 2014; Çetin 2012; Keskinçilic 2017a, Shooman 2014) hat sich hierzulande weitgehend durchgesetzt und findet über den akademischen Betrieb auch in der breiten Zivilgesellschaft, innerhalb aktivistischer Gruppen und in der öffentlichen Debatte vermehrt Gebrauch. Kulturalisierende Rhetoriken, die Islam und Muslim:innen zur Zielscheibe dämonisierter Bilder nehmen, führen Fremdheit, Gefahr und Bedrohung auf religiöse Differenz und Herkunft zurück. Sie stehen insoweit unter dem Zeichen einer »Islamisierung des Islams« (Al-Azmeh 1996), sodass die Religion der Anderen, analog zu islamisch fundamentalistischen Deutungsmustern, als klar umrissene und eindeutige Kategorie verdinglicht und entlang quasi typisch islamischer Eigenschaften essentialisiert wird, wobei in diesen Fällen die (vermeintlich) muslimische Herkunft zu einer *master category* für die Erklärung von deviantem Verhalten, Denken und Sein herangezogen wird. Indem sozial unerwünschte Verhaltensweisen ihren Ursprung in »dem Islam« finden, werden jene Probleme zugleich depolitisiert, sie werden kulturalisiert und als »muslimische« spezifiziert, sodass eine eigene (deutsche/europäische) Überlegenheit bestätigt, die Anderen zurückgewiesen und herrschaftliche Projekte durchgesetzt werden können.

Studien zum antimuslimischen Rassismus knüpfen produktiv an Edward W. Saids (1978) Kritik des europäischen Orientalismus an. In seinem gleichnamigen Werk legte Said das Fundament für eine postkoloniale Kritik an Diskursen und Praktiken, die »den Orient« zur Projektionsfläche westlicher Fantasien, Ängste und Sehnsüchte nehmen, in Abgrenzung zu »Europa« inferiorisieren und koloniale Herrschaft legitimieren. Said versteht den Orientalismus ausdrücklich als Machtverhältnis, »a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient« (ebd., S. 3), der Prozess hänge wesentlich mit der Wissensproduktion über »den Orient« zusammen:

To have such knowledge of such a thing is to dominate it, to have authority over it. And authority here means for »us« to deny autonomy to »it« – the Oriental country – since we know it and it exists, in a sense, as we know it. (Ebd., S. 32)

Der Orient werde orientalisiert, das heißt erfunden, und dadurch zur Zielscheibe imperialer Kontrolle. Said untersuchte Narrative und Bilder, Reden und Diskursfiguren und rekonstruierte so das »Textuniversum« (»textual universe«) (ebd., S. 52)

des Orientalismus. Die Schrifttradition unter Orientalist:innen fungiere als wirkmächtiges Instrument, insofern »such texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe« (ebd., S. 94). In anderen Worten stellen orientalistische Texte überindividuelle Wissensarchive dar, die in engem Verhältnis zueinander stehen und einen roten Faden zwischen Zeiten, Orten und Personen bilden, sodass sich das Bild des Orients verbreitet und sozial tradiert wird. In Saids methodischem Vorgang ist der Grundsatz zentral, dass die Kritik am europäischen Orientalismus, »*not* the correctness of the representation nor its fidelity to some great original« (ebd., S. 21) zur Grundlage der Analyse nehme, auch wenn sich bis heute hartnäckig irrtümliche Einschätzungen halten, der Autor pflege einen Opfermythos, er wolle den Orient vor legitimer Kritik immunisieren und das negative Stereotyp durch ein positives Selbstbild ersetzen. Dabei ging es Said keinesfalls um die Frage der Wahrheit als objektives Faktum, im Gegenteil interessierte er sich in Anlehnung an Michel Foucault für Repräsentationen und kulturelle Diskurse, die die Vorstellung von Wahrheit etablieren und dadurch Macht ermöglichen.

But the phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally, not with a correspondence between Orientalism and Orient, but with the internal consistency of Orientalism and its ideas about the Orient (the East as career) despite or beyond any correspondence, or lack thereof, with a ›real‹ Orient (Said 1995, S. 5)

In anderen Worten sei der Orientalismus lediglich das Spiegelbild eines okzidentalen Begehrens, er sagt mehr über die Produzent:innen des Diskurses aus als über den Gegenstand als solchen. Said erklärt unmissverständlich, »that Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient« (ebd., S. 22).

Eine solche Linse, die den Blick auf die Diskursproduktion lenkt und nach den Mechanismen und Rhetoriken fragt, die Andere erfinden, um Kontrolle zu sichern, steht genauso am Anfang einer Kritik am antimuslimischen Rassismus. Wissenschaftler:innen analysieren jene inneren Logiken deutscher und europäischer Islamdebatten, die eine spezifische Wahrheit über Islam und Muslim:innen produzieren und Diskriminierung legitimieren. Studien fokussieren etwa die Rolle von Gender und Sexualität in Bildern über »die muslimische Frau« (passiv, unterdrückt, verschleiert) versus »dem muslimischen Mann« (gewalttätig, hypersexuell, traditionell), die insbesondere in instrumentellen Debatten um Migration, Integration und Asyl zum Tragen kommen, die Anderen unter vorgehaltener Sexismusbekämpfung kollektiv stigmatisieren und diskriminieren, während »wir« entlastet und aus der Verantwortung gezogen werden (Attia 2009; Attia 2013; Dietze 2019; Keskinkılıç 2017a; Keskinkılıç 2015; Shooman 2014). Zum generalisierten Sexismusvorwurf, der darauf abzielt, restriktive Migrationspolitik, konsequente Abschiebungen, die Einschränkung der Religionsausübung und alltägliche Diskriminierung zu begründen, kommen gegenwärtig (im Unterschied zum klassischen

Orientalismus) vermehrt Diskurse um importierte Homophobie und Queerfeindlichkeit (Çetin 2012; Yılmaz-Günay 2014; Puar 2007) sowie »importierten« oder »muslimischen« Antisemitismus hinzu (Attia 2009; Keskinkılıç 2018b; Shooman 2014). Indem Muslim:innen für soziale Misslagen verantwortlich gemacht werden, wird die Mehrheitsgesellschaft entlastet und ihre Privilegien strukturell geschützt. Die Anderen stehen unter Verdacht; Gewalt und Kriminalität werden kulturalisiert, d.h. monokausal auf den Islam zurückgeführt und entpolitisiert. Unter vorgehaltener Sorge für die Sicherheit von queeren Menschen, Frauen, Jüdinnen und Juden und anderen Minderheiten, werden (als) Muslim:innen (Markierte) ihrer Zugehörigkeit nach mit Misstrauen beäugt und stigmatisiert, während Sexismus, Queerfeindlichkeit und Antisemitismus in den eigenen Reihen geleugnet, unsichtbar gemacht oder als Ausnahme behandelt werden. Einen rhetorischen Höhepunkt findet der antimuslimische Rassismus in Verschwörungserzählungen einer »Islamisierung« Europas, die eine demographische Bedrohungslage heraufbeschwört und die unzweifelhafte Rassifizierung von Muslim:innen und als solche wahrgenommenen Menschen offen legt (Keskinkılıç 2019; Shooman 2014). Sie werden ihrer vermeintlichen Abstammung nach als Muslim:innen (gleich »Eindringlinge«) markiert, von der Mehrheitsgesellschaft (gleich »deutsch«) abgegrenzt, mit negativen Eigenschaften belegt (undemokratisch, feindlich, rückständig), die wiederum, so die Logik, von Generation zu Generation weitergetragen werden und dadurch die »Natur« der Anderen abbilden. Im demographischen Bedrohungsszenario wird das Gegensatzpaar »Deutsch/Muslim« unabhängig von Selbstdefinition und Staatsbürgerschaft propagiert, sodass (als) Muslim:innen (Markierte) der Fremdzuschreibung nicht enttrinnen können. Die Figur des Muslims symbolisiert eine unüberwindbare Grenze, einen Mangel, der in letzter Instanz nicht zu beheben ist, sie repräsentiert den ewigen Fremden, dem mit einem grundsätzlichen Misstrauen zu begegnen ist. Wie David Goldberg (2006, S. 345) schreibt: »The Muslim in Europe – not individual Muslims, not even Muslim communities, but *the idea* of the Muslim himself – has come to represent the threat of death.«

Tropen der Unterwanderung und Überfremdung und der für den antimuslimischen Rassismus wesentliche Dualismus »deutsch/muslimisch«, die den Differenzmarkierungen inhärenten Wissensordnungen und historisch tradierten Fremdbilder finden einen breiten Resonanzboden in der Mitte der Gesellschaft. Das Phänomen stellt kein Problem des rechten Randes dar, sondern ist verankert in gesellschaftlichen Selbstverständnissen, medialer Berichterstattung und kulturellen Darstellungen (Attia 2007; Foroutan et al. 2014, Foroutan 2012; Hafez/Schmidt 2014), in institutionellen Ordnungen und Abläufen, wie sog. Neutralitätsgesetzen und Kopftuchdebatten (Attia 2018a; Korteweg/Yurdakul 2014), in Bildungseinrichtungen mit Blick auf den Erfahrungen von Schüler:innen, Lehrenden und Pädagog:innen (Fereidooni 2016; Karabulut 2020; Karakaşoğlu/Wojciechowicz 2017; Mai 2020), in staatlichen Islampolitiken (Hernández Aguilar 2018; Tezcan

2007), der Erinnerungskultur (Keskinilic 2023b; Özyürek 2022) und in der wissenschaftlichen Forschungspraxis (Amir-Moazami 2018; Johansen/Spielhaus 2012), in Sicherheitsdiskursen und der öffentlichen Förder- und Projektlandschaften zu Prävention und Deradikalisierung (Attia/Keskinilic/Okcu 2019; Bock 2017; Brunner 2011; Bossong et al. 2022; Mustafa 2016) und in Form von Racial Profiling durch Polizeikräfte und Sicherheitsbehörden (Schiffauer 2020). Der antimuslimische Rassismus ist damit kein Phänomen des rechten Randes, sondern in der Mitte der Gesellschaft verankert. Die Besonderheit anti-muslimisch-rechter Argumentationen ist demnach in Frage zu stellen, da die Grenzen zwischen rechtspopulistischen, rechtsextremen und alltagsrassistischen Diskursen verwischen, wie etwa Debatten um eine deutsche »Leitkultur« zeigen (Attia 2017, S. 13f). Statt vom äußerem Rand nach innen zu strahlen, schließt der antimuslimische Rassismus extrem rechter Akteure an den politischen Mainstream an und erhält eine Schlüsselfunktion, um Stimmen gegen Islam, Migration und Asyl zu mobilisieren, Identität durch Abgrenzung zu stiften und die Unvereinbarkeit der Kulturen zu propagieren (Häusler 2014, Keskinilic 2019a). In anderen Worten zeigt das Islambild rechtspopulistischer und rechtsextremer Akteure wie der AfD und der Identitären Bewegung Verwobenheiten mit gesellschaftlich verbreitetem Wissen über Islam und Muslim:innen, der antimuslimische Rassismus ist deshalb kein rechtes Alleinstellungsmerkmal, »sondern befindet sich in ›besten Gesellschaft‹« (Attia/Shooman/Häusler 2014, S. 8). Wie bei anderen Rassismen handelt es sich auch im vorliegenden Fall um ein »gesellschaftliches Verhältnis«, also um »ein System von Diskursen und Praxen, die historisch entwickelte und aktuelle Machtverhältnisse legitimieren und reproduzieren« (Rommelspacher 2009, S. 29 H.i.O.). Anders als in bereits erwähnten Studien zur Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, die Islamophobie konzeptionell von (biologistischem Hautfarben-)Rassismus trennen und isoliert betrachten, hob bereits Birgit Rommelspacher neben Hautfarbe, auch Kultur und Religion als entscheidende Differenzmarker im Rassismus hervor, entlang derer Menschen homogenisiert und hierarchisiert, zudem tatsächliche oder angenommene Unterschiede naturalisiert werden. In ihrem Aufsatz »Was ist eigentlich Rassismus?« spricht Rommelspacher noch von einem »antiislamischen Rassismus«, an dessen gegenwärtigem Beispiel »die Entstehung von Rassismus gewissermaßen im status nascendi« (ebd., S. 28) beobachtet werden könne.

Dieser Rassifizierungsprozess ist keineswegs abgeschlossen und vielfach uneinheitlich und inkonsistent. So lässt sich derzeit lediglich sagen, dass je mehr »der« Islam zu einem Differenzierungsmerkmal gemacht wird, das das »Wesen« aller Muslime zu durchdringen scheint und sich wie eine biologische Eigenschaft von einer Generation auf die andere weitervererbt, desto eher kann man auch den antiislamischen Rassismus als einen Rassismus bezeichnen; je mehr also die »Andersheit« der Muslime in ihre »Natur« eingeschrieben wird und je mehr

dies der Legitimation gesellschaftlicher Hierarchien und Herrschaftsverhältnisse dient. (Ebd., S. 28)

## 2.2.1 »Rasse«, Religion und Kultur: Auf den Spuren historischer Vorläufer und Europas »muslimische Frage«

Dass es sich beim antimuslimischen Rassismus, anders als Rommelspacher suggeriert, um kein neues Phänomen handelt, sondern um eine moderne Spielart mit bedeutsamen Vorläufern, führt eine Reihe von Wissenschaftler:innen in globalhistorischen Studien vor. Soyer (2018) und Attia (2019a) rekonstruieren die Rassifizierung von (als) Muslim:innen (Markierten) im Zuge der sogenannten Reconquista ab 1492 auf der Iberischen Halbinsel. Wie Jüdinnen und Juden wurden Muslim:innen zwangskonvertiert, worauf Kontrollmaßnahmen folgten, die zwangskonvertierte Jüdinnen und Juden und ihre Nachfahren (sog. conversos) und zwangskonvertierte Muslim:innen und ihre Nachfahren (sog. moriscos) ihrer Abstammung nach unter Generalverdacht stellten, sie der Illoyalität, der Lüge und Unterwanderung bezichtigten und diskriminierten. In Granada wurde 1526 ein Assimilationsprogramm erlassen, das muslimische Kleidung und die arabische Sprache kriminalisierte und »Moriscos« verpflichtete ihre Haustüren an Freitagen und Sonntagen geöffnet zu lassen, um zu überprüfen, ob sie das rituelle muslimische Freitagsgebet verrichteten bzw. am christlichen Sonntag arbeiten. (Soyer 2018, S. 131) Wie »Conversos« waren auch »Moriscos« von den sog. Statuten der Blutreinheit, der »limpieza de sangre« betroffen, das Menschen nach »reiner« und »unreiner« Blutsabstammung unterschied und dadurch den Zugang zu Universitäten, Stadträten und anderen öffentlichen Institutionen regulierte (Hering Torres 2006, S. 15). Weitere Maßnahmen zum Umgang mit dem »Morisco-Problem« wurden ab 1571 diskutiert, etwa Deportation, Versklavung, Arbeitszwang, Mord, Kastration oder Ertränkung. (Soyer 2018, S. 138) 1609 beschloss König Philipp II die Massenvertreibung von 300.000 »Moriscos« an die nordafrikanische Küste. Der historische Fall zeigt, wie sich bereits zu jener Zeit Vorstellungen von Religion, Kultur und Blutsabstammung vermengen, sodass Menschen ihrer quasi natürlichen Abstammung nach stigmatisiert und diskriminiert wurden, unabhängig davon, wie sie sich selbst definierten. Das bedeutet, dass die in gegenwärtigen Formen des antimuslimischen Rassismus zu Tage tretende Rassifizierung von Muslim:innen und als solche Markierten Menschen entlang phänotypischer und/oder religiöser, kultureller oder herkunftsbezogener Zuschreibung bereits seit Jahrhunderten Kontinuität hat. Entsprechend stellt die sogenannte Reconquista keinen Fall ausschließlich religiöser Diskriminierung dar, weshalb Grosfoguel und Mielants (2006, S. 3) von einem mit dem modernen Rassismus vergleichbaren »protoracist process« sprechen. Dem Urteil schließt sich auch Maurits S. Berger (2014, S. 124) an: »Moriscos [were] perceived as racially different

from the ›old‹ Christians, who claimed descent from the Germanic (Visi)Goths as opposed to the allegedly semitic Arab descent of the Moriscos.« Auch Attia (2019a, S. 128) kommt zu dem Schluss, dass »Moriscos« unter Rückgriff religiöser und kultureller Etikettierungen als fremde »Rasse«<sup>2</sup> konstruiert wurden.

Andere Fälle, bei denen sich »Rasse« und Religion miteinander verwoben, diskutieren Junaid Rana (2018) und Moustafa Bayoumi (2018) am Beispiel der Amerikas. Rana (2018, S. 157) zeigt, wie sich rassifizierende Islambilder im Umgang mit indigenen Bevölkerungen entluden, wie also »die Indigenen Amerikaner\*innen durch muslimische Stereotype fassbar gemacht« und somit »als Muslim\*innen konfiguriert« wurden. Bayoumi (2018) weist anhand ausgewählter Einbürgerungsverfahren in den USA nach, wie Muslim:innen in der Bestimmung von Weißsein als juristische Voraussetzung für die Einbürgerung rassifiziert wurden. Der Fall Ahmed Hassans, einem muslimischen Immigranten aus dem Jemen, der 1942 vor das US-amerikanische Amtsgericht kam, dient als eindruckliches Beispiel: Der Richter lehnte den Antrag auf Staatsbürgerschaft ab, mit der Begründung dass abgesehen von der Frage der Hautfarbe, »es eine allseits bekannte Tatsache [ist], dass sie der mohammedanischen Welt angehören und dass eine tiefe Kluft [wide gulf] ihre Kultur von den mehrheitlich christlichen Völkern Europas trennt. Es ist daher nicht zu erwarten, dass sie als Gruppe bereit sind, in unsere Bevölkerung einzuheiraten und sich in unsere Zivilisation zu assimilieren« (zit.n. Bayoumi 2018, S. 173). Daraus schließt Bayoumi (2018, S. 173): »Religion determiniert ›Rasse‹.«

Ein deutscher Vorläufer antimuslimischer Rassifizierungsprozesse lässt sich bereits im ausgehenden 19., Anfang des 20. Jahrhunderts in den Verhandlungen der deutschen Kolonialkongresse nachweisen (Keskinkılıç 2019a): In den Zweiten und Dritten Kongressen im Berliner Reichstag 1905 und 1910 beschworen Missionare, Kolonialbeamte und Wissenschaftler die »Islamisierung« deutscher Kolonien in Afrika hervor, sie warnten vor dem »wildem Instinkt der niedergehaltenen Mohammedaner«, diskutierten den Islam als »Prinzip sittlicher Fäulnis« und forderten konsequente Maßnahmen zur Zivilisierung, Überwachung und Verdrängung von Araber:innen und Muslim:innen. Die Andersartigkeit des Islams wurde als »Ausdruck der natürlichen Verschiedenheit der Rassen«, damit das Problem mit dem Islam wortwörtlich als »Rassenproblem« bezeichnet (siehe ausführlich Keskinkılıç 2019a).

Dass der »Rasse«begriff heute verpönt, kaum konsensfähig und historisch in die Zeit des Nationalsozialismus externalisiert wird (Rommelspacher 1998, S. 49), ändert wenig an seiner bestehenden Wirkmächtigkeit; seine Kontinuität wird in alternativen Signifikanten »Kultur« und »Religion« artikuliert. Um auf Balibars (1990, S. 30) Worte zurückzugreifen, qualifiziert sich der gegenwärtige antimuslimische

2 Zur Geschichte, Bedeutung und Transformationen von »Rasse«konzepten siehe Banton (1998); Foroutan/Geulen/Illmer/Vogel/Wernsing (2018); Mosse (2006); Montagu (1972).

Rassismus in besonderer Weise als ein »Rassismus zweiter Linie«, »d.h. ein Rassismus der vorgibt, aus dem Konflikt zwischen Rassismus und Antirassismus seine Lehren gezogen zu haben, und sich selbst als eine politisch eingriffsfähige Theorie der Ursachen von gesellschaftlicher Aggressivität darstellt«. Gerade indem »Rasse« verpönt und der Vorwurf einer Ideologie des Rassismus, die die Ungleichwertigkeit verschiedener Menschen »rassen« vertritt, abgewiesen wird, ist es ein leichtes, rassistische Denkfiguren unter dem Deckmantel freier, demokratischer Meinungsäußerung zu pflegen. Bei dem antimuslimischen Rassismus handelt es sich um eine gesellschaftsfähige und politisch anschlussfähige Rassismusform unter dem Vorzeichen einer idealisierten Selbstvergewisserung, nicht rassistisch zu sein, weil auf kultur- und religionsspezifische Kategorien gesetzt wird, nicht »Rasse« oder Biologie (Keskinçilic 2019a). Die von Balibar (1990, S. 28) bereits in den 1990ern identifizierte »neue Sprache als Ausdruck einer neuen Artikulation« und die damit zusammenhängende »Umstülpung« antirassistischer Argumentationen, »sie wird gegen ihn selbst gewendet« (Balibar 1990, S. 29), bilden sich unverkennbar in gegenwärtigen Abwehrstrategien ab, die den antimuslimischen Rassismus leugnen und indes Kritiker:innen selbst des Rassismus bezichtigen, da sie den Islam (Religion) und Muslim:innen (Anhänger:innen einer Religion) als »Rasse« einordnen würden (Keskinçilic 2019b). Doch bereits Frantz Fanon (1972, S. 40) erklärte:

Der Rassismus, der sich rational, individuell, genotypisch und phänotypisch determiniert gibt, verwandelt sich in einen kulturellen Rassismus. Das Objekt des Rassismus ist nicht länger der einzelne Mensch, sondern eine bestimmte Existenzform. Äußerstenfalls spricht man von Sendung, von kulturellem Stil. Die »westlichen Werte« treffen sich seltsamerweise wieder mit dem so berühmten Aufruf zum Kampf des »Kreuzes gegen den Halbmond«.

Ähnlich rückte auch Albert Memmi (1999, S. 50) den Diskurswandel der Gegenwart ins Blickfeld, sodass sich Rassismus »nicht mehr auf biologische und soziobiologische, sondern auf ethnische, kulturelle und religiöse Unterschiede« beziehe.

Der antimuslimische Rassismus knüpft an das »Rassen«denken der letzten Jahrhunderte an. Er lässt sich im Zusammenhang mit der Entstehung Europas und der Herausbildung westlicher Moderne verorten und wiederholt Altes in neuem Gewand. Die Diskriminierungserfahrung von Muslim:innen als antimuslimischen Rassismus zu spezifizieren bedeutet, ihn in der Entstehungsgeschichte anderer Rassismen zu analysieren und »Rasse« als analytische Linse zu verstehen, eine historisch gewachsene und soziale Konstruktion, die, wie David Goldberg (2006, S. 337) es formuliert, selbst unausgesprochen der Welt Bedeutung erteilt: »Race refuses to remain silent because it isn't just a word. It is a set of conditions, shifting over time. Never just one thing, it is a way (or really ways) of thinking, a way(s) of living, a disposition.«

Eine Reihe von Wissenschaftler:innen macht auf diese Verbindung von »Rasse« und Religion aufmerksam, sie sprechen von einer »Rassifizierung« oder auch »Rassisierung« von Religion (Attia 2009; Bayoumi 2018; Meer/Modood 2010; Shooman 2014) und entlarven die projektive Figur des Muslims als »RassenMetapher« (Keskinkılıç 2017b), sodass Muslim:innen und als solche Markierte als (globales) Kollektiv imaginiert und einer »Rasse« gleich, mit scheinbar klar identifizierbaren Merkmalen und quasi natürlichen und unüberbrückbaren Differenzen gedacht werden. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind auch die Arbeiten von Schirin Amir-Moazami (2018) zur muslimischen Frage in Europa. Sie kritisiert, dass in gegenwärtigen Studien zum antimuslimischen Rassismus die Frage, »inwieweit moderne kulturelle, nationale und rassistische Differenzmarkierungen an christlich formierte Kategorisierungen über das Andere (den ›Juden‹, den ›Araber‹, den ›Semiten‹ etc.) anknüpfen, unbeachtet blieben (ebd., S. 116). Mehr noch werde Religion in der Analyse lediglich unter Kultur subsumiert, wodurch die Verbindungslinien von »Rasse«- und Religionskonstruktionen und ihre säkulare Übersetzung verloren gingen. Mit Talal Asad (2003), Saba Mahmood (2015) und Gil Anidjar (2008) regt sie dazu an, die Religionsfrage stärker in den Blick zu rücken, um herausarbeiten zu können, wie auch Säkularismus Religion strukturiert und reguliert (Amir-Moazami 2018, S. 116). Unter anderem verweist Amir-Moazami auf Tomoko Masuzawas Analysen (2005) über die Entstehung eines säkularisierten Religionsparadigmas im 19. Jahrhundert, das sich an »Rassen«- und Sprachtheorien anlehnt und unter dem Einfluss kolonialer Diskurse Islam und Judentum »zu ›semitischen‹ und daher ethnischen Logiken unterworfenen ›Weltreligionen‹« (Amir-Moazami 2018, S. 109) konstruiert.

## 2.2.2 Leben mit antimuslimischem Rassismus? Erste Perspektivenwechsel

Im Oktober 2018 lud das Jüdische Museum Berlin zur internationalen »Living with Islamophobia« Konferenz ein, eine Kooperation mit der Humboldt-Universität zu Berlin und der Alice Salomon Hochschule. Die zweitägige Veranstaltung nahm die Erfahrungen von (als) Muslim:innen (Markierten) mit dem antimuslimischen Rassismus zum Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion. Bisher fokussierten deutschsprachige Studien auf Täter:innen, sie widmeten sich, wie bereits ausgeführt, den Funktionsweisen und Mechanismen, den historischen Ursprüngen und Entwicklungen. Im Unterschied sollte die Konferenz einen Perspektivenwechsel anregen und den interdisziplinären und transnationalen Austausch fördern. Auf verschiedenen Panels richteten Referent:innen die Aufmerksamkeit auf die Auswirkungen und Konsequenzen von Rassifizierungsprozessen und Versicherheitlichung, der Rolle von Gender und Sexualität, und sie befragten Gegen-Narrative und Empowerment-Strategien. Unter den geladenen Gäst:innen befanden sich prominente Wissenschaftler:innen aus dem Ausland, die in Keynotes und Panels Forschungsergebnisse und Kritiken zu Islamophobia teilten und zur Diskussion

stellten. Darunter Moustafa Bayoumi, Prof. am *City University of New York*, USA. Sein Statement zum Thema »Securitization and Sexualisation« über den versicherheitslichten Blick auf muslimische Studierende an US-amerikanischen Hochschulen, ihrer Verdächtigung und Inspizierung durch Öffentlichkeit und Behörden, endet Bayoumi folgendermaßen:

In 1951, Theodor Adorno defined Antisemitism as ›the rumor about the Jews‹. It doesn't matter what Jewish people believe, how they act, who they are. In other words, all that really matters, all that is of consequence is what other people say and do about them. Islamophobia is the rumor about the Muslims.<sup>3</sup>

Bayoumi versäumt es nicht, einer komparativen Perspektive zu anderen Phänomenen Raum zu geben, um den antimuslimischen Rassismus einzuordnen und zu erklären. Nicht zufällig eröffnet Bayoumi bereits seinen bemerkenswerten Aufsatz »Die Rassisierung der Religion« bzw. »Racing Religion« mit direkten Zitaten aus Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage« und Jean Genets »Die N«. Gerade jener Referenzpunkt zum anti-Schwarzen Rassismus taucht auch in seinem Buch »How does it feel to be a problem. Being Young and Arab in America« auf. Wie der Titel bereits zeigt, greift Bayoumi auf W.E.B. Du Bois Frage zurück, die der afroamerikanische Philosoph und Soziologie 1903 in »The Souls of Black Folk« stellte. Daran anknüpfend bemerkt Bayoumi: »Being a problem is a strange experience – frustrating, even.« (Bayoumi 2018, S. 6) Er greift auf die Erfahrung des »doppelten Bewusstseins« zurück, wie sie Du Bois formulierte, um sie auf den antimuslimischen Rassismus anzuwenden. In seinem gleichnamigen Buch porträtiert er das Leben von sieben jungen Arab-Americans aus Brooklyn und zeigt, ihre alltäglichen Kämpfe mit Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, ihre Erfahrungen und den Umgang mit staatlicher Überwachung. Darunter Rasha, die in Folge rassistisch motivierter Maßnahmen in Reaktion auf das World Trade Center mit ihrer Familie Opfer einer Razzia und für drei Monate inhaftiert wurde.

Her liberty was taken away from her for no good reason. She hadn't hurt anyone but was treated like a criminal, and she experienced firsthand the manner in which people in prison are treated. She felt powerless to change her situation and utterly unable to challenge her accusers. And when the presumption of guilt was summarily dumped on her, she felt stripped of her dignity. Now she realizes the importance of speaking out, of correcting the ills that befell her and continue to befall others, and of being able to talk back to a system orchestrated to pacify you. (Ebd., S. 43)

3 transkribiert aus dem Wortlaut in »Panel 2: Securitisation and Sexualisation, Konferenz ›Living with Islamophobia« im Jüdischen Museum Berlin, am 12. Oktober 2018, online abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=FGFh5aVQRyc> (Zugriff am 1.9.2024).

Rasha entscheidet sich, ihr Leben dem Eintreten für Menschenrechte zu widmen und andere Betroffene zu unterstützen. Während Rasha aus einem säkularen muslimischen Haushalt stammt, wird Yasmin als 15-jährige fromme Muslimin vorgestellt, die aufgrund ihres Glaubens vom Schulball ausgeschlossen und unter Druck gesetzt wurde, ihre Position im Schüllerrat aufzugeben, sie studiert nun Jura. Doch Bayoumi geht es nicht darum, Erfolgsgeschichten zu schreiben, vielmehr rekonstruiert er die komplexen Gefühlslagen junger muslimischer Menschen in den USA und zeigt, welchen Einfluss Generalverdacht und antimuslimische Stimmungsmache auf ihre Zugehörigkeitsgefühle haben und wie sie darum ringen, ihren Weg zu gehen.

Wie es sich vergleichsweise in Deutschland anfühlt, als Sicherheitsproblem wahrgenommen zu werden, fragte ein dreijähriges Forschungsprojekt an der Alice Salomon Hochschule unter der Leitung von Prof. Iman Attia. Das BMBF-geförderte Teilprojekt »Gouvernementalität« im Verbundprojekt »Das Bedrohungsszenario des ›islamistischen Terrorismus‹ aus den Perspektiven von Politik, Medien und muslimischen Communities«<sup>4</sup> stellt den Umgang von Muslim:innen mit dem hegemonialen Sicherheitsdiskurs ins Zentrum einer rekonstruktiven empirischen Analyse, deren Ergebnisse in der Publikation »Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs« (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021) versammelt sind. Auf Basis qualitativer Einzel- und Gruppen-Interviews und in Anlehnung an Foucaults Begriff der Gouvernementalität, gibt die Studie Aufschluss darüber, welche Erfahrungen Muslim:innen mit dem versicherheitslichten antimuslimischen Rassismus in Alltag und Beruf machen und wie sie darum bemüht sind, Handlungsmacht (zurück) zu erlangen. In Gruppendiskussionen identifizieren die Autor:innen ein Spannungsverhältnis aus intersektionalen Positionierungen, Prozessen der (Ent)Solidarisierung und Strategien des (Ver)Antwortens. Dagegen geben Einzelinterviews Aufschluss darüber, wie sich (als) Muslim:innen (Markierte) globalhistorisch positionieren, in schützende Distanzierungen treten oder performativ intervenieren. Insgesamt wird ersichtlich, wie sie eigene Bedürfnisse in den Fokus nehmen und Forderungen stellen nach politischer Repräsentation, Schutz vor antimuslimischem Rassismus und mehr Akzeptanz, um als Teil der hiesigen Gesellschaft angenommen zu werden.

In gesellschaftlichen Spannungsverhältnissen von Anerkennung und Ablehnung beobachtet Naika Foroutan, wie sich muslimische Identitäten pluralisieren und ausrichten, und wie religiöse Bezüge revitalisiert und hybridisiert werden (Foroutan 2020, S. 21), weshalb heterogene, performative Identitätsbildungsprozesse unmittelbar auf Erfahrungen der Fremd- und Selbstwahrnehmung aufbauen:

4 siehe <https://www.ash-berlin.eu/forschung/forschungsprojekte-a-z/bedrohungsszenario/>

So entstehen muslimische Identitätstypen zwar auch im Bewusstsein der Ablehnung, die durch antimuslimische Ressentiments innerhalb der nichtmuslimischen Gesellschaft spürbar wird. Sie entstehen aber auch aus dem Bedürfnis, sich selbst einen Definitionsraum zu schaffen, in Zeiten, in denen der Islam ein sichtbarer Bestandteil des gesellschaftlichen Alltagslebens in Deutschland geworden ist (Foroutan 2020, S. 45).

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang vergleichende Studien, die die Perspektive von Muslim:innen befragen und verbreitete Strategien identifizieren, um gegen antimuslimischen Rassismus vorzugehen, und damit das Anliegen der besagten Konferenz »Living with Islamophobia« für eine subjektorientierte Blickrichtung zum Ausgangspunkt nehmen. Unter den Teilnehmer:innen befand sich auch Prof. Salman Sayyid von der *University of Leeds*, UK. Gemeinsam mit Prof. Ian Law und Dr. Amina Easat-Daas veröffentlichte Sayyid im Frühjahr 2018 einen komparativen Bericht über »Dominant Counter-Narratives to Islamophobia« (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018). Das zweijährige Projekt (2017–2018) »Counter-Islamophobia Kit«, das am *Centre for Ethnicity and Racism Studies* der Universität Leeds angesiedelt war und vom *Right, Equality and Citizenship (REC) Programme* der Europäischen Union finanziert wurde, zielte darauf ab, für ein besseres Verständnis für das Spektrum und die Funktionsweisen von Gegennarrativen zu sorgen. Zum internationalen Forschungsteam zählen die *Islamic Human Rights Commission* mit Sitz in London sowie Universitäten in Athen, Lüttich, Budapest, Prag und Lissabon/Coimbra. Das Projekt blickt u.a. auf Gegennarrative in acht ausgewählten Ländern und identifiziert zentrale Gegennarrative, die in ein EU Toolkit übertragen wurden. Zuvor identifizierte das Projekt vier übergreifende Meta-Narrative, die sich als wichtig erweisen, um wirksame Gegen-Narrative untersuchen zu können. Dazu gehören die Normalisierung von Islamophobia, die Notwendigkeit von Räumen, in denen Muslim:innen die Kontrolle über ihr(e) Narrativ(e) zurückgewinnen können, die Bekämpfung einer Obsession mit muslimischen Zuschreibungen in Gesetzen und Politiken, und die Verantwortlichkeit bzw. Rechenschaftspflicht für institutionellen Rassismus (Merali 2017, S. 8). Die Ergebnisse basieren auf empirischen Datensätzen, die im Rahmen einer Feldforschung mit 278 Befragten und Texten aus digitalen, politischen, medialen und zivilgesellschaftlichen Diskursen zusammengetragen wurden. Zu den zehn in Europa am weitesten verbreiteten und genutzten Gegen-Narrativen zählt der Bericht:

Challenging constructions of Muslim ›threat‹, »Building inclusive nations: challenging exclusive and discriminatory national projects«, »Cultural compatibility and conviviality: challenging the narrative separation of cultural and ethnic groups«, »Elaborating plurality: challenging narratives of Muslim singularity«, »Challenging narratives of sexism«, »Building inclusive futures«, »Deracialising

the state: challenging institutional narratives«, »Emphasising humanity and Muslim normalisation: challenging narratives of division«, »Creating Muslim space(s)«, »Challenging distorted representation: verity and voice (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018, S. 8).

Die Autor:innen bewerten die Gegen-Narrative als stark, innovativ und vital, da sie das multidimensionale Problem auf verschiedenen Wegen adressieren und antimuslimische Argumente widerlegen und neue Erzählungen für eine inklusive Gesellschaft entwerfen (ebd., S. 20). Aufschlussreich ist die Einschätzung über das komplexe Verhältnis zwischen einzelnen Gegennarrativen, so könnte etwa die Forderung nach sicheren muslimischen Räumen als Ausdruck einer Segregation umgedeutet und im Konflikt mit dem Narrativ, künstliche Trennungen zwischen Gruppen zu vermeiden, gesehen werden (ebd., S. 20). Zudem wenden die Autor:innen ein, dass es im Zuge einer Kritik an verzerrten Islam-Darstellungen auch zu vereinfachten Narrativen über eine muslimische Singularität kommen kann. Zwar könnten diese Gegennarrative abgewehrt werden, dennoch stellten sie »an integrated package of key argument« (ebd., S. 20) dar, auch wenn ihre Effekte nicht gemessen wurden. Nichtsdestotrotz wird im Bericht betont, dass es neben besagten Gegenstrategien auch politische und institutionelle Veränderungen benötigt, um gegen antimuslimischen Rassismus in seiner Breite vorzugehen. Eine Einschätzung, die Expert:innen aus Wissenschaft und Politik teilen, und konkrete Maßnahmen empfehlen, um den antimuslimischen Rassismus strukturell zu adressieren, etwa indem unabhängige Beratungsstellen eingerichtet und Beauftragte berufen, Lehrpläne überprüft und Curricula überarbeitet, Förderrichtlinien und -programme initiiert, das Berliner Neutralitätsgesetz abgeschafft und Registrierung islamfeindlicher Straftaten verbessert werden (Abschlussbericht Berliner Expert:innenkommission gegen antimuslimischen Rassismus 2020). Folgerichtig identifiziert Achim Bühl (2019, S. 151) strukturelle, institutionelle, gewaltförmige, alltägliche, narrative und diskursive Rahmenbedingungen, unter denen sich Strategien gegen antimuslimischen Rassismus abspielen. Es verwundert nicht, dass der Islamophobia-Kit (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018, S. 11) es dementsprechend nicht versäumt, die Rolle der Sozialen Medien wie Twitter, Facebook, Instagram und Blogs hervorzuheben und u.a. auf erfolgreiche Hashtag-Kampagnen aus Deutschland zu verweisen. Ein Beispiel stellt #CampusRassismus dar, oder #SchauHin, die zwar nicht in erster Linie den antimuslimischen Rassismus ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten, jedoch von zahlreichen Muslim:innen genutzt wurden, um auch über ihre Erfahrungen mit Diskriminierung in Institutionen und im Alltag zu berichten. Asmaa Soliman (2019) nimmt ein ausgeprägtes Engagement unter Muslim:innen der dritten Generation in der deutschen Öffentlichkeit wahr und exploriert in Anlehnung an Nancy Fraser »Gegenöffentlichkeiten« als Formen eines Gegen-Diskurses, der auf herrschende Diskursverhältnisse reagiert, und

durch die Minderheiten, bzw. Muslim:innen, Themen eigenständig definieren, die anderweitig von der breiten Öffentlichkeit verdrängt oder anders gerahmt werden. Soliman überprüft drei Grundbedingungen, um von einer Gegenöffentlichkeit zu sprechen: Dazu zählt erstens eine Enttäuschung über den Mainstream-Diskurs; zweitens die Absicht, Themen aus eigener Perspektive mitzuteilen; und drittens die Initiation eigener Gegen-Diskurse, die hegemoniale kritisieren (ebd., S. 188). Am Beispiel erfolgreicher Hashtag-Kampagnen wie #Schauhin, dem Medienportal *muslime.tv* und dem medialen Engagement ausgewählter muslimischer Blogger:innen exemplifiziert Soliman, wie Kritik an der medialen Repräsentation von Muslim:innen geübt, die Mechanismen von antimuslimischen Rassismus demontiert und alternative Selbstbilder im Netz generiert werden. Einen vergleichbaren Ansatz bemüht Said Rezek (2019), indem er die Hashtagaktion #meinmoscheereport in Reaktion auf Constantin Schreibers Publikation »Inside Islam« und der TV-Reihe »Der Moscheereport« als eine Form der muslimischen Gegenöffentlichkeit bewertet. Rezek konstatiert eine hohe digitale Beteiligung, sodass die Aktion auch die etablierten Medien erreichte und über die deutsche Grenze hinauswirkte (ebd., S. 115). Muslim:innen nutzten den Hashtag, um individuelle Erfahrungen aus dem Moscheealltag zu teilen, sodass anknüpfend an Fraser die Grenze zwischen privaten und öffentlichen Sachverhalten in der subalternen Gegenöffentlichkeit aufgehoben wird (ebd., S. 117). Rezek resümiert:

Am Beispiel der Hashtagaktion #meinmoscheereport ist deutlich geworden, dass Gegenöffentlichkeiten als Korrektiv oder mindestens als Ergänzung zur Berichterstattung etablierter Medien dienen können, indem Perspektiven von MuslimInnen in die Debatte integriert worden sind, die sonst ungehört geblieben wären. (Ebd., S. 118)

Neben der Mitgestaltung des medialen Diskurses, zählen auch kulturelle Teilhabe auf Literatur-, Kunst- und Theaterbühnen, das politische Engagement in Vereinen, Initiativen und Verbänden, der Protest gegen Gewalt und rechten Terror und das Melden und Bekämpfen institutioneller Diskriminierung zu notwendigen und verbreiteten Handlungsformen insbesondere unter muslimischen Jugendlichen (Attia/Keskinçilic 2022). Bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von CLAIM, der Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit mit Sitz in Berlin. Claim vernetzt Akteure verschiedener gesellschaftlicher Bereiche national und international miteinander, schafft Impulse durch wissenschaftliche und praxisbezogene Publikationen, koordiniert mediale Kampagnen (z.B. 1. Juli, dem Tag gegen antimuslimischen Rassismus), lädt zu Fachtagungen und Konferenzen ein, und setzt sich mit dem Projekt I, Report für die Verbesserung der Datenlage zu islamfeindlichen Straftaten ein. Die Frage nach den Auswirkungen und sich daraus ableitenden Umgangsweisen bleibt hoch aktuell und führt die Notwendigkeit einer

Forschung vor Augen, die verbreitete Reaktionsmuster unter (als) Muslim:innen (Markierte) auf ihre Bedingungen und Bedeutungen untersucht.

### 2.2.3 Komparative Studien zum Antisemitismus oder Überlegungen zur Figur des »Semiten«

Es ist kein Zufall, dass unter den Panelist:innen der *Living With Islamophobia* Konferenz nicht nur Bayoumi einen analytischen Transfer aus der Antisemitismusforschung für den Fall des antimuslimischen Rassismus bemüht. In beiden Phänomenen liegt das Spezifikum in der Rolle, die Religion im Zusammenhang mit »Rasse« und Kultur in Othering-Prozessen spielt. Oder anders ausgedrückt, stellt »Rasse« eine entscheidende Signifikante auch in religiös-kultureller Differenzmarkierung dar. Es verwundert nicht, dass bereits zur kolonialen Zeit das Sprechen über Araber:innen und Muslim:innen unter dem Zeichen einer »semitischen« Hypothese stand, insofern »whatever was said about Jews could equally be said about Arabs, and vice versa« (Anidjar 2008, S. 18). Vorwürfe der List und Lüge, der Illoyalität und Bedrohlichkeit prägten die Wahrnehmung beider religiöser Gruppen in ähnlicher Weise, sodass auch Edward W. Said (1976, S. 27), nicht umhin kam, den europäischen Orientalismus als »strange, secret sharer of Western anti-Semitism« zu bezeichnen. Der amerikanisch-palästinensische Literaturkritiker erinnert an Ernest Renans (1832–1892) philologische Einordnungen des Hebräischen und Arabischen unter dem Gesichtspunkt einer vermeintlich semitischen »Rassen«-Zugehörigkeit. Für Renan standen die Eigenschaften der »semitischen« Sprachen – »inorganic, arrested, totally ossified, incapable of self-regeneration« (Said 1995, S. 145) – repräsentativ für die Unzulänglichkeit, Primitivität und Unterlegenheit von Jüdinnen und Juden sowie Araber:innen selbst. Die sprachliche Differenzmarkierung erfolgte in rassifizierenden Kategorien, sodass Renans Einschätzung, »that Semitic is not a live language« unmittelbar mit der Vorstellung verknüpft war, dass »for that matter, neither are Semites live creatures«, wie Said resümierte (ebd., S. 145). Die linguistische Abgrenzung durch den französischen Orientalisten und Sprachwissenschaftler Renan erfolgte explizit unter dem Vorzeichen einer indo-europäischen »Rassen«-Überlegenheit:

One sees that in all things the Semitic race appears to us to be an incomplete race, by virtue of its simplicity. This race – if I dare use the analogy – is to the Indo-European family what a pencil sketch is to painting; it lacks that variety, that amplitude, that abundance in life which is the condition of perfectibility. Like those individuals who possess so little fecundity that, after a gracious childhood, they attain only the most mediocre virility, the Semitic nations experienced their fullest flowering in their first age and have never been able to achieve maturity. (Renan zit.n. Said 1995, S. 149)

Vorstellungen von Araber:innen boten sich gerade deshalb dazu an, Jüdinnen und Juden in Deutschland zu stigmatisieren, weil beide Gruppen als ›semitisch‹ galten. Deutsche Jüdinnen und Juden mit Araber:innen in deutschen Kolonien in Afrika zu vergleichen, gehörte, wie Christian S. Davis (2019) zeigt, zum gängigen Repertoire unter deutschen Antisemit:innen des 19. Jahrhunderts. Unter der Nennung vermeintlich arabischer Charakteristika, darunter Korruption, (sexuelle) Gewalttätigkeit und Syphilis, sollte die vermeintlich ›semitische‹ Eigenheit deutscher Jüdinnen und Juden untermalt werden, um gegen ihre Emanzipation zu argumentieren und die Gefahr einer Unterwanderung heraufzubeschwören (ebd., S. 54). Der Vergleich diente dazu, die These des »jüdischen Parasitentums« *hier* mit dem Beispiel des Arabers als ›semitisches‹ Äquivalent *dort* zum Leben zu erwecken (ebd., S. 59). Andersherum wurden auch antisemitische Sprachbilder für das koloniale Projekt in Gebrauch genommen. So warnten deutsche Antisemit:innen vor der »destructive nature of Arabs in Eastern and Central Africa by highlighting the qualities they supposedly shared with Jews« (ebd., S. 62). Wie Jüdinnen und Juden würden auch Araber:innen kulturelle Errungenschaften zerstören. In einem Artikel unter dem Titel »Semitic Barbarians in Africa«, erschienen im »Reichsgeldmonopol: Antisemitisches Volksblatt«, im Jahr 1888 wurden Araber:innen als »the Jew's cousin« und der Kampf gegen arabische Einflüsse sogar als »antisemitic in the truest sense of the word« bezeichnet (zit.n. Davis 2019, S. 62), galt doch zu dieser Zeit »antisemitisch« noch affirmativ als Selbstbezeichnung von Antisemit:innen.

Doch Davis unterschlägt die Bedeutung des antimuslimischen Rassismus. Denn genauer genommen vermengte sich der deutsche Kolonialdiskurs über Araber:innen explizit mit jenem über Muslim:innen. Das geschah unter dem Vorzeichen einer »Islamisierung« deutscher Kolonien, wie Missionare, Politiker und Wissenschaftler im Rahmen der Zweiten und Dritten Kongresse der deutschen Kolonialverhandlungen 1905 und 1910 die Warnung nannten (Keskinkılıç 2019). Geschlossen forderten sie die Regierung auf, den Islam aus den Kolonien zu verdrängen und Muslim:innen/Araber:innen zu beobachten, sie nach christlich-europäischem Vorbild zu erziehen und zu kontrollieren. Die Begriffsmarkierungen »Araber«, »Mohammedaner« und »Moslem« wurden in den Vorträgen im Berliner Reichstag synonym verwendet, sie verwiesen jeweils aufeinander und ergänzten sich gegenseitig im Bild eines dem Christentum und Deutschen Reich feindlich gesinnten und bedrohlichen Islams. Redner warnten im Reichstag davor, dass der Islam Gewalt und Krankheit über die Kolonien bringe. Er wurde als »Kulturhemmnis« (VDK 1910, S. 634), als »Kulturgefahr« (VDK 1905, S. 531) und »Prinzip sittlicher Fäulnis« (vgl. VDK 1905, S. 529) eingestuft und ausdrücklich im Zusammenhang mit einem »Rassenproblem« diskutiert, sodass Muslim:innen bereits hier entlang essentialistischer Vorstellungen von Kultur und Religion rassifiziert wurden (Keskinkılıç 2019, S. 40ff.). Als Maßnahme gegen Islam und Muslim:innen in deutschen Kolonien wurde schlussendlich »eine christliche, d.i. von selbst eine antiislamische, Kolonialpolitik« gefordert (VDK

1910, S. 654). Der Gebrauch des Araberbildes kam in anderen Worten nicht ohne jenes des Muslims aus. Sie bildeten eine Einheit, weshalb die sich im Diskurs über ›den Araber‹ herauskristallisierenden antisemitischen Verknüpfungen zugleich auf Muslim:innen übertragen wurden. Das wird gerade da offensichtlich, wo Araber:innen als Muslim:innen für die Verbreitung der Syphilis, einer im antisemitischen Repertoire als jüdisch markierten Krankheit (vgl. Gilman 2005[2009], S. 397), verantwortlich gemacht wurden und die sexualisierte Gefahr wortwörtlich auf den Islam zurückgeführt wurde. Ähnlich wie im Antisemitismus wurde auch Muslim:innen in deutschen Kolonien vorgeworfen, Kultur und Zivilisation vorzugaukeln, ja zu imitieren, sich hinter mangelhaften Fassaden zu verbergen, genauso wie sie der Übertretung politischer, sozialer und sexueller Grenzen beschuldigt wurden, weil sie sich jenseits europäisch-christlicher Normensysteme bewegen und deshalb ein Problem für die eindeutige Ordnung stellen würden (Keskinkılıç 2019, S. 48; S. 113f.). Die Analogie zu Jüdinnen und Juden ging so weit, dass Araber:innen als »Mohammedaner« eine »semitische Gewandtheit« (VDK 1905, S. 530) im wirtschaftlichen Handel nachgesagt und sie gleichzeitig für wirtschaftliche Stagnation und ausbleibende Entwicklung verantwortlich gemacht wurden. Damit repräsentierten Muslim:innen in deutschen Kolonien genauso wie Jüdinnen und Juden in Deutschland eine Position des Dritten, die beide Gruppen in widersprüchliche Etikettierungen zwingt und unter dem Argument einer unüberbrückbaren Differenz als ewige Andere produziert (Keskinkılıç 2019, S. 112).

Der historische Kontext zeigt zum einen, dass der antiarabische mit dem antimuslimischen Rassismus eins zu eins zusammenfiel und zum anderen, dass damit auch der antimuslimische Rassismus im Speziellen eine globale Allianz mit dem Antisemitismus einging. Das tritt auch im gegenwärtigen Sprechen über die »islamische Gefahr« in unterschiedlichen Varianten in Erscheinung. Zum Beispiel im Winter 2015 auf einer Montagsdemonstration der *Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*, als ein »besorgter Bürger« in Dresden aufklärt:

Man muss erstmal die Leute aufklären, dass wir kein souveränes Land sind mit keiner souveränen Regierung. Dass die Befehle aus Tel Aviv und Washington kommen. Und die USA, die USA wird wieder regiert von der AIPAC, einer jüdischen Lobby, das hat nichts mit rechtslastig zu tun, das ist Tatsache. (Panorama 2014)

Die Figur des jüdischen Strippenziehers taucht aber selbst dann auf, wenn Jüdinnen und Juden nicht explizit benannt werden. Sie entlädt sich beispielsweise in der Verschwörungserzählung über einen von den obersten Islam-Gelehrten Saudi Arabiens erdachten Kriegsplan zur Übernahme Europas, wie es in einem Vortrag des AfD-Politikers Albrecht Glaser (2017) über die Gefahr der »Islamisierung« heißt. Der Fall knüpft nahtlos an das antisemitische Pamphlet *Protokolle der Weisen von Zion* über eine angeblich von der »jüdischen Führung« gelenkte Weltverschwörung an (Benz

2011). Dass Jüdinnen und Juden sowie Muslim:innen auch zeitgleich als zwei Varianten der gleichen Gefahr imaginiert werden können, zeigen wenige Klicks durch rechte Internetforen, in denen Angela Merkel zum einen mit Kopftuch dargestellt und beschuldigt wird, das Land insgeheim zu islamisieren und zum anderen als heimliche Jüdin »enttarnt« wird, die sich an »den Deutschen« für den Holocaust rächen wolle, indem sie die Bevölkerung durch Migrant:innen und Muslim:innen »austausche« (Keskinkılıç 2019, S. 124f.).

Angesichts dieser augenfälligen Gleichzeitigkeit könnten Iman Attias Worte auf der Konferenz »Feindbild Muslim – Feindbild Jude« vom Jahr 2009 nicht drängender sein:

Sollte es also möglich sein, dass hier eine Verschiebung stattgefunden hat, derrart, dass das, was gegen Juden nicht mehr gesagt werden darf, nun gegen Muslime gerichtet wird? Das würde ein düsteres Licht auf die Auseinandersetzung mit Antisemitismus der letzten Jahrzehnte werfen. Dann würde der antimuslimische Rassismus [...] in seiner gegenwärtigen Form auch den Antisemitismus meinen. (Attia 2009b, S. 88)

Anders ausgedrückt: Wenn Jüdinnen und Juden in den einen Fällen im Sprechen über die »Islamisierung« benannt, in anderen Fällen aus dem Antisemitismus bekannte Motive ein Ventil in Islamdebatten finden, sind Jüdinnen und Juden dann von antimuslimischem Rassismus berührt, weil dieser sie mal offen, mal unter der Hand mit meint? Für Jan Lohl steht dies außer Frage. Er spricht von einer »sekundär-antisemitische[n] Funktion des antimuslimischen Rassismus«, bei der Schuld und Täterschaft im Zusammenhang mit Erinnerung an den Holocaust auf Muslim:innen externalisiert (und sie als »Täter\_innen nach nationalsozialistischem Vorbild« wahrgenommen) werden — das Feindbild richte sich stellvertretend gegen Jüdinnen und Juden (Lohl 2017, S. 296). Das heißt, Lohl geht von einer antisemitischen Projektion auf Muslim:innen aus, die, selbst wenn Jüdinnen und Juden nicht benannt werden, sich weiterhin unbewusst gegen sie richte: »Aus der vorge schlagenen psychoanalytischen Perspektive kann der antimuslimische Rassismus sekundär-antisemitisches Fühlen, Handeln und Denken *psychisch* gleichsam mit repräsentieren.« (Ebd., S. 298)

Heute ist der Begriff »Semit« aus dem rhetorischen Jargon nahezu verschwunden. Gil Anidjar (2008, S. 19f.) erklärt, dass Araber:innen im Kontext des Nationalsozialismus aus strategischem Kalkül aus dem Diskurs des »Semiten« getrennt wurden, um Jüdinnen und Juden als Feindbild zu fokussieren. Doch muss diese eingeworfene Diskurstransformation nicht automatisch bedeuten, dass die dem Araber (analog zum Muslim) bis dahin zugeschriebenen vermeintlich »semitischen« Eigenschaften (Lüge, Betrug, List, Unzulänglichkeit, Grenzübertretung, Macht, Gefahr) verschwunden wären; er also nicht mehr als ein »dem Juden« gleicher »Se-

mit« gedacht werden würde, nur weil er nicht mehr als solcher bezeichnet werden kann. Im Gegenteil tritt »der Semit« im Araber/Muslim umso deutlicher in aktuellen Diskursen über die »Islamisierung« in Erscheinung, ohne dass er als solcher benannt wird. »The transference of a popular anti-Semitic animus from a Jewish to an Arab target was made smoothly, since the figure was essentially the same«, so formulierte bereits Said den Erfolg des orientalistischen Diskurses in seiner Schnittstelle zum Antisemitismus, nicht weil neu, sondern weil bereits tradiert (Said 1995, S. 286). Im Übrigen findet die noch immer einflussreiche argumentative Trennung/Opposition des Arabers vom Juden heute eine skurrile Kehrtwende, bei der wiederum Jüdinnen und Juden in eine abendländische Allianz (»christlich-jüdisches Abendland«) gegen Muslim:innen imaginiert werden. Doch verdeckt dieser neue Topos schlichtweg, wie sich auch der Antisemitismus – in Anlehnung an die vorausgegangenen Überlegungen – gleich zweifach erfüllt: erstens, indem tabuisierte antisemitische Stereotype der List und Lüge, der Überfremdung und Unterwanderung auf Muslim:innen projiziert werden (und damit Jüdinnen und Juden als Feindbilder über Umwege in der Figur von Muslim:innen aufrechterhalten werden) und zweitens, indem die (vorgebliche) Solidarität mit Jüdinnen und Juden zur Abwehr gegen den Islam nur so lange gilt, wie sich Jüdinnen und Juden der deutschen Deutungshoheit und christlich-säkularen Leitkultur unterwerfen. Das heißt, sie werden auch währenddessen (noch immer) als Andere ins Visier genommen, kritisch beäugt und problematisiert, besonders dann, wenn ihre religiösen Riten jenen der Muslim:innen ähneln oder sie gar Fürsprache für die Anderen nehmen, sich gegen ihre Instrumentalisierung wehren und so dem hegemonialen Projekt widersprechen (Keskinkılıç/Langer 2018). Die Figur des »Semiten«, auch wenn aus dem rhetorischen Jargon begrifflich verschwunden, durchzieht rein konzeptionell noch immer das Sprechen und Denken über Jüdinnen und Juden sowie Muslim:innen, weshalb sich Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus nicht nur ähneln, sondern derart überschneiden, dass sie sich in bestimmten Fällen im jeweils anderen Phänomen manifestieren können. Die heutige Tabuisierung des »Semitischen« trägt ihrerseits dazu bei, dass der antimuslimischen Rassismus als im Vergleich zum Antisemitismus legitim erscheinende Umgangsform mit dem muslimischen Anderen kultiviert und die Figur des »Semiten«, und damit auch der Antisemitismus, über Umwege weiterhin am Leben erhalten wird, und zwar Hand in Hand.

## 2.2.4 Frantz Fanon und das epidermische »Rassen«schema: Affekte, Körper und Bewusstsein

Komparative Zugänge, wie sie in den letzten Jahren vermehrt die Ähnlichkeiten, Unterschiede, die Überschneidungen und Beziehungen zwischen Antisemitismus und (antimuslimischem) Rassismus ins wissenschaftliche Interesse rückten (At-

tia 2018b; Benz 2011; Keskinkılıç 2019; Schiffer/Wagner 2009; Shooman 2015) stellen für die vorliegende Untersuchung zu »Muslimischen Existenzkünsten« keinen vernachlässigungsfähigen Exkurs zu vermeintlichen Randthemen dar, sondern dienen dazu, den paradigmatischen Transfer bzw. die intersektionale Überlappung, ausgehend von den jeweiligen Kritiken zu den Funktionsweisen und Erscheinungsformen der jeweiligen Phänomene, auf eine subjektorientierte Forschung zu übertragen. Sie dienen dazu, das Feld gleichermaßen für Fragen der Selbstbilder und -wahrnehmungen, den Umgangsweisen und Reaktionsmustern zu öffnen und aus Erkenntnissen der Antisemitismusforschung, wie auch aus den Studien zum anti-Schwarzen Rassismus und Orientalismus im Speziellen zu profitieren. Ein vergleichbarer Ansatz lässt sich bereits in verschiedenen Studien identifizieren, die phänomenübergreifende Muster identifizieren bzw. analytische Transfers bedienen, wie sie etwa prominent in den Arbeiten Frantz Fanons zur Geltung kommen.

Fanon gilt als wichtiger Vordenker und Wegbereiter der Postkolonialen Theorie. Seine Schriften zählen zu Standardwerken, die an keiner Relevanz eingebüßt haben. Mit »Schwarze Haut, weiße Masken« lieferte Fanon (1985) eine fulminante Kritik des anti-Schwarzen Rassismus und legte damit einen unverzichtbaren Grundstein für die gegenwärtige Rassismusforschung. Vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erhält Fanon dagegen für seine Kritik des europäischen Antisemitismus. Dabei verweist der antikoloniale Denker und Psychiater mehrfach auf die jüdische Erfahrung, er stellt Fragen an die Funktionsweisen antisemitischer Projektionen, ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden zum Kolonialrassismus. Dabei geht es Fanon um weit mehr als eine schlichte Vergleichsdebatte, denn zeitgleich rückt er Fragen nach Umgangsformen, nach affektiven Modalitäten und Selbstwahrnehmungen in den Mittelpunkt der Analyse. Für Fanon ist die jüdische Situation in Europa kein Nebenschauplatz in der Geschichte des europäischen Kolonialismus. Im Gegenteil zieht sich der Fall des Antisemitismus und seine Auswirkungen auf Jüdinnen und Juden im analytischen Transfer für eine Kritik des Kolonialrassismus wie ein roter Faden durch das gesamte Werk. Fanon thematisiert beide Phänomene zusammen, die jüdische Erfahrung denkt er mit der Schwarzen gemeinsam und verwebt die Perspektiven. Seine Kritik am anti-Schwarzen Rassismus und sein Blick auf Selbst-, Körper- und Welt-Wahrnehmung kommt nicht ohne die zum Antisemitismus und den Selbst-, Körper- und Welt-Wahrnehmungen von Jüdinnen und Juden angesichts jahrhundertelanger Verfolgung und Diskriminierung aus. Fanon interessiert sich für die spezifischen Besonderheiten in den Problemen des Antisemitismus und des anti-Schwarzen Rassismus und für die jeweiligen Metaphernzuschreibungen. »Man hat Angst vor dem Juden aufgrund seines besitzergreifenden Potentials. ›Sie‹ sind überall. Die Banken, die Börsen, die Regierung sind von ihnen verseucht. Sie herrschen über alles. Bald wird ihnen das ganze Land gehören« (ebd., S. 113), paraphrasiert Fanon weit verbreitete anti-

semitische Verschwörungserzählungen. Jüdinnen und Juden werden mit Macht, Reichtum und Einfluss assoziiert, sie werden einer Unterwanderung beschuldigt, als »Strippenzieher« vermutet und für das gesellschaftliche Übel verantwortlich gemacht. Im Unterschied dazu führt Fanon im anti-Schwarzen Rassismus Bilder der Unzulänglichkeit, der Primitivität und sexuellen Potenz ins Feld. Im Sagbaren über Schwarze Menschen stehe die »halluzinierende sexuelle Potenz« (ebd., S. 113) genauso wie die »sexuelle Furcht« im Zentrum.

Keinem Antisemiten käme es zum Beispiel in den Sinn, den Juden zu kastrieren. Man tötet oder sterilisiert ihn. Der N[...] dagegen wird kastriert. Der Penis, Symbol der Männlichkeit, wird berichtet, das heißt verneint. Man erkennt den Unterschied zwischen den beiden Haltungen. Der Jude wird in seiner konfessionellen Persönlichkeit, in seiner Geschichte, in seiner Rasse, in den Beziehungen getroffen, die er mit seinen Vorfahren und seinen Nachkommen unterhält; im Juden sterilisiert, tötet man den Stamm; jedesmal wenn ein Jude verfolgt wird, verfolgt man in ihm die ganze Rasse. Den N[...] aber trifft man in seiner Körperlichkeit. Man lyncht ihn als konkrete Person. Als aktuelles Wesen ist er gefährlich. Die jüdische Gefahr wird ersetzt durch die Angst vor der sexuellen Potenz des N[...]. (Ebd., S. 116)

Doch der Vergleich wirkt plakativ und ist unterkomplex, er wird der Flexibilität des Antisemitismus nicht gerecht und unterschlägt, dass — um es in Freudschen Kategorien auszudrücken — neben Über-Ich-Projektionen (Macht, Intelligenz, Reichtum) auch Es-Projektionen (Trieb, Schmutz, Krankheit) eine projektive Grundlage in der Figur des Juden finden, wie sie etwa im Bild des »Ostjuden« als vermeintlich schmutzig, niederträchtig, ungebildet, traditionell und primitiv, gefährlich und krank zum Tragen kommen. Jüdinnen und Juden werden gleichermaßen zur sexuellen Gefahr konstruiert, kursieren doch seit Jahrhunderten Vorwürfe, jüdische Männer würden (nicht-jüdische) Frauen verführen, vergewaltigen, bedrohen und unterdrücken (Spilker 2013). Gleichzeitig gelten jüdische Männer als effeminiert, »verweiblicht« und homosexuell, so wird die rituelle Beschneidung auch als Zeichen einer Entmannung skandalisiert, die religiöse Praxis als wider die Natur der Geschlechter kriminalisiert und der jüdische Körper als krank und schwach pathologisiert (Gilman 1991; Gilman 2014; Rohde 2005). Auch der Antisemitismus ist gegendert und sexualisiert. Dazu zählt, dass Jüdinnen und Juden mit einer primitiven und gefährlichen Sexualität in Verbindung gebracht werden (können). Zwar entgegen Fanon vergleichbare Stereotype im Antisemitismus nicht, dennoch bleibt er bei seiner Position. »Wir haben dagegen nichts einzuwenden«, schreibt er. »Aber der Meister ist hier der N[...]. Er ist Spezialist in dieser Frage: wer Vergewaltigung sagt, sagt N[...],« resümiert Fanon (1985, S. 177). Den Unterschied zwischen den Phänomenen sieht er weiterhin in den scheinbar diametral entgegengesetzt zur Geltung

kommenden Projektionen: »Der N[...] stellt die biologische Gefahr dar. Der Jude die intellektuelle Gefahr.« (Ebd.)

Fanon geht es weniger darum, Phänomene zu hierarchischen, als vielmehr eine komparative Perspektive zu bemühen, um grundlegende Muster aufzuspüren, auch wenn einige Differenzierungsversuche in der Diskussion um Antisemitismus und Rassismus wenig überzeugend sind (vgl. kritisch Attia/Keskinkılıç 2024), so wird doch ersichtlich, wie wichtig Fanon der Rückgriff auf die Antisemitismuskritik ist, um den vorliegenden Gegenstand, den Kolonialrassismus zu begreifen. An einigen Stellen mag Fanon Unterschiede fokussieren, an anderen übt er sich in einem direkten analytischen Transfer. Dafür spricht der Einfluss, den Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage« auf »Schwarze Haut, weiße Masken« zweifellos hatte. Fanon würdigt die Arbeit des französischen Philosophen als meisterhafte Untersuchung (Fanon 1985, S. 115), auf die nun seine Kritik anschließt, er setzt sie damit in unmittelbaren Zusammenhang zu Sartres Text und greift dessen Ausführungen, das wird in mehreren Kapiteln deutlich, paradigmatisch auf. Es wäre nicht übertrieben zu behaupten, dass ohne Sartres Antisemitismuskritik Fanons Studie in dieser Form nicht entstanden wäre. Die aus seiner Lektüre zur »Judenfrage« informierte Kritik am anti-Schwarzen Rassismus bleibt ein unverkennbares Markenzeichen seines Werkes. Sartre schreibt: »Der Jude ist ein Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten: das ist die einfache Wahrheit, von der man ausgehen muß. [...] Der Antisemit *macht* den Juden.« (Sartre 2017, S. 44) Später wird Fanon schreiben: »Die Inferiorisierung auf Seiten der Eingeborenen entspricht der europäischen Superiorisierung. Haben wir den Mut, es auszusprechen: *Es ist der Rassist, der den Minderwertigen schafft*.« (Fanon 1985, S. 68) So wie Fanon den Rassismus auf »eine ganz bestimmte Vorstellung vom Schwarzen« (ebd., S. 28), auf »tausend Details, Anekdoten, Erzählungen« (ebd., S. 81) unter und von Europäern zurückverfolgt, so sieht auch Sartre den Ursprung des Antisemitismus in der »Idee vom Juden« (Sartre 2017, S. 14) und seiner Erfindung zum »Geist des Bösen« (ebd., S. 27). Unmissverständlich erklärt Sartre, dass »nicht der jüdische Charakter den Antisemitismus provoziert, sondern im Gegenteil der Antisemit den Juden schafft« (ebd., S. 85). Analog will auch Fanon »den beiden Metaphysiken auf den Grund gehen« (Fanon 1985, S. 8), die sich hinter den Kategorien »Schwarz« und »Weiß« verbergen, das eine zur Tugend der Schönheit und Rationalität, das andere zum Inbegriff des Hässlichen, Dummen und Unzulänglichen definiert. Anders gesagt, darauf wollen Fanon und Sartre gleichermaßen hinaus, handelt es sich beim Antisemitismus und Kolonialrassismus um das Problem jener, die Jüdinnen und Juden zum »Übel der Welt« (Sartre 2017, S. 28) und Schwarze Menschen zum »Tier« (Fanon 1985, S. 82) erfinden. Sie werden, um Aimé Césaires (1968, S. 23) Begriff der »chosification« zu bemühen, verdinglicht. Mit großer Wahrscheinlichkeit war es auch Césaire, dessen Lektion Fanon so Erinnerungswürdig für die Diskussion um die Beziehung zwischen Antisemitismus und anti-Schwarzem Rassismus vorträgt. Denn sein Philosophieprofessor habe erklärt:

»Wenn Sie hören, daß man schlecht über die Juden redet, dann spitzen Sie die Ohren, man spricht von Ihnen.« (Fanon 1985, S. 89). Während Fanon dahinter noch ein universelles Plädoyer für die Solidarität mit anderen vermutete, sieht er nun in den Worten die einfache Schlussfolgerung, dass ein Antisemit zwangsläufig auch etwas gegen Schwarze habe. Doch das ändert nichts an Fanons community-übergreifender Vision. »Der Jude und ich: nicht damit zufrieden, durch einen glücklichen Schicksalsschlag einer Rasse zugeschlagen zu sein, schlug ich mich auch noch der Menschheit zu. Ich traf mich mit den Juden, Brüdern im Unglück.« (Ebd., S. 88).

Bemerkenswert ist aber, dass Fanon nicht nur die Funktionsweisen und Entstehungsgeschichte der jeweiligen Phänomene befragt, darüber hinaus entwickelt er Sartres psychoanalytisch inspirierte Werkzeuge der Antisemitismuskritik weiter, um sie für den Fall des Kolonialrassismus anzuwenden. Er strebt nicht weniger als eine »psychoanalytische Interpretation des schwarzen Problems« an, die jene »affektiven Anomalien aufdecken kann« (ebd., S. 9), die sich in der Erfahrung mit dem anti-Schwarzen Rassismus manifestieren. Mit dem Begriff der »Epidermisierung« (ebd., S. 10) verweist Fanon auf die Verinnerlichung des *weißen* Blickes, dessen Einschreibung in Körper und Geist, ein Zustand, den W.E.B. Du Bois 1903 in »The Souls of Black Folk« als »peculiar sensation« beschreibt und als »double consciousness« bezeichnet, »this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity« (Du Bois 2007, S. 8). Fanon erkundet die begleitende Selbstwahrnehmung, den Kolonialismus versteht er deshalb auch als doppelten Prozess. Denn die ökonomische Unterdrückung gehe einher mit einer »Entfremdung des Schwarzen« (Fanon 1985, S. 10), dem Einfluss auf Selbstbild und gesellschaftliche Position. Fanon versteht sein Werk gar als »eine klinische Studie« (ebd., 11). Im methodischen Unterschied zu Sartre (2017, S. 55), der schreibt »der ich kein Jude bin«, greift Fanon auf eigene Erfahrungen unmittelbar zurück und nimmt sich zum Untersuchungsgegenstand. Er setzt sich in den Zusammenhang mit anderen Rassifizierten. Anders als Sartre, der in einem »wir« der Täter spricht, denn »wir sind es, die den Juden zwingen zu fliehen« (Sartre 2017, S. 58), spricht Fanon aus rassifizierter Position: »Die wissenschaftliche Objektivität war mir untersagt, denn der Entfremdete, der Neurotiker war mein Bruder, meine Schwester, mein Vater.« (Fanon 1985, S. 160) Fanon tritt hier keinesfalls als Verfechter objektiver Wissenschaftlichkeit auf, im Gegenteil zeigt er sich durchweg als Kritiker jener Diskurse, die nicht-*weiße* Menschen im Namen der Rationalität und Aufklärung an den Rand des Weltgeschehens drängen und so ihre eigene *weiße* Positionierung zum universellen Standpunkt erklären, aus dem aus die Anderen beobachtet und bewertet werden. Fanon betrachtet das Problem aus der Situation derjenigen, die zum Objekt *weißer* Fantasie und Begierde werden, sodass Weißsein umso deutlicher als machtförmige Konstruktion in Erscheinung tritt.

Im Kapitel »Die erlebte Erfahrung des Schwarzen« erinnert Fanon sich an ein persönliches Schlüsselerlebnis: Angekommen in Frankreich zum Medizinstudium ist er mit den Blicken einer *weißen* Mehrheitsgesellschaft auf sich und seinen Körper konfrontiert. Er wird auf offener Straße mit dem N-Wort bezeichnet. Rückblickend abstrahiert Fanon vom Ereignis, bei dem er rassistisch markiert und im Butlerschen Sinne angerufen wird, insofern der Akt, Bezeichnet zu werden, das Subjekt in den Diskurs einführt und im hegemonialen Sinne lebendig macht (Butler 2006). Fanon schreibt: »Ich kam auf die Welt, darum bemüht, den Sinn der Dinge zu ergründen, und meine Seele war von dem Wunsch erfüllt, am Ursprung der Welt zu sein, und dann entdeckte ich mich als Objekt inmitten anderer Objekte« (Fanon 1985, S. 79). Das zerbrochene Selbstbild, das vom Fremdbild überschattet wird, steht in direktem Zusammenhang mit einem »weißen Blick« (ebd., S. 80), der inspiert, beobachtet und eindringt, sodass der Betroffene »explodiert« (ebd., S. 79). »Die Erkenntnis des Körpers ist eine rein negierende Tätigkeit. Eine Erkenntnis in der dritten Person. [...] Ich existiere dreifach: [...] Ich war verantwortlich für meinen Körper, auch verantwortlich für meine Rasse, meine Vorfahren.« (Ebd., S. 81) Fanon wird zum Objekt degradiert und als negatives Spiegelbild eines *weißen* Narzissmus konstruiert. Er nimmt jene »Zone des Nicht-Seins« (ebd., S. 7) zum Anlass, um über die Effekte des Rassismus auf das rassifizierte Selbstbild zu reflektieren. Dazu analysiert Fanon auch das Verhältnis von Sprache und Rassismus, schließlich wird auch die Zunge in der kolonialrassistischen Erfahrung überprüft, »[d]enn sprechen heißt, absolut für den anderen existieren« (ebd., S. 14). Um Anerkennung durch das *weiße* Gehör zu finden, um »wie ein Weißer [zu] reden« (ebd., S. 16) wird der eigene Mund unter Beobachtung gestellt, kontrolliert und korrigiert.

Ein Schwarzer, der in Frankreich eintrifft, wird gegen den Mythos des Martiniquaners, der-die-*r*-verschluckt, ankämpfen. Er wird sich ihn schnappen und in offenen Konflikt mit sich selbst geraten. Er wird sich Mühe geben, die *r* nicht zu rollen, sondern zu umsäumen. Er wird auf die kleinsten Reaktionen der anderen lauern, sich beim Sprechen zuhören, der Zunge mißtrauen, diesem ach so trägen Organ, sich in seinem Zimmer einschließen und stundenlang lesen — in dem verbißenen Bemühen, *Diktion* zu werden. (Ebd., S. 17)

Wieder liegt hier Sartres Handschrift auf der Hand. Er schreibt, »der Jude bemüht sich, von den anderen Menschen als Mensch *anerkannt* zu werden.« (Sartre 2017, S. 61) Sartre spricht von Assimilation als Wettlauf und seiner Unmöglichkeit, »weil man ihn niemals als *einen* Menschen, sondern immer und überall als *den* Juden aufnimmt« (ebd., S. 62). Das Problem der Entfremdung, auf die Fanon ausgiebig zu sprechen kommt, ist auch bei Sartre für die jüdische Erfahrung bedeutsam (ebd., S. 81). Ausgiebig zitiert Fanon aus den »Überlegungen zur Judenfrage« und referiert zu den Effekten des Antisemitismus auf das Selbstbild unter betroffenen Jüdinnen

und Juden. Wie sehr ihn die Lektüre für das eigene Projekt in den Bann zieht, daran lässt er keinen Zweifel. Einige Seiten aus Sartres Text, die er für die »schönsten, die wir je gelesen haben« zählt, »[d]ie schönsten, weil das Problem, das sie ausdrücken, uns zutiefst erschüttert« (Fanon 1985, S. 127), zitiert Fanon in einer langen Fußnote, sie wird für seine eigenen Überlegungen über die Reaktionsmuster unter Schwarzen Menschen angesichts des Kolonialrassismus, von zentraler Bedeutung sein:

So wird dieser Verfolgte dazu verdammt, sein Ich aufgrund falscher Probleme in einer falschen Situation seines metaphysischen Sinns beraubt, in einen Rationalismus der Verzweiflung gedrängt. Sein Leben ist eine stete Flucht vor sich und den anderen. Man hat ihm alles, sogar seinen bloßen Leib entfremdet, man hat sein Gemüt zerrissen, man hat ihm nichts gelassen als den Traum der Weltverbrüderung in einer Welt, die ihn verstößt. Wessen Schuld ist dies? In unseren Augen spiegelt sich für ihn das unerträgliche Bild seiner selbst, vor dem er sich verbergen will. Unsere Worte und Gesten, *all* unsere Worte und Gesten, unser Antisemitismus genau wie unser herablassender Liberalismus haben ihn bis ins Herz vergiftet. Wir zwingen ihn, *Jude zu sein*, einerlei, ob er flieht oder die Stirn bietet. Wir haben ihn vor die Wahl gestellt, verschämter oder aufrechter Jude zu sein ... Diese Spezies Mensch, die wie keine andere *für den Menschen Zeugenschaft ablegt*, weil sie im Schoß der Menschheit aus sekundären Reaktionen entstanden ist; diese Quintessenz des verfemten, entwurzelten, von Urbeginn der Tarnung oder dem Martyrium geweihten Menschen. — Keiner von uns ist unter diesen Umständen unschuldig, wir sind Verbrecher, und das Blut, das die Nazis vergossen haben, kommt auf unser Haupt. (Sartre zit.n. Fanon 1985, S. 182f.)

Es sind die affektiven Reaktionsmuster unter der antisemitischen Erfahrung, die Fanon zur Grundlage für seine eigene Kritik nimmt, darunter die Selbstverachtung, der Selbsthass, die Verinnerlichung judenfeindlicher Positionen im Wunsch, kein Jude, keine Jüdin mehr sein zu wollen, und die verzweifelte Situation, dem »arischen« Blick nicht zu entkommen. »Was unerträglich schien, war, daß man den Juden der Aufmerksamkeit *aussetzte*, daß man ihn zwang, sich ständig unter den Augen der anderen als Jude zu fühlen«, schreibt Sartre (2017, S. 48). Er bemerkt die Blicke, auch die mitleidigen, sympathisierenden oder tolerierenden, Jüdinnen und Juden fühlten sich »zu *Objekten* werden« (ebd., S. 48) und ein Gefühl der Unruhe entwickeln, da der fremde Blick verinnerlicht und zu einer Richtschnur für das eigene Verhalten und Sein wird, »sich ständig zu befragen und schließlich dieses unbekannte und vertraute, unfaßbare und so nahe Phantom auf sich zu nehmen, das ihn verfolgt und niemand anderes als er selbst ist, er selbst, wie er für andere ist.« (Ebd., S. 49)

Sartre beschreibt die Situation von Jüdinnen und Juden als »überdeterminiert« (ebd., S. 50), denn die sozialen Beziehungen zu anderen verdoppele sich unter der Erfahrung, »als Zugabe noch Jude« (ebd., S. 50) zu sein. Jüdinnen und Juden sieht

er in einer misslichen Lage, aus der sie kaum entkommen, sie haben den Beweis zu erbringen, doch jedes Argument, das sie vorbringen, scheitert, sie sind gefangen in einer »*Situation der Schuld*« (ebd., S. 54). Zu den typischen Reaktionsmustern zählt Sartre etwa Stellung beziehen zu müssen (ebd., S. 55), sich selbst zu verachten (ebd., S. 57) und die Situation zu verleugnen, (ebd., S. 57). Besonders hebt er einen vermeintlichen »Judenkomplex« hervor, sich minderwertig zu fühlen, indem die propagandistische Rhetorik verinnerlicht und gegen sich selbst gewendet wird (ebd., S. 58). Einen ähnlichen Fall beschreibt Fanon in der Schwarzen Erfahrung, er diagnostiziert eine »affektive Überreiztheit, eine Sucht, sich klein zu fühlen« (Fanon 1985, S. 39). Das Blickregime, unter dem sich Schwarze und Jüdinnen und Juden wiederfinden, wird als allgegenwärtige, unberechenbare Konstante behandelt, es überschattet Psyche und Bewusstsein. Unter diesem Eindruck versteht sich auch Sartres rhetorische Frage: »Wozu die Nacktheit eines Körpers verhüllen, den der Blick der Arier ein für allemal entblößt hat; unter ihren Augen Jude sein, ist das nicht schlimmer als nackt sein?« (Sartre 2017, S. 74) Der Antisemitismus hat Einfluss darauf, wie sich Jüdinnen und Juden wahrnehmen und im öffentlichen Raum bewegen, etwa aus Angst und Sorge, zur Zielscheibe antisemitischer Gewalt und Hetze zu werden. Sartre resümiert, »sie haben sich von einer bestimmten Vorstellung, die andere von ihnen haben, vergiften lassen, und leben in der Furcht, ihre Taten könnten sich dem anpassen. So könnten wir [...] sagen, ihre Verhaltensweisen sind ständig von innen her überdeterminiert.« (Ebd., S. 59) Den besagten Absatz zitiert Fanon im Kapitel »die erlebte Erfahrung des Schwarzen« nicht ohne eine wichtige Abgrenzung bemühen zu wollen, an der sich für ihn ein wesentlicher Unterschied zwischen den jeweiligen Situationen ausmachen ließe:

Freilich kann der Jude in seinem Judentum verkannt werden. Er ist nicht voll und ganz, was er ist. Man hofft, wartet. Letztlich entscheiden seine Handlungen, sein Verhalten. Er ist ein Weißer, und abgesehen von einigen recht fraglichen Merkmalen kommt es vor, daß er unbemerkt bleibt. (Fanon 1985, S. 84)

Und weiter:

Der Jude wird von dem Augenblick an nicht geliebt, da man ihn aufgespürt hat. Aber bei mir erhält alles ein *neues* Gesicht. Mir ist keine Chance erlaubt. Ich bin von außen überdeterminiert. Ich bin nicht Sklave der »Vorstellung«, welche die anderen von mir haben, sondern meiner Erscheinung. (Ebd., S. 84)

Fanon weist der Körpererfahrung einen entscheidenden Unterschied zu, er bezeichnet ihn als »Vorurteil der Hautfarbe« (ebd., S. 85). Die Unmöglichkeit, sich dem *weißen* Blick zu entziehen und hypervisibel zu sein, wird zum Charakteristikum des anti-Schwarzen Rassismus. Und das obgleich Sartre, wie andere

Kritiker:innen auch, zu einem ähnlichen Urteil über die Körperdimension in der Antisemitismuserfahrung und den damit zusammenhängenden Affektmodalitäten kommt. Abgesehen davon, dass Fanon (wie auch Sartre) den Begriff »Jude« synonym für »Aschkenasisch« verwendet, um die Situation europäischer Jüdinnen und Juden zu beschreiben, und dadurch die Frage Schwarzer Jüdinnen und Juden bzw. jener of Color ausklammert, vernachlässigt er zugleich, inwiefern aschkenasische Jüdinnen und Juden durchaus als nicht-weiß rassifiziert und sichtbar gemacht wurden, und welche Effekte dies auf ihre eigene Körperwahrnehmung und Visibilität hatte. In seinem beeindruckenden Artikel »Die jüdische Nase: Sind Juden/Jüdinnen weiß« räumt Sander Gilman (2005) mit weit verbreiteten Missverständnissen in der Kritik des Antisemitismus auf und zeigt, welche Rolle Diskurse um Hautfarbe im Sagbaren über Jüdinnen und Juden spielten. Schließlich war es im 19. Jahrhundert unter »Rasse«Theoretikern Konsens, dass Jüdinnen und Juden »Schwarz« oder, zumindest, »schwärzlich« sind (ebd., S. 396). Das mag verwundern, jedoch zielte die projektive Figur des Juden weniger auf tatsächliche physiologische Unterschiede als vielmehr auf die imaginierte Grenzziehung, die Hautkrankheiten, Schmutz und »biologische Degeneration« mit dem Jüdischen in Verbindung bringen, die »jüdische Nase« zu einem Distinktionsmerkmal erfinden und die Andersheit, selbst wenn äußerlich nicht erkennbar, zum inneren Wesen erklären (ebd., S. 400). Selbst die Assimilation von Jüdinnen und Juden in Europa geriet unter Verdacht und wurde unter dem Zeichen antisemitischer Verschwörungsbilder bewertet, wonach es für »den Juden« typisch sei, seine wahre Natur und Absichten zu verheimlichen, sich hinter den Fassaden deutscher, europäischer Kulturtraditionen zu verstecken und die autochthone Bevölkerung aus dem Inneren zu überfremden und Institutionen zu unterwandern, ohne dass es »uns« auffiele. Darauf beruhen antisemitische Markierungsstrategien im Nationalsozialismus, um Jüdinnen und Juden als Andere sichtbar zu machen, etwa mithilfe von Kennkarten und den zusätzlichen Zwangsvornamen Sara und Israel, einem rotem »J«-Stempel in Reisepässen, bis hin zur Polizeiverordnung, einen gelben Stern auf der Kleidung zu tragen (Benz 1999, S. 24, S. 35).

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang auch biografische Selbstzeugnisse von Überlebenden, die unter Rückgriff verschiedener Gegenstrategien versuchen, dem antisemitischen Blickregime zu entkommen. In ihrer Autobiografie »Versuche dein Leben zu machen« berichtet Margot Friedlander vom Überleben im Untergrund.

Es war Januar 1943. Seit vier Monaten trugen wir den Stern. Zehn Pfennig hatte er gekostet, der gelbe Stern aus grobem Stoff mit der schwarzen Aufschrift »Jude«. Wir hatten seinen Empfang quittieren müssen. Laut Vorschrift sollte der Stern »pfleglich« behandelt und gut sichtbar an der Kleidung befestigt werden. Trotzdem nähte ich meinen Stern etwas unterhalb der Brust auf meinen Mantel, ger-

ade so tief, dass ich ihn mit meiner Handtasche verdecken konnte. (Friedlander 2013, S. 105)

Nachdem Friedlanders Mutter und Bruder von der Gestapo verschleppt und deportiert wurden und sie alleine auf sich gestellt ist, trennt sie den Stern vom Mantel ab und sucht nach Auswegen, um sich zu verstecken. Weil sie sich auf der Straße nicht sicher fühlt und Angst hat »dass man es sieht. Dass ich jüdisch bin« (ebd., S. 132), lässt sie sich die Nase operieren, schließlich sei sie »verdächtig« und »ziemlich lang« (ebd., S. 133). Zudem trägt Friedlander eine silberne Kreuzkette um den Hals, die schwarzen Haare ließ sie sich bereits zuvor tizianrot färben. »Juden haben keine roten Haare, denken die Leute. Ich will nichtjüdisch aussehen. [...] Diese Margot darf es nicht mehr geben.« (Ebd., S. 18). Friedlander verändert das eigene Erscheinungsbild, sie funktioniert die innere Logik des Antisemitismus zum Zwecke des Selbstschutzes um, dadurch eignet sie sich das Bild an, wendet es zielgerichtet gegen die Täter:innen, gleichzeitig aber auch gegen den eigenen Körper, um zu überleben.

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts nimmt die Beunruhigung, auffallen zu können, selbst unter assimilierten Jüdinnen und Juden, die »passen«, d.h. als nichtjüdisch durchgehen, zu, wie Gilman (2005) beobachtet. Exemplarisch verweist er auf die Arbeiten von Jakob Wassermann aus den 1920er Jahren, der die ambivalenten Körperwahrnehmungen und Sehnsüchte unter deutschen Jüdinnen und Juden aufzeichnete:

Ich kenne, kannte viele, die vor Sehnsucht nach dem blonden und blauäugigen Menschen vergingen. Sie betteten sich ihm zu Füßen, sie schwangen Räucherfässer vor ihn, sie glaubten ihm aufs Wort, jedes Zucken seiner Lider war heroisch, und wenn er von seiner Erde sprach, wenn er sich als Arier auf die Brust schlug, stimmten sie ein hysterisches Triumphgeschrei an. (Wassermann zit.n. Gilman 2005, S. 401)

Wassermann beschreibt eindrücklich, wie sich unter dem Eindruck judenfeindlicher Rhetorik, das Selbstbild grundlegend verändert, und Jüdinnen und Juden, die sich in keiner Weise vom vermeintlich »arischen« Typus unterschieden, nichtsdestotrotz dem eigenen Körper gegenüber Ekel empfinden konnten und sich anders fühlten. Die völlige Entfremdung illustriert Wassermann am Fallbeispiel eines jungen Juden aus Wien mit blondem Haar und blauen Augen, »aber siehe da, er glaubte nicht an seine Blondheit und Blauäugkeit; er hielt sich im Innersten für gefälscht« (Wassermann zit.n. Gilman 2005, S. 401). Die Furcht davor, den antisemitischen Vorstellungen anderer entsprechen zu können, thematisiert bereits Sartre (2017, S. 59). Er beschreibt, wie antisemitische Bilder internalisiert werden, sodass jede Handlung im vollen Bewusstsein geschieht, Jude zu sein (ebd., S. 65). Obwohl es sich, dessen ist sich Sartre bewusst, um einen Mythos handelt, Jüdinnen und Juden

an bestimmten (physiologischen) Merkmalen erkennen zu können, manifestiert sich die Vorstellung auch in einem Reaktionsmuster unter Jüdinnen und Juden, die »diesen verräterischen Körper zu verleugnen« (ebd., S. 72) und die »jüdische Art« (ebd., S. 49), die jedem Verhalten zugeschrieben wird, zu vermeiden versuchen. Die eigene Lebensführung wird unter der Erfahrung, anders zu sein, dahingehend überprüft, ob sie die normativen Standards der Mehrheit erfüllt, oder angepasst werden muss, in der Erwartung, dem Problem (Antisemitismus) dadurch zu entgehen, dass die Betroffenen (Jüdinnen und Juden) sich ändern. In anderen Worten wird die antisemitische Logik gegen einen selbst gewendet, was dazu führt, dass die Liste an vermeintlichen Makel und Mängeln zu einem Orientierungsplan für das eigene Verhalten wird. Lautet der Vorwurf, Jüdinnen und Juden würden »mauscheln« und könnten an ihrer Sprache, dem Akzent, der Zunge erkannt werden, richtet sich das innere Auge auf den Mund und befürchtet in jedem Zungenschlag einen Fehler begehen zu können, aufzufallen, sich zu »entlarven«. Lautet der Vorwurf, Jüdinnen und Juden begingen unzivilisierte rituelle Riten, wie etwa die Beschneidung, wird auch diese Praxis unter dem Gesichtspunkt christlich-säkularer Dominanzregeln bewertet und zur Korrektur angehalten. Das heißt, Religionspraxis, Sprachvermögen und Akzente, kultureller Habitus und Lebensform werden überprüft und der »arische« Blick auf den eigenen Körper angewandt, die Betroffenen betrachten sich selbst aus den Augen der Antisemit:innen und entwickeln Gegenstrategien. Neben Segregation, Marginalisierung und Integration zählt Armin Langer (2019) insofern auch die Assimilation zu einer verbreiteten Akkulturationsstrategie, die nicht zuletzt im Zeichen deutscher Aufklärungsparadigmen steht. Er untersucht, welche Antworten Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert unter dem Assimilationsdruck entwickeln. Etwa von der Konversion zum Christentum und der Namensänderung erhoffe sich insbesondere die Mittelschicht Zugehörigkeit und Schutz, und das vergeblich, wie Langer zeigt (ebd., S. 27f.). Ähnliche Fälle diskutiert auch Gilman. Er zitiert den Fall Jakob Joseph, der seinen »jüdischen« Namen im Medizinstudium änderte, Mitglied einer Burschenschaft wurde und stolz eine Narbe im Gesicht trug, die aus einem Säbelduell resultierte. »Eingeschrieben in sein Gesicht war seine Integration in die deutsche Kultur. Und je marginalisierter man war, umso mehr sehnte man sich nach einer solchen Narbe.« (Gilman 2005, S. 403) Es entbehrt keiner tragischen Ironie, dass antisemitische Diskurse dadurch affirmiert werden und zu Selbsthass, Selbstverleugnung und, im schlimmsten Fall, zu einer Form der Selbstzerstörung führen. Einen tragischen Tiefpunkt erreicht die Selbstentfremdung in jenen Assimilationsprozessen, die die unvollständig anmutende Akkulturation und unzureichende Anpassung dadurch zu beheben versuchen, die dem Körper eingeschrieben Andersheit zu entziehen. Auch hier rückt Gilman empirische Fälle ins Zentrum, die den chirurgischen Eingriff auf die eigene Nase zum Thema nehmen (ebd., S. 405). Jacques Joseph, in der deutsch-jüdischen Community bekannt für seinen Spitznamen Nosef, galt als »Vater der ästhetischen Rhinoplastik«, wie

Gilman (ebd., S. 405) erinnert. Tatsächlich unterzog sich auch Margot Friedlander einer Operation unter einem Studenten vom »Nasen-Joseph«, wie sie erinnert (Friedlander 2013, S. 133). Joseph hat schon zuvor jüdische Patient:innen behandelt, den Eingriff rechtfertigte der Chirurg auch aus psychologischen Gründen, denn er heile Minderwertigkeitsgefühle. Patient:innen, die mit ihrer »jüdischen Nase« besonders zu kämpfen hatten, habe er kostenfrei operiert (Gilman 2005, S. 406). Kosmetische Heilsversprechen und die Verbindung von Medizin und »Rasse« stehen im Zeichen rassifizierender Diskursfiguren, die das Problem bei den Anderen vermuten, sie beschuldigen, nicht zu passen und die gegebene Ordnung zu stören oder gar gefährden, weshalb sie sich zu verändern hätten, statt das System, das sie zum Problem erfindet. Später schreibt Fanon in »Schwarze Haut, weiße Maske«, dass in Laboratorien an einem Serum zur »Entnegrifizierung« (Fanon 1985, S. 80) gearbeitet werde, die es möglich machen sollte, »weiß zu werden und damit nicht mehr die Last jenes körperlichen Fluchs zu tragen« (ebd., S. 80). Das dystopische Szenario, auf das Fanon nicht weiter eingeht, findet heute weltweit Ausdruck in der Kosmetikindustrie. In diversen Ländern sind Skin Whitening Produkte auf dem Markt, in Drogerien und Supermärkten leicht erhältlich, das Angebot ist breit aufgestellt, in Werbespots und Produktbewerbungen wird den Verbraucher:innen Erfolg in der Liebe und im Beruf versprochen, sollten sie den vermeintlichen Makel dunkler Hautfarbe überwinden. Den Wunsch, weiß zu werden, wie ihn Fanon als Effekt der kolonialen Entfremdung versteht, dringe auch in soziale Beziehungen ein, er prägt Begehren, Lust und Sexualität, bis hin zur Partner:innenwahl. Fanon spricht von einer »Laktifizierung« (ebd., S. 37), dem Versuch, die »Rasse weiß zu machen«, sie dadurch retten zu wollen, »jedoch nicht so, wie man vermuten könnte« (ebd., S. 37). Denn die vermeintliche (Selbst-)Rettung steht im Zeichen einer (Selbst-)Zerstörung, indem das Eigene (Schwarz) als generationelles Übel empfunden und für ein Heilversprechen (*weiß*) aufgegeben werden soll, sodass sich die Situation für die Nachkommen verbessert. So gesehen trägt das entfremdete Subjekt nicht nur die Verantwortung für sich selbst (»meinen Körper«, »meine Rasse«), sondern auch für andere (»meine Vorfahren«; ebd., S. 81). Ein ähnliches Bild entwirft auch Sartre:

Jude zu sein heißt, in die jüdische Situation geworfen, in ihr *verlassen* zu sein und zugleich in und durch seine eigene Person für das Schicksal und die Natur des jüdischen Volkes verantwortlich zu sein. (Sartre 2017, S. 55f.)

Die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik, die Fanon (1985, S. 154) später auf die Schwarze Situation überträgt und im Widerstand, im Auflehnen gegen den Unterdrücker, den notwendigen Akt zur Subjektwerdung erkennt, taucht bereits bei Sartre auf, er bezieht sie analog auf die »Judenfrage« (2017, S. 50).

Das Interesse, die Effekte von Antisemitismus auf Jüdinnen und Juden bzw. von Rassismus auf Schwarze Menschen zu untersuchen, ihre Ängste und Befürchtungen, die internalisierten Fremdbilder und alltäglichen Reaktionsmuster geht einher mit der Frage nach Strategien, das Problem überwinden, ohne sich dabei selbst zu schaden. Insofern stehen Fanons frühe Definitions- und Abgrenzungsversuche zwischen anti-Schwarzem Rassismus und Antisemitismus in einem weit größeren Zusammenhang einer psychosozial informierten Rassismuskritik, die Funktionsweisen verschiedener Phänomene mit Blick auf ihren Effekt auf rassifizierte Subjekte zu dechiffrieren, Verhaltensmuster aufzuspüren und Affektmodalitäten zu befragen, die Selbst- und Welt-Wahrnehmungen prägen. Schließlich flossen Fanons Praxiserfahrungen aus dem psychiatrischen Alltag in Algerien, seinem ersten Posten nach dem Studium in Lyon, in seine Kritik der kolonialen Gewalt, ihren psychologischen Komponenten und Auswirkungen auf das kolonisierte Subjekt ein. »Der Rassismus ist also keine Konstante des menschlichen Geistes. Er ist, wie wir gesehen haben, eine Anlage, die einem bestimmten System innewohnt«, präzisiert Fanon in »Rassismus und Kultur« (1969, S. 49) und hebt unmissverständlich hervor: Der Rassismus entspringt nicht der menschlichen Natur, er ist menschengemacht, und das in all seinen Variationen, hier bezieht er schließlich den Antisemitismus ausdrücklich mit ein: »Und der jüdische Rassismus unterscheidet sich nicht vom schwarzen Rassismus. Eine Gesellschaft ist rassistisch, oder sie ist es nicht. Es gibt keine verschiedenen Stufen von Rassismus« (ebd.). In beiden Fällen geht es um die Frage, das Problem zu verstehen, um es im nächsten Schritt zu beseitigen. Die Kritik an Antisemitismus und Rassismus stehen für Sartre und Fanon, das wird offensichtlich, im direkten Zusammenhang mit der Frage, wie Schwarze Menschen und Jüdinnen und Juden mit den Erfahrungen umgehen. Daran knüpft die vorliegende Arbeit an: In Anlehnung an jene Erkenntnisse und Perspektiven untersuche ich das Leben von (als) Muslim:innen (Markierten) mit antimuslimischem Rassismus.

## 2.3 Macht – Subjekt – Selbsttechnologien: Eine muslimische Sorge um sich?

### 2.3.1 Vom Diskurs zur Gouvernamentalität: Machtbeziehungen und Prozesse der Subjektivierung

Für Edward W. Saids Kritik am europäischen Orientalismus erwies sich Michel Foucaults Diskursbegriff als wegweisende Folie, um die Diskursivierung des »Orient«, dessen »Orientalisierung« (Said 1995, S. 5) zu untersuchen. Ganz im Sinne Foucaults zählt der Orientalismus zu »jenen Diskursen, die über ihr Ausgesprochen werden hinaus *gesagt sind*, *gesagt bleiben*, und noch zu sagen sind« (Foucault 2014[1972], S. 18). Es handelt sich um ein Formationssystem, das einer bestimmten Regelmä-

ßigkeit und Ordnung folgt, um das Sagbare und Unsagbare voneinander zu trennen, sodass die Wahrheit über den »Orient« sozial hergestellt und wiederholt wird. »Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht, die man in jedem Diskurs reaktivieren muß.« (Ebd., S. 25) Der Sinn wird in anderen Worten diskursiv erzeugt, er ist kulturell und sozial tradiert. Die Autorität über den »Orient« und seine Bewohner:innen, Said will auf die koloniale Macht hinaus, fällt mit der Wissensproduktion zusammen (Said 1995, S. 32).

Said hat sich für die Kritik kolonial-rassistischer Machtstrukturen international und über Disziplingrenzen hinweg verdient gemacht. Sein Werk gilt nicht ohne Grund als Gründungsdokument der Postkolonialen Theorie und hat Studien zum antimuslimischen Rassismus entscheidend geprägt (Attia 2009), auch wenn er die Rolle eines deutschsprachigen Orientalismus unterschätzte (Haridi 2005; Fuhrmann 2006; Keskinkılıç, 2019), die Tragweite widersprüchlicher Diskursfiguren und Transformationen vernachlässigte und ein monolithisch-unilineares Orientbild entwarf (Bryce 2013; Çırakman 2002). Zudem blieben Fragestellungen nach dem Umgang mit dem Orientalismus unter Orientalisierten auf der Strecke, damit einhergehend ihre ambivalenten Subjektpositionen und Beziehungen in einem sozialen Verhältnis, das in Saims Modell dichotom zwischen Herrschern und Beherrschten, zwischen Aktiven und Passiven unterscheidet, sodass einer omnipotenten Macht die strukturelle Ohnmacht der Anderen gegenüberzustehen scheint. Einen möglichen Ausweg deutet Said in einem flüchtigen, poetisch anmutenden Nebensatz an:

But there is another side to the strength, a side whose existence depends on the pressures of the Orientalist tradition and its textual attitude to the Orient; this side lives its own life, as books about fierce lions will do until lions can talk back. (Said 1995, S. 95)

Den Faden verfolgt Said nicht weiter, zumindest nicht in »Orientalism«, sodass die potentielle Gegenrede eines Löwen, der der Macht gegenüber Stellung bezieht, an dieser Stelle zum Schweigen gebracht wird. Dies mag nicht zuletzt dem methodologisch-theoretischen Rückgriff auf Foucaults frühen Diskurs- und Machtbegriff geschuldet sein, bei dem Prozesse der Unterwerfung und Herrschaft, die Herausbildung der Subjekte und ihre Kontrolle unter dem Zeichen der Wahrheit im Fokus standen. In seiner Eröffnungsrede am *Collège de France* 1970 erklärte Foucault:

Es geht darum, die Bedingungen ihres Einsatzes [des Diskurses] zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat: Verknappung diesmal der sprechenden Subjekte. Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten,

wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist. (Foucault 2014, S. 26)

Er geht davon aus, dass Individuen an bestimmte Diskursregeln gebunden werden, sie werden ein- und ausgeschlossen, er spricht von einer doppelten Unterwerfung: »die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen« (ebd., S. 29).

In »Überwachen und Strafen« blickt Foucault auf die Geburt des Gefängnisses und rekonstruiert die Entwicklung vollkommener Überwachungssysteme und Disziplinierungstechniken, die Erfindung der Norm fällt mit ihrer Kontrolle zusammen (Foucault 2017e). Für Foucault ist der Körper politisch besetzt, denn »die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwischen ihn zu Arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.« (Ebd., S. 37) Individuen sind Prozeduren der Unterwerfung ausgesetzt, einer Wahrheit angebunden, kategorisiert, so werden Individuen in Subjekte verwandelt bzw. als Subjekte diskursiv hervorgebracht. In »Subjekt und Macht« verweist Foucault deshalb auf die doppelte Bedeutung des Subjektbegriffes:

Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft. (Foucault 2013, S. 245)

Spätestens jetzt kehrt Foucault die Perspektive auf die Macht um. Denn um zu verstehen, wie sie funktioniert, müssten die Widerstände gegen die Machtstechniken ins Blickfeld gerückt werden, die darum bemüht sind, das Verhältnis aufzuheben (ebd., S. 243). Foucault denkt Macht in strategischen und produktiven Verhältnissen, es gäbe »keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne möglichen Umschwung« (ebd., S. 261). Er geht von wechselseitigen Verhältnissen aus, die das Modell Herrscher-Beherrschte insofern aufheben, dass es nun um Verkettungen und Verzahnungen ineinander geht, nicht mehr um eine starre Machtbeziehung. »Die Macht ist niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert.« (Foucault 1976, S. 115) Auch die Beziehung zwischen Regierenden und Regierten folge deshalb keinem »Schema von Passivität-Aktivität« (ebd., S. 115), sondern vielmehr einer dynamischen Machtbeziehung. Die Macht werde nicht von einer Gruppe besessen, sondern sie wirke in sozialen Verhältnissen. Unter der Macht versteht Foucault damit »eine bestimmte Form augenblickhafter und beständig wiederholter Zusammenstöße« (ebd., S. 114). Diese Überlegungen fließen unmittelbar in seinen Begriff der *Gouvernementalität* ein.

Die Wortschöpfung aus »gouverner« (frz. regieren) und »mentalité« (frz. Denkweise) bezieht sich auf eine moderne Regierungstechnik,

die aus den Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigstes technisches Instrument die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat (Foucault 2017a, S. 162).

Ziel der Gouvernamentalität sei, indirekt Einfluss auf die Bevölkerung auszuüben, oder genauer formuliert »auf die der Bevölkerung offensichtlich entfernten Dinge Einfluß nehmen« (ebd., S. 111). Die Gouvernamentalität ist Gegenstand vielseitiger wissenschaftlicher Diskussionen (Gros 2016; Lemke 1997) und wird insbesondere in Studien zu neoliberalen Regierungsformen, Unternehmertum und wirtschaftlicher Profitmaximierung (Burchell 1993; Hesse 2007; Miller/Rose 1994; Prinz/Wuggenig 2007) und staatlichen Sicherheitsdispositiven im Zusammenhang mit Migration, Integration, Islam, Flucht und Rassismus diskutiert (Amir-Moazami 2014; Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021; Magiros 1995; Pieper/Guitérrez-Rodríguez 2003; Tezcan 2007). Weniger als nur ein Produkt einer Macht, gestaltet sich die Subjektivierung im Wechselverhältnis zur Widerstandsfähigkeit und Handlungsraum der Individuen aus. Das Subjekt entsteht in einem engen Beziehungsgeflecht, indem Macht und Widerstand zusammenwirken (Butler 2006, S. 10; Flügel-Martinsen 2014, S. 44; Velho 2010).

## 2.3.2 Gegen-Verhalten und Selbsttechnologien: Die Sorge um sich

Im Begriff der Gouvernamentalität entwirft Foucault ein Subjekt, das auf die Verhältnisse einwirkt, die Beziehung zur Macht mitgestaltet und damit Einfluss auf die Regierungskunst nimmt. Alles dreht sich um das Wechselverhältnis von Macht- und Selbsttechnik, der Art und Weise, wie Techniken der Regierungsführung mit Techniken der Selbstführung zusammenwirken, in anderen Worten, wie sich Prozesse der Subjektivierung abspielen. Nur darum sei es Foucault gegangen, wie er selbst auf seine zwanzigjährige Auseinandersetzung mit der Macht zurückblickt:

Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen. (Foucault 2013, S. 240)

Insofern sind Foucaults späte Arbeiten zur Gouvernementalität und den Selbsttechnologien in den 1970er Jahren kein Bruch, sondern wesentlicher Bestandteil einer spezifischen Denkweise, die in erster Linie nach Handlungsweisen fragt und das Subjekt zum Ziel nimmt (Gallo 2017; Gros 2016; Sarasin 2019a). Daher verwundert es kaum, dass Foucault bereits in seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität darum bemüht ist, nach »einigen Punkten des Widerstands zu forschen, nach Formen von Angriff und Gegenangriff« (Foucault 2017a, S. 282). Er geht von einer »unmittelbare[n] und grundlegende[n] Korrelation zwischen der Verhaltensführung und dem Gegen-Verhalten« aus; diese »Verhaltensrevolten« unterschieden sich von politischen Revolten gegen die Macht (ebd., S. 283f.). Letztendlich plädiert Foucault für den Begriff »Gegen-Verhalten« (ebd., S. 292). Der Vorteil dieser Wortschöpfung liege gerade darin, »sich auf die aktive Bedeutung des Wortes ›Verhaltensführung‹ zu beziehen, Gegen-Verhalten im Sinne von Kampf gegen die zum Führen von anderen eingesetzten Verfahren« (ebd., S. 292). Foucault unterscheidet fünf verschiedene Hauptformen des Gegen-Verhaltens im Mittelalter, »die alle darauf abzielen, die pastorale Macht in der Ökonomie des Heils, in der Ökonomie des Gehorsams, in der Ökonomie der Wahrheit neu zu verteilen, umzukehren, aufzuheben, partiell oder total zu disqualifizieren« (ebd., S. 296): Askese (»Übung des Selbst an sich selbst, eine Art Einzelkampf« (ebd., 297), Bildung von Gemeinschaften (zur Ablehnung des Pastors (ebd., S. 302), Mystik, Heilige Schrift, eschatologische Glaubensüberzeugungen.

In seinen Vorlesungen vom Januar bis März 1982 am *Collège de France* kommt Foucault wieder auf die Gouvernementalität zu sprechen, jedoch unter einer anderen Fragestellung:

Nehmen wir die Frage der Macht, der Politischen Macht, und stellen sie in den allgemeineren Zusammenhang der Frage der Gouvernementalität, der Gouvernementalität verstanden als ein strategisches Feld von Machtverhältnissen in einem allgemeinen und nicht nur politischen Sinn, als ein strategisches Feld beweglicher, veränderbarer und reversibler Machtverhältnisse, dann glaube ich, daß das Nachdenken über den Begriff der Gouvernementalität theoretisch und praktisch nicht um ein Subjekt herumkommt, das sich durch eine Beziehung zu sich selbst definiert. (Foucault 2016, S. 314)

Der Einwand also, Foucault übersähe das Subjekt zugunsten einer allgegenwärtigen Macht (Pieper/Guitérrez Rodríguez 2003; Wagenknecht 2003) greift zu kurz und unterschlägt diese wichtige Wende in seinem Denken (Gallo 2017; Lemke 1997; Sarasin 2019a), in der sich die Autonomie des Subjekts als zentrales Thema seiner Arbeit herauskristallisiert und sich in der »Sorge um sich« verdichtet (Foucault 2017b, Foucault 2017c).

Die griechische, hellenistische und römische Zivilisation hat eine echte Kultur des Selbst [*culture du soi*] hervorgebracht, die, wie ich meine, im 1. und 2.Jh. unserer Zeitrechnung beträchtliche Ausmaße annahm. (Foucault 2016, S. 159)

Foucault bedient den Begriff der »Sorge um sich selbst«, den er aus dem Griechischen »epimeleia heautou« — ein geläufiger Begriff der griechischen Denkschule — übersetzt hat. Er beschreibt ihn auch mit alternativen Bezeichnungen, um sich der Bandbreite seiner Bedeutung gewahr zu werden: »das Sich-um-sich-Kümmern, das Sich-um-sich-Sorgen, das Sich-selbst-Aufmerksamkeit-Zuwenden« (ebd., S. 16). Foucault rekonstruiert eine »Kultur seiner selber« (2017c, S. 60) in der griechisch-römischen Antike, um Gebote, Regeln und Übungen einer Umkehr zu sich zu untersuchen, die den Zweck erfüllen, Kontrolle über sich zu erlangen, unabhängig zu sein und zur Freiheit zu gelangen. Es handelte sich um ein Gebot der Umkehr zu sich, einer allgemeinen Regel. Selbstkultur bedeutet, »sich selbst kultivieren« (Foucault 2016, S. 160), das Subjekt nimmt sich selbst zum Gegenstand der Erkenntnis und Transformation.

Im Laufe der Jahrhunderte unterläuft die Sorge um sich Transformationen. Foucault unterscheidet in seiner Genealogie der Sorge um sich drei verschiedene große Modelle der Selbstkultur, die einander ablösen: platonisch (Wiedererinnerung), hellenistisch (Selbst als Zweck) und christlich (Selbstverzicht). (Ebd., S. 321) Er zeichnet die Entwicklungen von der sokratisch-platonischen Reflexion in der Antike über das Goldene Zeitalter einer *culture de soi*, der großen Selbstkultur in den ersten Jahrhunderten nach Christus bis hin zum Übergang in die christliche Askese im 4. und 5. Jahrhundert. Dadurch rekonstruiert er die Ursprünge, um ihrer Bedeutung für die damalige griechische Alltagskultur auf die Spur zu kommen. Schließlich drehte sich der Grundsatz um nicht weniger als eine Neuformation des Subjekts, dessen Verwandlung und steten Selbstbearbeitung. Die Sorge um sich bezeichnet er als »Ensemble geistiger Bedingungen, das Ensemble der Selbsttransformationen, welche die notwendigen Voraussetzungen für den Zugang zur Wahrheit bilden« (ebd., S. 34). Unter den Epikureern und Stoikern galt sie als eine lebenslange Aufgabe und Verpflichtung jeder einzelnen Person. Die Sorge um sich nimmt Subjekte zum eigenen Gegenstand, Foucault spricht von *technique de vie*, einer Lebenskunst (ebd., S. 226). Die Selbstpraxis dreht sich um die Frage: »Wie muß ich mein eigenes Ich verwandeln, damit ich fähig werde, zur Wahrheit zu gelangen?« (Ebd., S. 227) Die Selbstkultur ist ein »Ensemble von Werten« (ebd., S. 228), sie folgt definierten Verhaltensweisen. Foucault verwendet auch den Begriff der »Seinsmodifikation« (ebd., S. 241), es geht darum Arbeit an sich selbst zu verrichten, sich selbst zu bearbeiten. Foucault spricht deshalb auch von einer »Technologie des Selbst« (ebd., S. 70), um Zugang zur Wahrheit zu finden, d.h. die Götter zu befragen, wie es nicht zuletzt im Umgang mit Liebesbeziehungen, in Regierungsverhältnissen und für philosophische Erkenntnisse relevant war. Foucault nennt sie auch »Daseinstechniken«

(ebd., S. 546) bzw. eine »Selbstbildung« als ein Ensemble an Praktiken (ebd., S. 607). Selbsttechnologien sind Praktiken, die sich auf das eigene Selbst richten, um sich zu korrigieren, zu verändern und zu heilen. Es ist eine »Lebenskunst« (ebd., S. 164), die auf eine ganz bestimmte »Seinsweise, eine Lebenshaltung« zurückgeht (ebd., S. 27).

Für seine »Geschichte der Subjektivitätspraktiken« (ebd., S. 27) skizziert Foucault schematisch verschiedene Selbsttechniken: den eigenen Tod einüben, das Sterben einüben (ebd., S. 148), Reinigungsriten (dazu zählt auch das Hören von Musik, das Inhalieren von Gerüchen, die Gewissensprüfung), die Seelenkonzentration, das Sich-Zurückziehen oder die Ausdauer und Prüfungs- und Erprobungstechniken, Geschichten lesen, aufs Land ziehen, Gedächtnisübungen, Konzentrationsübungen, »spazieren-zugehen, ohne nach rechts oder links zu schauen« (ebd., S. 278), »sich appetitanregende, schmackhafte Speisen servieren zu lassen und deren Verzehr zu widerstehen« (ebd., S. 279), Ortsveränderung, Naturerkenntnis, »Vogelschau von sich selbst auf sich« (ebd., S. 351), »Übung des inneren Aussprechens« (ebd., S. 364), »die Fixierung des Dings« (ebd., S. 364), Dinge zu sehen und sie zu benennen, »analytische Prüfung« (ebd., S. 366), »Spaziergangsübung« und »Erinnerungsübung« (ebd., S. 368), »Zerteilungsübungen« (ebd., S. 372), »Augenblickswahrnehmung« (ebd., S. 373), Lehren und Sätze sprechend wiederholen und schreiben (ebd., S. 396), Schweigeübungen und »Höraskese« (ebd., S. 418), Hörtechniken wie das aktive oder paränetische Zuhören (ebd., S. 426), Lese- und Schreibübungen, Todesmeditation, »Seelenkorrespondenz« (ebd., S. 440), »Enthaltensamkeitstechniken« (ebd., S. 552), das »Gegenwärtig-Machen der Zukunft« (ebd., S. 574), »die Morgen- und die Abendprüfung« (ebd., S. 585) und Zukunftsvorstellungen. Diese Übungen dienen in ihrer Gesamtheit dazu, eine stabile Selbstbeziehung zu pflegen und eine Kultur zu sich selbst herzustellen.

Mit dem Begriff der Selbsttechnologie löst Foucault sich von einem einseitig deterministischen Machtverständnis und lenkt den Blick stattdessen auf Techniken, die Individuen zu Subjekten formen (Schmid 1991, S. 200ff.). Keineswegs verabschiedet sich Foucault dadurch vom Begriff der Gouvernamentalität, im Gegenteil betrachtet er die Machtfrage unter einem anderen Vorzeichen, nämlich den der Selbstkonstitution und dem wechselseitigen Verhältnis von Selbst- und Machttechniken (Lemke 1997). Das Besondere liegt darin, dass Foucault nicht die Machtdispositive, sondern nun das Subjekt problematisiert, ausgehend vom Bereich der Selbsttechnologien in der griechisch-römischen Antike. Foucault gehe es darum, »das Subjekt zu befreien als ihm eine Zwangsjacke der Wahrheit anzulegen«, wie Gros (2016, S. 621) den Paradigmenwechsel in Foucaults Geschichte des Subjekts erläutert. Foucault verkompliziere das Untersuchungsfeld, indem er die Sorge um sich selbst erforscht. (Ebd., S. 622) Die Auseinandersetzung mit der Sorge um sich steht damit in einem größeren Zusammenhang mit der Gouvernamentalität. Beide Prinzipien treffen sich in einem politischen Raster und betrachten Macht und Subjekt aus unterschiedlichen Ecken. Während die Gouvernamentalität das

Subjekt in seiner Beziehung zur Macht fokussiert, d.h. wie Selbstführung unter dem Zeichen der neuen Regierungskunst gelingt, kehrt die Sorge um sich den Blick um und stellt die Frage, wie sich das Subjekt selbst betrachtet, welche Beziehung es zu sich selbst gestaltet und sich umgestaltet.

Statt durch Machttechniken und Unterwerfungsprozesse, wie sie noch in der gouvernementalen Selbstführung greifen, wirkt das Subjekt auf dessen Selbstkonstitution mithilfe von Selbsttechnologien ein. Foucault sah das Thema der Selbsttechniken als »die theoretische Krönung seines Schaffens«, wie Gros erinnert (ebd., S. 627). Während noch zu Beginn Foucault das Subjekt als passives Produkt begreift, das durch Macht und Herrschaftstechniken hervorgebracht und unterworfen wird — Subjektivierung im Sinne einer Konstitution als unterworfenen Subjekt (Supik 2005, S. 21) —, kehrt er 1980 die Perspektive um und arbeitet ein Subjekt heraus, das sich selbst zum Gegenstand einer Bearbeitung nimmt, selbst wenn die Machttechniken ihren Einfluss keinesfalls verlieren. Foucault geht es um das Wechselspiel zwischen Selbst- und Machttechniken, wie Gros zeigt und zu Vorsicht mahnt:

Foucault »entdeckt« 1980 nicht etwa die bislang von ihm verkannte ursprüngliche Freiheit des Subjekts. Man wird auch kaum vertreten können, Foucault lasse plötzlich die gesellschaftlichen Normierungsprozesse und die entfremdenden Identifikationssysteme außer acht, um in jungfräulichem Glanz ein freies Subjekt erstehen zu lassen, das sich im a-historischen Äther reiner Selbstkonstituierung erschafft. [...] Was nämlich das Subjekt in einem bestimmten Selbstverhältnis konstituiert, sind historisch gegebene Selbsttechniken, die mit ebenfalls historisch gegebenen Herrschaftstechniken einhergehen. Im übrigen entsteht das Individuum-Subjekt immer nur an der Schnittstelle von Herrschaftstechnik und Selbsttechnik. (Gros 2016, S. 641)

Einen wichtigen Analyseschlüssel bildet hierbei der Begriff der Erfahrung.

Der Begriff der Erfahrung demonstriert jedoch nicht die Konzentration des Untersuchungsinteresses auf den »subjektiven Faktor«, die Innenwelt des Individuums, das Subjektiv-Persönliche im Unterschied zu dem Objektiv-Materiellen der Macht- und Wissenspraktiken; vielmehr dient der Begriff der Erfahrung dazu, den integralen Zusammenhang zwischen diesen analytisch zu unterschiedenen Bereichen herzustellen. (Lemke 1997, S. 265)

Doch Foucault beschränkt Selbsttechniken nicht auf subjektive Lebenswelten und Individualitäten, sondern versteht »das scheinbar Persönliche und Subjektive in seiner Beziehung zu Wissensformen und Machtprozessen« (ebd., S. 265). Anders ausgedrückt, die Erfahrung bildet das Subjekt, es prägt die Beziehung zu sich selbst und beschreibt den Prozess der Subjektivierung. Für Foucault sind Erfahrungen fabriziert, sie sind weder wahr, noch sind sie falsch, und doch sind sie real, weil sie his-

torisch geworden sind und existieren, sie sind relational und kollektiv (Lemke 2019, S. 32). Lemke präzisiert, dass Foucault kein souveränes Subjekt unterstellt, sondern das Werden des Subjekts fokussiert (ebd., S. 266). Das Subjekt sei eine Form unter vielen, keine natürlich gegebene Konstante, sondern sozial hergestellt, ein historisches Ergebnis einer bestimmten Subjektivität, die zugleich im Zusammenhang mit kollektiven Praktiken und gesellschaftlichen Verhältnissen steht. Erfahrungen und Lebenspraxis bieten den Ausgangspunkt, um ambivalenten Umgangsweisen und den Möglichkeiten zur »Überwindung herrschaftlicher Zurichtung« (Wagenknecht 2003, S. 200) auf die Spur zu kommen. Das widerständige Potential liegt darin, normative Grenzziehungen zu hinterfragen und hegemoniale Kategorien in ihren Absolutheiten zu bearbeiten, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit dadurch aufzulösen und Handlungsmacht zu erweitern (Rose 2015, S. 332). Für Anil K. Jain ist das aus Selbstreflexion entstehende Subjektbewusstsein eine wichtige Voraussetzung, um in kollektive Transformationsprozesse eintreten zu können. Das Subjekt müsse »sich selbst als solches erkennen und begreifen und sich zugleich (kritisch und widerständig) auf seine Umwelt beziehen« (Jain 2003, S. 242), um zugleich innere und äußere Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten anerkennen zu können, statt Paradigmen der Eindeutigkeit und Absolutheit zu verfallen.

### 2.3.3 Das Subjekt erwacht: Selbsterkenntnis und Selbstsorge unter Rassifizierten

Während die Sorge um sich noch zu Beginn eine Aufgabe der Eliten und Regierenden ist, erweitert sie sich spätestens im 1. und 2. Jahrhundert zu einem allgemeingültigen Prinzip, einem Grundsatz, dem alle folgen und auf das gesamte Leben beziehen:

Es geht, unabhängig von jeder beruflichen Besonderheit, um eine Bildung, die dem einzelnen erlaubt, alle möglichen Mißgeschicke, alles Unglück, das ihm widerfahren kann, alle Widrigkeiten, alle Niederlagen, die er erleiden kann, in angemessener Weise zu ertragen. (Foucault 2016, S. 126)

Selbsttechnologien dienen der Korrektur, der Verbesserung und Befreiung, sodass sie mit der Heilkunst zusammenfällt. Foucault gesteht ein, dass die »epimeleia heautou«, sich um sich sorgen, eine ungewöhnliche Perspektive auf die Beziehung von Subjekt und Wahrheit einnimmt, um die es ihm bereits im Zusammenhang mit der modernen europäischen Sexualmoral, und den mit ihr verknüpften Problematik und Ordnungen sexueller Lust und Verhaltensweisen ging. Schließlich gelte doch die berühmte delphische Formel »gnothi se auton«, übersetzt »Erkenne dich selbst!« als entscheidendes Gebot zur Frage der Selbsterkenntnis des Subjekts, warum also die Sorge um sich? (Ebd., S. 17) Den delphischen Spruch bricht Foucault auf drei

Gebote herunter: *meden agan* (»nicht zu viel«), *engye* (»die Bürgschaften«) und »Erkenne dich selbst«, sie bilden die rituelle Anleitungen und ethische Richtschnur für jene, die sich Gott nähern und das Orakel zu befragen. (Ebd., S. 18) Das Ritual stellt bereits einen Akt der Demut gegenüber der Gottheit dar, die Befragenden werden sich gewahr, sterblich zu sein und üben sich in Maß und Geduld. Das Ziel ist, wenig, gezielt und bewusst zu fragen: »achte also in dir selbst darauf, was zu wissen dir von Nutzen ist« (ebd., S. 18). Foucault stellt während der Lektüre bedeutender Texte fest, dass die delphische Formel in eindeutig signifikantem Zusammenhang zum Grundsatz »Sorge um sich selbst« steht, die allgemeine Regel lautet: »Du mußt dich um dich selbst sorgen, du darfst dich nicht vergessen, du mußt Sorge für dich tragen« (ebd., S. 19). Es ist der Philosoph, der zur Selbstsorge aufruft, Foucault erkennt das Motiv in Sokrates' fiktiver Verteidigungsrede gegenüber den Athenern wieder; Sokrates verteidigt sich gegenüber Vorwürfen, sich für sein Leben schämen zu müssen, mit der ihm von Gott anvertrauten Aufgabe, die Botschaft zu vermitteln: »Sorgt euch um euch selbst!« (ebd., S. 21) Bereits an dieser Stelle wird deutlich, welchen Stellenwert der Lehrer in der Praxis einer Selbstfürsorge einnimmt, es handelt sich um eine soziale Beziehung zwischen mehreren, und Sich-um-Sich-Selbst-Sorgen wird »der erste Augenblick des Erwachens« (ebd., S. 23).

Aber »was ist dieses Selbst?« in der *epimeleia heautou* fragt Foucault (ebd., S. 77) mehrfach und stellt zweifellos die Frage nach dem Subjekt in jenen Selbsttechnologien. Schließlich bedeutet das Reflexivpronomen *heautou*, »sich selbst«, einerseits das Subjekt, das sorgt, andererseits das Objekt, um das sich gesorgt wird. »Du sollst dich um dich selbst kümmern: du kümmerst dich; und du kümmerst dich um etwas, das dasselbe ist wie du selbst, dasselbe wie das Subjekt, das »sich kümmert um«, das bist du selbst als Objekt.« (Ebd., S. 78f.) Jene, die sich zum Gegenstand einer Sorge um sich machen, sind in anderen Worten sowohl das Subjekt der Sorge, als auch das Objekt. In Platons Dialogen übersetzt Foucault das Selbst als die Seele, um die sich gesorgt wird, sie wird in philosophischen Texten als »Subjekt aller körperlichen, instrumentellen und sprachlichen Betätigungen« konzipiert. (Ebd., S. 82) Die Sorge um sich kommt einer Selbsterkenntnis gleich, die *gnothì seauton* (Selbsterkenntnis) und die *epimeleia heautou* (Selbstsorge) sind miteinander verflochten, sie bedingen sich gegenseitig. (Ebd., S. 97) In der Selbstkultur ist in anderen Worten »eine Kunst der Selbsterkenntnis« zentraler Bestandteil, »die über genaue Vorschriften, Prüfungsformen und Übungen operiert, um allgemeine Grundsätze der Natur oder Vernunft aufzufinden, die für alle verbindliche Verhaltensregeln definieren« (Lemke 1997, S. 289) und dadurch moralischen Fragestellungen unterliegt. Die Erkenntnis, sich um sich selbst sorgen zu müssen, setzt voraus, sich der Dringlichkeit in angesichts einer Misere, eines Problems oder einer Krise bewusst zu werden, aus der die Aufgabe, etwas zu verändern, sich zu befragen, andere zu Rate zu ziehen, ableitet.

Das Argument kann auf das Erkenntnisproblem unter Rassifizierten analog übertragen werden, denn der Moment des Erwachens fällt zusammen mit der

Erkenntnis, ein Anderer im kolonialen Blick zu sein, wie Du Bois (2007) mit dem Begriff des »doppelten Bewusstseins« und Sartre (2017, S. 60) in »Überlegungen zur Judenfrage« als »Objektivität gegenüber sich selbst« erklärt. Sartre versteht methodisch »die *Situation* des Juden als Leitfaden« (ebd., S. 58), um den Selbstblick als strategische Umkehr zu begreifen, die auf den Antisemitismus reagiert, denn »der ständige Versuch ist, sich von außen zu sehen« (ebd., S. 60). Sartre führt die Selbstironie als ein Zeichen der Methode an, die Person komme besser mit der Situation klar, in dem sie loslässt, »er ist ein anderer, ein reiner Zeuge« (ebd., S. 60), in dem Moment, in dem sie von außen auf sich blickt. Die Erfahrung des Blickregimes wird zu einer Lernerfahrung, d.h. eine Fähigkeit zu erlernen, sich anders sehen zu können und den Standort des Blickes zu wechseln. Es ist insofern befreiend, dass es zu einer Ent-Identifikation kommt und eine Trennung initiiert zwischen Betrachter und Objekt. Das Subjekt ist gleichzeitig sein eigener Gegenstand, so wie es auch Foucault letztendlich meint. Auch bei Sartre taucht die Selbstsorge auf:

Denn die Pflege der Gefühle und des Ichs setzt tiefen Traditionalismus voraus, Sinn für das Besondere und das Irrationale, den Rückgriff auf empirische Methoden und den ruhigen Genuß verdienter Privilegien: das sind die Prinzipien aristokratischer Sensibilität. [...] Die Pflege des eigenen Ichs ist ganz und gar magisch und partizipationistisch, aber die ständige auf sich selbst gerichtete Aufmerksamkeit trägt letztlich Früchte. (Ebd., S. 79)

Wenn die »Sorge um sich« zu einem philosophischen Grundsatz einer griechischen, klassischen und spätantiken, Alltagskultur war, sei es bei Platon oder auch den Epikureern, sich »Tag und Nacht, sein ganzes Leben lang, um seine Seele [zu] kümmern« (Foucault 2016, S. 24), dann manifestiert sich die Formel bei Sartre, Du Bois und Fanon in der Frage, welche Konsequenzen sich aus dem Bewusstsein, ein Anderer zu sein, für das Schwarze und jüdische Subjekt ziehen lässt. Wie also sich um sich selbst sorgen angesichts von Antisemitismus und Rassismus? Ein vergleichbares Plädoyer bemüht Fanon, er verkündet eine fast schon prophetische Botschaft. Auch er fragt: »Was will der schwarze Mensch?« (Fanon 1985, S. 7) Fanon beschreibt eine doppelgesichtige Erfahrung (ebd., S. 99). In »Schwarze Haut, weiße Maske« führt er die Erfahrung des Schwarzen auf ein Bewusstsein über den kolonialen Blick zurück, der die Beziehung zum eigenen Körper, zur Geschichte, Sprache und dem Selbstbild entfremdet. Fanon schreibt: »Ich kam auf die Welt, darum bemüht den Sinn der Dinge zu ergründen, und meine Seele war von dem Wunsch erfüllt, am Ursprung der Welt zu sein, und dann entdeckte ich mich als Objekt inmitten anderer Objekte« (ebd., S. 79). Aus der Erkenntnis der dritten Person folgt eine Aufgabe: »den farbigen [sic!] Menschen von sich selbst zu befreien« (ebd., S. 8). Fanon geht es um mehr als das Problem, den Rassismus auf seine inneren Logiken und Wirkungsmuster zu befragen. Er strebt eine »wirkliche Auf-

hebung der Entfremdung« (ebd., S. 11) an, sie wird zu einer Handlungsmaxime, die einem ähnlichen Prinzip der Selbstsorge folgt, wie sie Foucault in der griechisch-hellenistischen »Sorge um sich« identifiziert. Fanon rekonstruiert eine »Zone des Nichtseins«, die fundamental für die Erfahrung des anti-Schwarzen Rassismus ist, es bilde sich ein rassifiziertes Körperschema heraus (»epidermisches Rassenschema« nach ebd., S. 81), sich des *weißen* Blicks bewusst zu sein, ist für Fanon eine »Erkenntnis in der dritten Person« (ebd., S. 80). Aus dem Problembewusstsein, ein anderer für Dritte zu sein, wirft Fanon die Frage nach einer alternativen Selbsterkenntnis in den Raum. In anderen Worten erfordert die negierende Erkenntnis des Körpers (ebd., S. 80), die Konstitution als Objekt, einen Bewusstseinswandel.

Lange mußte ich weinen, und dann begann ich, wieder zu leben. [...] Ich schritt die Grenzen meines Wesens ab; kein Zweifel, es war recht dürrig. Auf dieser Ebene liegt meine ungewöhnlichste Entdeckung. Diese Entdeckung ist eigentlich eine Wiederentdeckung. Fieberhaft durchstöberte ich das schwarze Altertum. [...] Ségou, Djenné [...] Man sprach von schwarzen Doktoren (Doktoren der Theologie, die nach Mekka pilgerten, um über den Koran zu diskutieren). Dies alles, ausgegraben, ausgebreitet, mit bloßgelegten Eingeweiden, erlaubte es mir, eine gültige historische Kategorie wiederzufinden. Der Weiße hatte sich geirrt, ich war kein Primitiver, auch kein Halbmensch, ich gehöre zu einer Rasse, die vor zweitausend Jahren schon Gold und Silber bearbeitete. (Ebd., S. 94)

Fanon sorgt sich um sich, er befragt die Geschichte und stößt auf verdrängte Erinnerungen und verschüttete Wissensbestände. Er stellt nicht weniger als die grundsätzliche Frage nach einem starken Selbstbewusstsein, das sich aus Mechanismen der Entfremdung und Bevormundung befreit. Er skizziert selbstverändernde Prozeduren nach für eine kognitive und emotionale Neuerfindung und nimmt Einfluss auf den Prozess der Subjektivierung. Es sind emanzipatorische Gedankengänge und Verhaltensweisen, die Fanon hier interessieren, die dem Versuch unterliegen, ein anderes Selbst zu schaffen. Doch die Selbstbefragung ist Schauplatz umkämpfter, oft ambivalenter Verhaltensweisen, dessen ist sich Fanon bewusst: »Ich wollte typisch N[...] sein — das war nicht mehr möglich. Ich wollte weiß sein — das war eher zum Lachen.« (Ebd., S. 96) Fanon umtreibt die intellektuelle und imaginäre Selbstpositionierung, die auf die Vergangenheit zurückgreift und unter anderen Vorstellungen, ein neues gegenwärtiges Selbst zeichnet, das das »Gefühl der Nichtexistenz« (ebd., S. 101) auflöst. Fanon widersetzt sich der Illusion, zu einer authentischen vergangenen Identität zurückkehren und Geschichte korrigieren zu können: »Ich mache mich zum Menschen keiner Vergangenheit. Ich will die Vergangenheit nicht auf Kosten meiner Gegenwart und meiner Zukunft besiegen.« (Ebd., S. 161) Er ringt weiter um Selbsterkenntnis, die keinen vorgegebenen Regeln Folge leistet, sondern die Bedingungen selbst definiert, unter denen die eigene Existenz ge-

formt werden kann. Wieder kommt Fanon auf sich selbst zurück: »In seiner Unmittelbarkeit ist das Selbstbewußtsein einfaches Fürsichsein«, schreibt er (ebd., S. 154) in seiner Kritik der Hegelschen Herrschaft-Knechtschaft-Dialektik. Fanon befragt die Bedingungen, um sich aus der Herrschaft befreien zu können, der Kampf um Freiheit ist ein Kampf um Anerkennung. In seiner Kritik der Gewalt wird er diese Frage im Zusammenhang mit dem antikolonialen Widerstand vertiefen, wenn es heißt: »Das kolonisierte ›Ding‹ wird Mensch gerade in dem Prozeß, durch den es sich befreit.« (Fanon 2014, S. 30) — ein langwieriges, postkoloniales Projekt, das Fanon an Aimé Césaire angelehnt als »Erschaffung neuer Seelen« begreift (vgl. Said 1994, S. 47). Die Selbstreflexion ebnet den Weg zu einer neuen Handlungsmacht. Wie Sokrates definiert auch Fanon eine Pflicht, sich jeder Anklage zu widersetzen: »meine Freiheit nicht durch meine Wahlen zu verleugnen« (Fanon 1985, S. 164). Damit greift er die Frage nach der Selbsttechnik vor, noch bevor Foucault das Subjekt umdenkt. »In der Welt, in der ich fortschreite, erschaffe ich mich unaufhörlich«, schlussfolgert Fanon (ebd., S. 164) zum Ende seiner psychoanalytisch informierten Rassismuskritik. In diesem Zusammenhang steht nicht zuletzt der letzte Satz: »Mein letztes Gebet: O mein Leib, Sorge dafür, daß ich immer ein Mensch bin, der fragt!« (Ebd., S. 166)

### 2.3.4 Affekt, Stigma, Problematisierungen: Sich selbst zum Gegenstand nehmen

Fanons letztes Gebet steht sinnbildlich für die *epimeleia heautou*, Foucault bezeichnet sie als Haltung: »eine Haltung sich selbst, den andern und der Welt gegenüber« (Foucault 2016, S. 26). Die Selbstsorge halte das Subjekt dazu an, den Blick nach innen zu wenden und der eigenen Gedanken- und Gefühlswelt die volle Aufmerksamkeit zu widmen. Doch mehr als nur eine Haltung, ist die Sorge um sich eine Reihe von Verhaltensweisen und Handlungsmethoden, »durch die man für sich selbst Sorge trägt, durch die man sich verändert, reinigt, verwandelt und läutert« (ebd., S. 27). Sie stehen unter dem Zeichen einer Überwindung, um Krisen und Konflikte zu überstehen, um die Erfahrung, zum Problem gemacht zu werden, verarbeiten zu können. Foucault fragt (2017b, S. 13): »Anhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken, wenn er sich als Irren wahrnimmt, wenn er sich als Kranken betrachtet, wenn er sich als lebendes, sprechendes und arbeitendes Wesen reflektiert, wenn er sich als Kriminellen beurteilt und bestraft?« Er untersucht, wie Individuen dazu angehalten werden, sich als »Begehrenssubjekte zu entziffern, anzuerkennen und einzugestehen und damit wischen sich und sich selbst ein gewisses Verhältnis einzuleiten« (ebd., S. 12). Er geht von Formen der Problematisierung des sexuellen Verhaltens aus, aus denen heraus bestimmte Praktiken und Verhältnisse des Subjekts zu sich selbst erwachsen. Foucault nennt sie auch »Existenzkünste«, »mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern

sich selber transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen« (ebd., S. 18). Die Individuen befragen das eigene Verhalten, sie betrachten sich selbst und gestalten sich als »ethisches Subjekt« (ebd., S. 20) bzw. als »Moralsubjekt« (ebd., S. 37). Foucault will nicht die Verbote zum Ausgangspunkt nehmen, sondern die Selbstpraktiken, von denen aus eine »Geschichte der ethischen Problematisierungen« (ebd., S. 21) folgt. Das Individuum schreibt sich um, es wirkt auf sich selbst ein und »kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich« (ebd., S. 40), mit dem Ziel eine »vollkommene Souveränität seiner über sich« (ebd., S. 43) zu definieren.

Einen ähnlichen Ansatz bemüht Erving Goffman, der nach Techniken der Bewältigung Ausschau hält, mit denen Stigmata verarbeitet werden. Ein Stigma versteht Goffman als Attribut, das diskreditiert bzw. diskreditierbar ist und eine Unzulänglichkeit darstellt (Goffman 2018, S. 11). Darunter fallen Merkmalsausprägungen wie »Rasse«, Nation, Religion oder Geschlecht und Sexualität, sodass die Träger:innen »in unerwünschter Weise anders« erscheint (ebd., S. 13). Affekte spielen im Umgang mit der Erfahrung eine zentrale Rolle, darunter etwa das Gefühl der Scham und Unbehagen. Goffman fragt »Wie antwortet die stigmatisierte Person auf ihre Situation?« (ebd., S. 18) und rekonstruiert unterschiedliche Handlungsweisen, mit denen Betroffene den Versuch unternehmen, das vermeintliche Stigma zu korrigieren, indem das Merkmal verheimlicht wird (ebd., S. 95ff.), das Individuum sich in einer ständigen Wachsamkeit übt (ebd., S. 114), der Tagesablauf bewussten Regeln folgt (ebd., S. 116), Namen geändert oder neue Identitäten ausgestaltet werden (ebd., S. 117), Kontakte abgebrochen und Orte gemieden werden (ebd., S. 126), Selbstironie und Sprechstile gepflegt werden, die sich selbst erniedrigen (ebd., S. 166), kulturelle Assimilationsstrategien bis hin zur Veränderung des eigenen Erscheinungsbildes in Anwendung gebracht werden (ebd., S. 130) oder aber betroffene Merkmalsausprägungen selbstbewusst zur Schau gestellt und Andersartigkeit, gleich einem Protestakt, öffentlich zelebriert, verteidigt und performt wird (ebd., S. 142). Auch Goffman greift, ähnlich zu Foucault, auf den Begriff der Kunst zurück, »durch die das Individuum über das Image seiner selbst und seiner Produkte, das andere zusammentragen, strategische Kontrolle ausübt« (ebd., S. 160). Während Diskreditierte Spannung managen, kontrollieren Diskreditierbare Informationen über das (potentielle) Stigma (ebd., S. 170), in beiden Fällen liegt die Rolle von Affektmodalitäten auf der Hand.

Affektbeziehungen prägen Prozesse der Subjektivierung (Henderson 2015; Mühlhoff 2018). In Affizierungsprozessen wirken sozio-politische Bedingungen und affektive Praxen ineinander. Affekte wirken in sozialen Verhältnissen zwischen Körpern und regen transformative Prozesse an. Das Affizieren und Affiziertwerden, das heißt die passiven wie aktiven Dynamiken, bedingen sich wechselseitig (Clough/Halley 2007; Massumi 2002; Slaby/Mühlhoff 2019). Im Unterschied zur Emotion zeichnet sich der Affektbegriff durch komplexe Interaktionsfelder und

nicht-kognitive Prozesse ab, die auf ambivalente Zusammenhänge zwischen Sprache, Subjektivität, Körper und Welt hinweisen, die nicht vorrangig verbalisiert oder bewusst artikuliert werden (Massumi 2010). Ähnlich argumentiert auch Manuela Zechner (2013):

Affekt ist, wenn uns etwas erfasst, trifft, bewegt oder beeinträchtigt, das unserer bewussten Wahrnehmung und Sprache entgeht. Ausdrücke wie ›mich packt's/erwischt's/haut's um‹ erzählen von Affekt als einer schwer definierbaren Intensität, die uns angeht und aufrüttelt. Affekt benennt so die Fähigkeit, sich mit der Welt in Beziehung zu setzen und von ihr verändert zu werden.

Wichtig ist, dass Affekte weit mehr sind als lediglich intersubjektive Beziehungsgeflechte, sie könnten nicht als individuelle, zwischenmenschliche Phänomene abgetan werden, sie sind in Machtverhältnisse eingebettet. Auch Rassismus stellt einen affektiven Schauplatz dar. Affektivität und Rassifizierung verschränken sich ineinander und formen Unterdrückungsverhältnisse und koloniale Ordnungen aus (Ahmed 2004a; Ahmed 2004b; Schuller 2018; Stoler 1995; Stoler 2002). Für eine affekttheoretisch informierte Rassismusforschung sind die Arbeiten von Sara Ahmed wegweisend. Nicht ohne Grund verweist auch sie mehrfach auf Fanons (1985) »Schwarze Haut, weiße Masken« und der Bandbreite an körperlichen und emotionalen Selbstverhältnissen. Ahmed (2004b) geht davon aus, dass Angst und Furcht zwischen Körpern und Zeichen kursieren und dadurch erst »the very effect of the surfaces or boundaries of bodies and worlds« (ebd., S. 117) produziert werde, denn »emotions *do things*, and they align individuals with communities [...] through the very intensity of their attachment« (ebd., S. 119). Affektivität ist eng mit Machttechniken und politischen Grenzziehungen verwoben, sie wirkt in die Herausbildung von Subjekten ein, sie prägt das Regieren wie die Selbstführung, das Selbstbild und die Verhaltensweisen im öffentlichen Raum, das alltägliche Leben und die Beziehung zu Staat und Gesellschaft (Ayata 2019; Berlant 2004; Fortier 2008; Fortier 2010; Johnson 2008; Mühlhoff 2018; Plummer 2003). Für moderne Regierungstechniken wie der Gouvernamentalität bilden Affekte eine wirkmächtige Ressource für Systeme der Normalisierung und Versicherheitlichung, Überwachung und Selbstführung (Clough/Halley 2007; Puar 2009).

Im antimuslimischen Rassismus drückt sich das Phänomen in Form einer affektbasierten Gouvernamentalität aus (Attia/Keskinkılıç/Ocu 2021; Keskinkılıç 2022): Hegemoniale Islamdebatten nehmen Einfluss auf die Gefühlswelten von Muslim:innen, auf ihre Körperwahrnehmung, ihre sozialen Beziehungen und alltäglichen Verhaltensweisen im öffentlichen Raum. Muslim:innen befürchten im Alltag *falsche* Signale an andere Personen zu senden, die missgedeutet und zum Anlass von Ablehnung und Diskriminierung genommen werden könnten. Sie blicken auf den eigenen Körper aus dritter Perspektive, fühlen sich unwohl an

bestimmten öffentlichen Orten und sehen sich auf Basis bestimmter Attribute wie Hautfarbe, islamische Kleidung und/oder kulturelle Praktiken stigmatisiert. Sie antizipieren Rassismuserfahrungen und reagieren, indem sie sich selbst zensieren, ihre Mobilität einschränken und Orte meiden, an denen sie riskieren, hypervisibel zu sein.

Ahmed spricht in solchen Zusammenhängen von einer Paranoia unter Rassifizierten, die Rassismus antizipieren, noch bevor sie ihn erfahren, wobei sie den paranoiden Prozess bereits als Ausdruck einer rassistischen Erfahrung wertet:

Ich habe eine gewisse paranoide Sorge, die bereits passieren und passieren können. Ich bin mir nie sicher, wann x passieren wird, ob es sich bei x um Rassismus handelt oder das Ergebnis von Rassismus ist. [...] Und weil ich mir nie sicher bin, wird x derart erlebt, als sei es Rassismus, obgleich es auch eine Erklärung dafür sein kann, wie du selbst die Welt bewohnst. Rassismus stellt Paranoia her, genau das tut er. [...] Unsere Gefühle werden wahr. (Ahmed 2018, S. 125)

Auch Paul Mecheril (1994, S. 60) geht davon aus, dass Rassismuserfahrungen mit der »Vorwegnahme, der Befürchtung, der Vorstellung von Geringschätzung, oder von Angriff« seitens der *weißen* Mehrheitsgesellschaft einhergehen. Rassismus werde als »allgegenwärtig, als faktische oder befürchtete Attacke, als faktische oder befürchtete Degradierung« (ebd., S. 69f.) wahrgenommen. Betroffene fühlen neben Angst und Wut auch Verzweiflung und Scham, sie ziehen sich aus der Öffentlichkeit zurück und meiden bestimmte Kontakte. Die Bandbreite an negativen Gefühlserfahrungen wird in der affektheoretisch informierten Rassismusforschung unter Begriffen wie »*racial melancholia*« und »*feeling brown*« diskutiert (Inan 2023, S. 207), um produktive Prozesse der Politisierung negativer Affektivität, der Anerkennung und kollektiver Aushandlung politischer Konflikte zu untersuchen.

### 2.3.5 Die Sorge um sich und die Sorge um die anderen: Selbstpraxis als gesellschaftliche Beziehung

Foucaults Perspektivenwechsel wird kontrovers kommentiert. Ihm wird vorgeworfen, gesellschaftliche Zusammenhänge für ein privates Subjekt aufgegeben zu haben, das sich unter radikal liberalen Regeln individuell selbst zu verwirklichen anstrebe, sodass Emanzipationsbestrebungen für ein elitistisches Projekt auf der Strecke blieben (Cohen/Saller 1994; Kammler 1986; Kögler 1990; Privitera 1990; zur Kritik eines »unternehmerischen Selbst« siehe auch Bröckling 2016). Doch das Argument greift zu kurz, schließlich blickt Foucault auf die Selbstkultur im 1. und 2. Jahrhundert als »eine gesellschaftliche Praxis« (Foucault 2016, S. 200). »Die Konstituierung seines Selbstverhältnisses verbindet sich ganz offensichtlich mit den Beziehungen seiner selbst zum anderen.« (Ebd., S. 200) In den platonischen Kommentaren und

Dialogen zeigt sich die Sorge um sich als ein gesellschaftliches Verhältnis, um »die Seele und die Polis« (ebd., S. 222), bei dem das Sich um seine Seele kümmern und das Orakel befragen im politischen Dienst gegenüber anderen steht; sich um sich zu sorgen wird als Grundvoraussetzung definiert, um Gerechtigkeit zu schaffen. Foucault bekräftigt, dass es zugleich um ein politisches Moment geht, denn sich um sich selbst zu sorgen stehe, zumindest bei Platon, »eindeutig im Dienst der Sorge um die anderen« (ebd., S. 223). Die Sorge um sich wird mit der Sorge um die anderen verbunden. Die Kunst, sich um sich zu kümmern, wird zum Prozess, um ein politisches Subjekt zu werden (ebd., S. 224). Weniger als eine individuelle Angelegenheit ist die Sorge um sich, wie sie Foucault entwirft, ein soziales Projekt. Foucault unterscheidet die Ethik der antiken Selbsttechniken deutlich von einem narzisstisch anmutendem Selbstkult. Es gehe nicht um persönliche Lebensentwürfe und individuelle Selbsterfüllung, sondern um »eine kollektive Lebensweise«, wie Lemke (1997, S. 302) feststellt. Die Kunst des Selbst verortet Foucault sozial im Zusammenhang mit emanzipatorischen Befreiungsbewegungen. Auch Gros räumt Einwände ein, Foucault sei »Verfechter jenes zeitgenössischen Individuums, dessen Entgleisungen und Grenzen zugleich denunziert werden« (Gros 2016, S. 647). Keinesfalls habe er »im Narzißismus das Heil gesucht« (ebd., S. 647), dabei handele es sich um haltlose Argumente.

Die Sorge um sich selbst bezeichnet nicht sosehr eine narzißtische, von der verlorenen Wahrheit des ich faszinierte und verzauberte Suche, sondern die wachsame Angespanntheit eines Selbst, das vor allem darauf achtet, nicht die Kontrolle über seine Vorstellungen zu verlieren und sich nicht von seinen Schmerzen und Lüsten vereinnahmen zu lassen. (Ebd., S. 652)

Das Dilemma fasst Foucault selbst folgendermaßen zusammen:

Wir haben es bei diesem Gebot der Sorge um sich also mit dem Paradox zu tun, daß es für uns eher Egoismus und Weltflucht bedeutet, während es doch Jahrhunderte lang einen positiven Grundsatz darstellte, ein positives Prinzip, aus dem sehr strenge Morallehren hervorgegangen sind. (Foucault 2016, S. 30)

Foucault gehe es um »eine Ethik der Immanenz, der Wachsamkeit und der Distanz«, erklärt Gros (ebd., S. 647). Auch er räumt Befürchtungen aus dem Weg, die Sorge um sich meine keine »selbstgefällige und selbstzufriedene Selbstbetrachtung« (ebd., S. 651). Foucault plädiert keinesfalls dazu, sich aus dem Politischen zurückzuziehen; die Sorge um sich ist keine Angelegenheit der Einsamkeit. Im Gegenteil verbindet Foucault Ethik und Politik, in dem die Selbstsorge immer als soziale Praxis gedacht wird und in einer Beziehung zu anderen steht, bzw. überhaupt erst gepflegt werden kann. Selbsttechnologien sind deshalb relationale Praktiken. Foucault ver-

steht Selbsttechnologien nicht isoliert von sozialen Verhältnissen. Zum einen stehen sie im unmittelbaren Zusammenhang zur Macht, Diskursen und Ordnungen, zum anderen betrachtet er die Selbstkultur im sozialen Gefüge.

Der andere [*Autrui, l'autre*], ist unabdingbar für die Selbstpraxis, damit die Form, die diese Praxis definiert, tatsächlich ihr Ziel erreicht und sich mit diesem, dem Selbst, füllt. Damit die Selbstpraxis zu dem Selbst, dem sie zustrebt, gelangt, ist der Andere unabdingbar. (Foucault 2016, S. 167)

Schließlich funktioniert die Sorge um sich nicht ohne Dritte, Foucault führt »die Stellung des Meisters« offen vor (ebd., S. 86). Die Sorge um sich lebt von Beziehungsmustern; sich um sich selbst zu sorgen, bedarf der Unterstützung anderer.

Der Meister ist derjenige, der sich um die Sorge sorgt, die das Subjekt für sich selbst trägt, und der in der Liebe, die er zu seinem Schüler hegt, eine Möglichkeit sieht, sich um die Sorge zu sorgen, die der Schüler sich selbst angedeihen lassen muß. (Foucault 2016, S. 86)

Technologien des Selbst sind deshalb zugleich soziale Praktiken, die Verhältnisse zu sich und anderen gestalten, sie beruhen auf dem Prinzip des Miteinander Teilens, Sprechens, Reflektierens. Es braucht ein Gegenüber, das zugleich »Verhaltensvorbild« (ebd., S. 167) ist und die Voraussetzung erfüllt, um sich in der Beziehung zueinander überhaupt erst als Subjekt konstituieren zu können, andere sind für diesen Prozess unverzichtbar (ebd., S. 169). Als Beispiel verweist Foucault auf Lehrer-Schüler-Beziehungen, Vermittler:innen und die Philosophen, die eingreifen. Foucault betont, dass es weder um Erziehung oder klassische Unterweisung gehe, sondern um

ein bestimmtes Einwirken auf das Individuum, dem die Hand gereicht und das aus dem Zustand dem Status, der Lebensweise, der Seinsweise, in der es sich gegenwärtig befindet, herausgeholt wird (ebd., S. 175).

Die Epikureer definierten die *parrhesia*, die Öffnung des Herzens, als notwendige Bedingungen und ethisches Leitbild, unter dem sich die Partner:innen begegnen und betrachten, sich einander öffnen und miteinander kommunizieren. Foucault erwähnt welche vielfältigen gesellschaftlichen Beziehungsmuster für die Sorge um sich relevant sind: Familien- und Freundschaftsbeziehungen, »Beschützerverhältnisse« (ebd., S. 606), Lust- und Liebesbeziehungen und Lehrer-Schüler-Beziehungen. Schließlich identifiziert Foucault die Philosophenschule als eine »seelentherapeutische Ambulanz«: »Es ist ein Ort, den man für sich selbst aufsucht, wo man seine Freunde hinschickt« (ebd., S. 133).

Diese Überlegungen lassen sich produktiv mit Foucaults (2005) Definition der Heterotopie verknüpfen, einem Neologismus, der sich aus den griechischen Begriffen *hetero* (anders) und *topos* (Ort) zusammensetzt. Bei Heterotopien handelt es sich um Räume, die sich vorgegebene Normen nur teilweise oder unvollständig unterwerfen oder ganz und gar anderen Regeln folgen bzw. gesellschaftliche Verhältnisse irritieren und umdeuten. Unter Heterotopien versammeln sich eine Vielzahl von realisierten Utopien und Orten, die allen anderen ambivalent gegenüberstehen, sie zugleich repräsentieren, ihnen widersprechen und ihre Ordnung in Frage stellen: Kurzum, Heterotopien sind Gegenräume, »die sich allen anderen [Orten] widersetzen und sie in gewisser sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen« (Foucault 2005, S. 10). Insofern sind auch Black-and-People-of-Color-Safer-Spaces Heterotopien, die unter dem Zeichen einer rassismussensiblen Gegen-Kultur stehen, welche zivilgesellschaftlich und aktivistisch gepflegt wird und eng mit Selbstbezeichnungen und widerständigen Strategien des Erinnerns, Erzählens und Teilens zusammenhängt. Safer Spaces wollen einen Ort gestalten, in dem sich rassifizierte Personen Gehör verschaffen können, ohne dass ihre Erfahrungen gelehnet und ihr Anliegen zum Schweigen gebracht werden. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Begriff Empowerment als politische Ermächtigung und kollektive Befreiung (Can 2011), der nicht zuletzt für Zusammenkünfte, Begegnungen und Räume von großer Bedeutung ist, in denen unter geschulter Anleitung die Handlungsfähigkeit von rassifizierten Menschen erweitert und resiliente Alltagspraktiken trainiert werden, indem bisherige Erfahrungen gemeinsam reflektiert, ggf. reinszeniert und alternativ beantwortet werden, um sich in zukünftige Situationen vorbereitet zu wissen (Boal 1989). Ganz im Sinne der Foucaultschen Heterotopologie gestalten rassifizierte Menschen Gegen-Orte, die sich jenseits der Macht positionieren, gegebenen Normen widersprechen und Räume zur Reflexion und Realisierung alternativer Utopien einfordern,

entweder [...] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist (Foucault 2005, S. 20).

Auch Muslim:innen sind darum bemüht, kollektiv in emanzipatorische Reflexionsprozesse einzutreten; sie versetzen sich in die Situation anderer, teilen Erfahrungen, kommunizieren Emotionen und Erwartungen und reflektieren Ereignisse retrospektiv, um sich zugleich für zukünftige Fälle zu wappnen (Keskinliç 2022). Sie verschaffen der eigenen Verletzbarkeit Raum und verarbeiten Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus, in dem neben rassifizierten, auch religiöse und säkulare Ordnungen (Amir-Moazami 2018; Anidjar 2008; Asad 2003; Mahmood 2015) wirkmächtig zusammenwirken und eine Herausforderung für die Möglichkeiten

von Empowerment, Gegen-Verhalten und einer spezifischen Sorge um sich auszuloten, die den Spezifika und Besonderheiten des Phänomens gerecht werden. Die Frage der Religion bleibt nicht nur für die Mechanismen der Exklusion, sondern auch für Strategien von Widerstand und Ermächtigung überaus relevant.

### 2.3.6 Im Zeichen einer muslimischen Sorge um sich? Die Rolle der Religion und Spiritualität oder: Foucault und der Iran

Zweimal reiste Michel Foucault im Herbst 1978 in die iranische Hauptstadt Teheran und nach Qom, die siebtgrößte Metropole des Landes. Der französische Philosoph schrieb für die italienische Tageszeitung »Corriere della Sera« über die politischen Entwicklungen im Zuge der Iranischen Revolution. Er zeigte sich beeindruckt über das widerständige Agitieren gegen die Monarchie, die blutig gegen die Bevölkerung vorging. Viertausend Menschen starben am »Schwarzen Freitag« am 8. September 1978, als die Armee auf die Demonstrierenden schoss. Foucault war entrüstet über das Massaker, er kam wenige Tage später an. Und er war Zeuge der Massenproteste gegen das Schah-Regime und beobachtete, wie religiöse Bedürfnisse in politische Forderungen übersetzt wurden. Schnell wurden Vorwürfe laut, Foucault romantisiere die islamische Bewegung, er unterschätze die Gefahr religiöser Repression und Gewalt, und wurde so als Anwalt des iranischen Khomeinismus diskreditiert (Eribon 2017, S. 411ff.; Sennelart 2017, S. 460). Doch Philipp Sarasin lässt die Vorwürfe gegen Foucault nicht gelten. Er zweifelt nicht an dessen kritischer Hell-sichtigkeit, schließlich habe Foucault durchaus ebenso davor gewarnt, wie die Situation in eine reaktionäre und autoritäre Ordnung umkippen könne, plädierte aber dafür, sich intelligent mit der Frage des Islams auseinanderzusetzen, statt Hass zu schüren (Sarasin 2005, S. 192f.).

Ähnliche Narrative haben auch in gegenwärtigen Diskussionen um den Islam in Europa nicht an Aktualität eingebüßt und werden nicht zuletzt unter dem Begriff des »politischen Islams« kontrovers diskutiert. Säkulare Wissensordnungen und Prozesse der Versicherheitlichung nehmen darin, wie altbekannte Tropen islamischer Differenz, einen zentralen Stellenwert ein, sodass im öffentlichen Diskurs Misstrauen und Generalverdacht die Wahrnehmung über Muslim:innen prägen und die Islamfrage auf ein politisches Bedrohungsszenario verengen (Attia 2019b; Mustafa 2013/2016). Dadurch kann politische Teilhabe verwehrt oder emanzipatorische Bestrebungen und alternative Les- und Deutungsmöglichkeiten, wie sie etwa in (queer-)muslimischen Feminismen (Keskinkılıç 2023a; Mernissi 1993; Sirri 2017; Wadud 1999) oder in (muslimisch-)futuristischen Überlegungen<sup>5</sup> (AL HAMDU 2022; Inayatullah 2008; Keskinkılıç 2024; Laabich 2024) zum Tragen kommen, in Abrede

5 Für einen chronologischen und kritischen Überblick über das Forschungsfeld »Futures Studies« aus Kolonialismus-sensibler Perspektive siehe Sardar (1993).

gestellt werden. Gleichzeitigkeiten und Ambivalenzen werden zum Zwecke eines homogenen, deviantes Islambildes geglättet, sodass Prozesse der Subjektivierung, der Handlungsmacht und des Widerstandes, die aus islamischen Wissensbeständen schöpfen, ohne im Widerspruch zu humanistischen Idealen zu stehen, in den Hintergrund treten oder als Unmöglichkeit abgewiesen werden, indem auf spezifische Problemfälle verwiesen wird, die als Beleg für die Unvereinbarkeit von Demokratie, Freiheit und Islam universalisiert werden.

Foucault jedenfalls fühlte sich in seiner Faszination über die Entwicklungen im Iran und die politischen Komponenten in der islamischen Spiritualität missverstanden. Er ging davon aus, dass die Umwälzungen im Iran sich hiesigen politischen Kategorien entziehen. Er verteidigte sich vehement und kritisierte, die »Verquickung aller Formen, aller Aspekte und aller Kräfte des Islam in ein und derselben Verachtung, nur um sie dann kurzerhand alle unter dem jahrtausendealten Vorwurf des ›Fanatismus‹ abzulehnen« (Foucault zit.n. Eribon 2017, S. 412). Foucault hielt an seiner Begeisterung für den schiitischen Spiritualismus fest, ihn interessierte die revolutionäre Kraft, die ganze Massen bewegt und das herrschende System in Frage stellt, ohne eine islamische Regierung oder religiöse Autorität zu befürworten, er blieb skeptisch. Vielmehr galt sein Interesse eben jener Kraft einer »politischen Spiritualität«, die Massen zum Protest bewegt, sodass sich seine Reportagen zum Iran im Grunde um die Frage drehten, wie Widerstand gegen Macht möglich ist, wie sich Revolten historisch entwickeln und auf welchen Motiven Protest und Aufstand basieren (Lemke 1997, S. 319; Olivier/Labbé 1991). Lemke klärt über Foucaults Position auf:

Foucaults Vermutung ist, dass bei der Konstitution dieses kollektiven Willens die islamische Religion eine entscheidende Rolle gespielt hat. Das religiöse Element erlaubte nicht nur, weite Bereiche der iranischen Gesellschaft zu politisieren, sondern ermöglichte es den Menschen, eine neue Beziehung zu sich selbst und zu anderen aufzubauen. Foucault sah in dem Enthusiasmus der Menschen und der Forderung nach einer ›islamischen Regierung‹ weit mehr als den Versuch, das politische Regime zu wechseln. Der Übergang zu einer anderen politischen Ordnung war lediglich Teil einer umfassenderen Bewegung, die auf eine neue Beziehung zu sich und zu anderen zielte. Die Menschen wollten mit dem Aufstand nicht nur eine Herrschaft durch eine andere ersetzen; sie demonstrierten für eine neue Organisation der sozialen Beziehungen und eine neue Form von Subjektivität, wobei die Religion der Garant dieser radikalen Transformation war. (Lemke 1997, S. 321)

Foucault beschäftigte zweierlei: die persische Gouvernamentalität und die Gegenkraft, die sich aus dem schiitischen Islam heraus formiert. Er identifizierte eine religiöse Widerstandsform, die auf ein ganz bestimmtes Vokabular und Ritual zurückgreift, das nicht aus dem Feld der Regierungsmacht schöpfe, sondern anderen Re-

geln folgt (Sarasin 2005, S. 194). Die schiitische Spiritualität gäbe dem Protest eine andere Form, die Religion verändere das Dasein der Subjekte, Foucault vermutet eine revolutionäre Kraft in einem neuen Selbstverständnis. Sarasin ordnet die Perspektive folgendermaßen ein:

Wichtig ist, dass ein solch radikales Außen ein Subjekt *jenseits* der Macht entstehen zu lassen scheint. Es ist ein neues Subjekt, das hier ›aufsteht‹, weil die Religion diesen Menschen ermöglicht, ›ihr subjektives Dasein radikal zu verändern‹. Für Foucault liegt der Schlüssel zur Erklärung der ›revolutionären Kraft‹ der iranischen Massen in diesem neuen, spirituellen Selbstverständnis. (Sarasin 2005, S. 195)

Den »politischen Spiritualismus« nutzt Foucault nicht religiös, sondern als analytische Kategorie, ihn beschäftigt die »Form, die der politische Kampf annimmt, wenn er breite Volksschichten erfasst. Aus tausenderlei Unzufriedenheit, Hass, Elend und Hoffnungslosigkeit macht sie eine Kraft« (zit. n. Sarasin 2019b). Mit dem Begriff der politischen Spiritualität definiert Foucault »die Artikulation einer neuen politischen Rationalität« (Lemke 1997, S. 321). Lemke präzisiert:

Der Islam ist nicht der Ausdruck grundlegender Antagonismen, sondern im Gegenteil das ›Vokabular‹, in dem der Konflikt ausgetragen und gelebt wird. In diesem Sinn ist die Religion nicht nur ein Mittel des Kampfes, sondern die spirituelle Dimension ist selbst integraler Bestandteil des Kampfes. (Lemke 1997, S. 321)

Foucault erkennt, wie sich spirituelle Dimensionen im politischen Aufstand entfalten und würdigt den Denker Ali Shariati, der Frantz Fanons »Die Verdammten dieser Erde« ins Persische übersetzte und sozialistische Positionen mit islamischen Überzeugungen zusammenbringt (Sennelart 2017, S. 459). In seiner Situierung der Vorlesungen zur Gouvernementalität fasst Michel Sennelart Foucaults Denkweise über den transzendentalen Aspekt in der politischen Erhebung, die »politische Spiritualität«, wie folgt zusammen:

Die Spiritualität als Generator der aufständischen Kraft ist folglich untrennbar von der ethischen und politischen Subjektivierung [...]. Das ›Subjekt‹ bezeichnet nicht einfach das unterworfenen Individuum, sondern die Singularität, die sich im Widerstand gegen die Macht abzeichnet — die ›Verhaltensrevolten‹ oder die Formen des ›Gegen-Verhaltens‹ (Sennelart 2017, S. 461f.).

»In Teheran hat Foucault das Subjekt entdeckt«, proklamiert Philipp Sarasin (2005, S. 197) und verortet Foucaults theoretische Verschiebung zu den Selbsttechnologien auf dessen Erfahrungen mit dem Iran, wo er spirituelle Selbstverhältnissen entdeckt zu haben glaubte, durch die das Subjekt sich verändert und das Leben umgestaltet.

Foucault greift sie auf, um die Geschichte der abendländischen Subjektivität über die »Sorge um sich« zu fokussieren. Sarasin zufolge war es die Begegnung mit dem »fremdartigen Licht«, die Foucault dazu anregt, anders auf das Abendland zu blicken, »ein Licht, das gewissermaßen vom Orient her leuchtet, um die Geschichte der abendländischen Subjektivität neu zu konturieren« (ebd., S. 199).

Foucault (2017a, S. 509) geht davon aus, dass die Mechanismen der Gegenbewegungen im Falle der pastoralen Macht auch auf die Regierungskunst der Gouvernamentalität angewandt werden könnten, »d.h. diese Analyse auch auf sie anwenden kann«. Letztendlich gebe es »zwischen der pastoralen Kunst der Menschenführung und den zeitgenössischen Gegenbewegungen eine ganz Reihe von Austauschbeziehungen« (ebd., S. 509). Seit dem 18. Jahrhundert entwickelten sich verschiedene Gegenbewegungen, die die Staatsräson ablehnten und auch gegenwärtig würden sich Gegenbewegungen entwickeln, »die gerade von dem Prinzip ausgehen, daß eine Zeit kommen wird, in der die Zeit erfüllt sein wird, die von dem Prinzip ausgehen, die Möglichkeit einer Eschatologie anzunehmen« (ebd., S. 510). In anderen Worten stellt sich Foucault eine »revolutionäre Eschatologie« vor, wonach die bürgerliche Gesellschaft sich von der Vormundschaft und dem Zwang des Staates befreien wird. »Das ist die erste Form der Gegenbewegung: Die Behauptung einer Eschatologie, nach der die bürgerliche Gesellschaft über den Staat siegen wird.« (Ebd., S. 511) Diese Eschatologie werde das Recht auf eine Revolution annehmen und das Gesetz der eigenen Natur als Bevölkerung einfordern, das Recht auf Umsturz und die Verweigerung des Gehorsams definieren. Der Staat als »Inhaber der Wahrheit« (ebd., S. 511) würde abgelehnt und stattdessen die Wahrheit der Bevölkerung eingefordert. In anderen Worten werden es gerade jene Bestandteile sein, die für die Entstehung und Aufrechterhaltung des Staates dermaßen relevant waren, die letztendlich ebenso zum Widerstand gegen ihn formuliert werden können. (Ebd., S. 512)

Doch mehr als nur in die Vergangenheit zu blicken, formuliert Foucault zugleich ein futuristisches Anliegen, das ohne die Anderen und ihre Lehren kaum denkbar scheint: »Wenn es eine Philosophie der Zukunft gibt, dann muss sie außerhalb Europas entstehen, oder sie muss als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nicht-Europa entstehen.« (Foucault zit.n. Sarasin 2005, S. 199) Foucaults Lektüre der griechischen Texte zur Sorge um sich steht also in engem Verhältnis zur Frage religiöser Ordnungen, der Spiritualität und Subjektivität, obgleich der politische Ausgangspunkt, die schiitische Spiritualität im islamischen Iran, zumindest in den Vorlesungen, unausgesprochen bleibt. Anders als die damit zur Geltung kommende »imaginierte Geografie« (Said 1995) suggerieren mag, die Europa und Nicht-Europa voneinander isoliert und eine interkontinentale kulturelle Begegnung zwei verschiedener Entitäten und ihrer Weltdeutungen für einen Perspektivenwechsel imaginiert um die eigene Vergangenheit anders zu lesen, kann die Frage einer islamischen Spiritualität bzw. muslimischer Erfahrungswelten bereits inmitten Europas nachvollzogen und als Ausdruck gegenwärtiger

Dynamiken zur muslimischen Situation diskutiert werden. Unter diesem Zeichen versteht sich mein Forschungsinteresse an einer muslimischen Sorge um sich, wie eine Art Rückkehr zu Foucaults ursprünglichen Ausgangspunkt, einer Begegnung mit dem Islam und Muslim:innen, nicht jedoch außerhalb Europas, sondern mitten unter »uns«. Indem ich auf Foucaults Werkzeuge zur »Sorge um sich«, die er in der Auseinandersetzung mit antiken Texten rekonstruiert, für den gegenwärtigen Fall des antimuslimischen Rassismus zurückgreife, stelle ich die Frage nach einer Muslimischen Existenzkunst, die sich aus der spezifischen Erfahrung des antimuslimischen Rassismus speist und auf verschiedene ineinandergreifende Diskursstränge zurückgreift, sodass das Subjekt eine spezifische Beziehung zu sich selbst eingeht. Dafür nutze ich die platonische und hellenistische Selbstpraxis als theoretischen Orientierungspunkt, der die Beziehung zum Selbst unter anderen Voraussetzungen fokussiert. Ziel ist eine Stärkung, die Beziehung zu sich und anderen, wohingegen die christliche Selbstkultur, die Foucault auf das 4. und 5. Jahrhundert datiert, zur Selbstexegese, zur Beichte, Askese und Selbstverzicht aufruft und mit Scham, sexueller Kontrolle, Rechenschaft und Wahrheit abzulegen über sich gegenüber anderen, zusammenhängt. Dass die »Sorge um sich« unter Historiker:innen und in der Geschichte der Philosophie wenig Aufmerksamkeit erhielt, ja sogar ausgeschlossen worden sei, führt Foucault auf diesen Umstand zurück, weil sie bisher mit einer rigiden christlichen Entwicklung in Verbindung gebracht wurde. Foucault bemerkt, dass die Formel der Selbstfürsorge im antiken griechischen Denken stets positiven Überlegungen folgte, sie kehrte sich erst später in eine negative Konnotation über rigide Sexualvorstellungen und strenge Morallehren im christlichen »Abendland« um (Foucault 2016, S. 29). Um den Unterschied zu verdeutlichen, bedient Foucault das Bild des Ringers der antiken Geistigkeit im Unterschied zum christlichen Ringer:

Der christliche Ringer dagegen schreitet fort auf dem endlosen Weg der Heiligkeit, auf dem er sich um den Preis der Selbstaufgabe selbst übertreffen muß. Vor allem aber hat der christliche Ringer einen Feind, einen Gegner, und er muß ständig auf der Hut sein. Auf der Hut wovor? Vor sich selbst! (Ebd., S. 395f.)

Anders verhält es sich um die antike Askese: »Sie stattet aus, sie rüstet aus.« (Ebd., S. 393) Die Askese bereite das Subjekt auf die Zukunft vor (ebd., S. 394). »Der antike Ringer stellt sich den Ereignissen, dem Widerfahrenden; der christliche Ringer muß sich selbst stellen.« (Ebd., S. 396) Die christliche Askese unterwerfe das Subjekt dem Gesetz und ruft zum Selbstverzicht auf, zum Geständnis und Bekenntnis, während die Askese in der hellenistischen und römischen Epoche dazu dient, sich aufzurüsten.

Offen bleibt, wie es sich um islamische Rituale und Selbsttechniken verhält, wie sie in einer muslimischen Sorge um sich greifen, die ich für das vorliegende Vor-

haben dezidiert unter dem Zeichen einer spezifischen Problematisierung fokussierte. Das religiöse Leben, das Leben als rassifizierte Andere, die Anrufungen unter dem Integrationsparadigma und die Ausgestaltung des eigenen kulturellen, beruflichen und alltäglichen Lebens ausgehend von jenen Positionierungen, diskutiere ich im gegenwärtigen Fall des antimuslimischen Rassismus als »Gegenstand von Sorge, Element für die Reflexion, Materie für Stilisierung« (Foucault 2017b, S. 34). Wie blicken Muslim:innen auf das eigene Leben, auf Kindheit, Ausbildung und Beruf, auf Beziehungen zu Familie, Freund:innen und Kolleg:innen? Wie nehmen sie sich zum eigenen Handlungsbereich einer Sorge um sich, und in welchen sozialpolitischen Dimensionen sind jene Selbstpraktiken zu verstehen? Wie blicken sie auf gesellschaftliche Problemfelder, welche Selbstverhältnisse erwachsen aus der Problematisierung des eigenen Verhaltens und der Position als rassifizierte Andere, wie konstituieren sie sich als Subjekt, das sich transformiert, um jenen Bedingungen anders begegnen zu können? Und welche Rolle spielen andere, für die Beziehung zu sich selbst? Wie nehmen einerseits Rassismuserfahrungen andererseits islamische Lebenspraktiken Einfluss auf die Entstehung einer eigenen muslimischen Sorge um sich, inwiefern kann von Muslimischen Existenzkünsten gesprochen werden? Welche religiösen und säkularen Techniken werden eingeübt, welche Funktion erfüllen mitunter religiöse Ritualisierungen, Selbstmuslimisierungen oder die Zurückweisung des Islamischen, wie navigieren Muslim:innen ihre Körper, Sprache, ihr Auftreten? Wie gestalten sich im Nexus von »Rasse«, Religion und Macht? Und welche Entwicklungen nehmen Einfluss auf die Subjektivierungsprozesse? Schließlich kann die vorliegende Arbeit nicht die ursächlichen Gründe nachzeichnen, sondern betrachtet das Phänomen holistisch, sodass die biografische Forschung zugleich weitere Phänomene befragt, die das Subjekt beeinflussen und auch den Umgang mit Rassismuserfahrungen prägen, seien es Familienbeziehungen, Erfahrungen von Migration, berufliche Karrieren oder Freizeitaktivitäten, Freundschaft und Liebesverhältnisse. Ausgehend vom empirischen Material soll eine Bandbreite an Selbsttechnologien unter Muslim:innen rekonstruiert werden, um die Frage zu beantworten, inwieweit sich Muslimische Existenzkünste aus einer Sorge um sich angesichts des antimuslimischen Rassismus entwickeln und welche Rolle das Islamische (weit über lediglich religiöse Erfahrungshorizonte hinaus) dabei einnimmt.



### 3 Methodologische Überlegungen und methodische Vorgehensweise: Forschungsdesign unter rassismus- und machtkritischer Reflexion

---

Linda Tuhiwai Smith (1999) übt mit ihrem Buch »Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People« scharfe Kritik an der Verstrickung von Wissenschaftsforschung und kolonialer Gewalt. Wie bereits Said macht auch Tuhiwai Smith darauf aufmerksam, unter welchen Bedingungen indigene Gesellschaften beobachtet, beforscht und klassifiziert wurden, sodass die Wissensproduktion im kolonialen Kontext sowohl mit Prozessen der Enteignung wie auch Kontrolle verbunden ist.

To have such knowledge of such a thing is to dominate it, to have authority over it. And authority here means for ›us‹ to deny autonomy to ›it‹ – the Oriental country – since we know it and it exists, in a sense, as we know it,

erklärt Said (1978, S. 32) in seiner Kritik des europäischen Orientalismus. Er verweist auf die enge Verzahnung von Wissen und kolonialer Macht und spricht deshalb auch von einer »Orientalisierung des Orients« (ebd., S. 5), wonach der Forschungsgegenstand zugleich hervorgebracht und Mechanismen der Beobachtung und Kontrolle unterworfen wird. Das Thema hat heute an keiner Aktualität eingebüßt, zeigen doch unterschiedliche Studien zu Islam und Muslim:innen in Deutschland, wie kulturalistische Deutungen und Vorannahmen das Bild über den Gegenstand bestimmen. Birgitte Schepherlun Johansen und Riem Spielhaus (2018) untersuchten quantitative Erhebungen und Meinungsumfragen der letzten zehn Jahre in sieben west- und nordeuropäischen Ländern und stellten fest, dass in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle Wissenschaftler:innen bereits in der Fragestellung und der Auswahl der Gesprächspartner:innen davon ausgingen, dass Muslim:innen anders, fremd und potentiell problematisch seien. Zudem fokussieren Forschungsvorhaben im Zusammenhang mit Muslim:innen auf Themenfelder wie Integration, Radikalisierung und Sicherheit. Muslim:innen und als solche wahrgenommene Menschen werden inspiert und kollektiv verdächtig, woraufhin ihre Einstellungen zu Demokratie, Rechts-

staat und Menschenrechten überprüft werden und ihre vermeintliche Differenz auf den Islam zurückgeführt wird (vgl. kritisch Amir-Moazami 2018; Attia/Keskinçilic/Okcu 2021).

Um den Anforderungen einer postkolonialismus- und rassismuskritischen sozialen Forschung gerecht zu werden, wie sie Theoretiker:innen und Wissenschaftler:innen aus dem Bereich der kritischen Migrations- und Rassismusforschung konzipieren, müssen methodologische Überlegungen und methodische Herangehensweisen, genauso wie zentrale Begrifflichkeiten und Prozesse der Datenerhebung, der Analyse und Wissensproduktion einer kritischen Reflexion unterzogen werden.

### **3.1 Biografieforschung: grundlagentheoretische und methodologische Vorannahmen**

Um die Auswirkungen des antimuslimischen Rassismus auf und den Umgang von Muslim:innen empirisch zu untersuchen, rücke ich Biografien als Schauplatz performativer Selbsterfindungen ins Blickfeld, in denen erlebte Erfahrungen im gesellschaftlichen Zusammenhang eingeordnet, kontextualisiert und verarbeitet werden. Die vorliegende Studie ist an der Schnittstelle rassismuskritischer, postkolonialer, sozialwissenschaftlicher und philosophischer Forschung angesiedelt und bemüht einen subjektorientierten, biografietheoretischen Zugang. Folgt man den grundlagentheoretischen und methodologischen Annahmen der biografischen Forschung, eignen sich biografisch-narrative Interviews und die biografische Fallrekonstruktion als geeignete Erhebungs- bzw. Auswertungsmethoden (Rosenthal 2002; Schütze 1983; Spies/Tuider 2017), um Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismuserfahrungen in ihrem Entstehungszusammenhang und ihrer Bedeutung für den Gesamtzusammenhang einer Lebensgeschichte zu untersuchen und die Perspektive handelnder Subjekte in den Fokus zu rücken. Das bedeutet konkret, Einblick in die Biografiekonstruktion von (als) Muslim:innen (Markierten) zu nehmen und danach zu fragen, welche (erinnerten) Erfahrungen den in dieser Studie interessierenden Handlungsformen (einer Sorge um sich) vorausgingen, wie sie biografisch ver- und eingearbeitet werden und welche erzählten Erfahrungen wiederum diesen folgten. Peter Alheit definiert Biografie als eine »individuelle Lebensgeschichte«,

die den äußeren Lebenslauf, seine historischen und gesellschaftlichen Bedingungen und Ereignisse einerseits und die innere psychische Entwicklung des Subjekts andererseits in ihrer wechselseitigen Verwobenheit darstellt. (Alheit 1990, S. 404)

Zahlreiche Studien in der deutschen Biografieforschung bauen auf den Grundlagen der interpretativen Sozialforschung auf und interessieren sich für Perspektiven der

handelnden Subjekte in einer konstruierten sozialen Wirklichkeit, die verstanden und erklärt werden kann. In diesem Zusammenhang wird auch von »verstehender Soziologie« gesprochen, eine auf Max Weber (1956) zurückgehende Forschungsstradition und wissenschaftstheoretischer Zugang, der auf das Verstehen und Erklären des sozialen Handelns in einer sozial konstruierten Welt abzielt. Alfred Schütz (1971), auch bekannt als Begründer der Phänomenologischen Soziologie, unterscheidet zwischen einer alltagsweltlichen Konstruktion erster Ordnung und einer wissenschaftlichen Konstruktion zweiter Ordnung, wonach das Ziel der Analyse sei, »die formalen Strukturen der lebensweltlichen Orientierung von Alltagshandelnden zu explizieren«, um den Sozialwissenschaften Zugang zur Sinnenebene des sozialen Handelns zu eröffnen (Eberle/Srubar 2010, S. 19ff.). In Schützes Worten (1971, S. 7) handelt es sich bei den Konstruktionen zweiter Ordnung um »Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden, deren Verhalten der Wissenschaftler beobachtet und in Übereinstimmung mit den Verfahrensregeln seiner Wissenschaft zu erklären versucht«. Das bedeutet, die durch Beobachtung und Analyse gewonnene Erklärung in Form wissenschaftlicher Konstruktion stützt sich auf jene alltagsweltliche Konstruktion des sozialen Handelns. In der soziologischen Forschungsliteratur gilt der Klassiker »The Polish Peasant in Europe and America«, eine groß angelegte empirische Studie basierend auf persönlichen Briefen und Zeugnissen polnischer Immigrant:innen und ihrer Familien, veröffentlicht von William Isaac Thomas und Florian Znaniecki (1958 [1918]), als zentraler Referenzpunkt für die Biografieforschung. Asiye Kaya (2009) verfolgt die deutschsprachige Biografieforschung zu Migration in Deutschland auf die Arbeiten von Ursula Apitzsch, Helma Lutz und Roswita Breckner in den 1990er Jahren zurück und hebt insbesondere Apitzschs (1990, S. 55) Plädoyer für eine »Binnensicht« der Migration mit dem Ziel einer Korrektur pädagogischer Handlungsmuster hervor (Kaya 2009, S. 72). Entsprechend rückt Kaya die Subjektorientierung in der Erforschung biografischer Erfahrungen am Beispiel sunnitischer und alevitischer Mutter-Tochter-Beziehungen im Kontext Migration ins Zentrum ihrer eigenen Studie. Dabei profitiert sie unter anderem von Wolfram Fischer-Rosenthals (1995) Begriff des »Biographiekonzepts« als Alternative zu starren Identitätsverständnissen, um dadurch Prozesse und Veränderungen zum »Gewordensein« im Unterschied zum »So-Sein« ins Zentrum zu legen (vgl. Kaya 2009, S. 73). Auch in Flora Anthias (2003) findet Kaya eine Befürworterin dieser Abkehr vom Begriff der Identität hin zu einer »Erzählung von Zugehörigkeit« und »Positionalität« (zit.n. Kaya 2009, S. 74). Eine solche Perspektive steht nicht zuletzt im Einklang zu den Arbeiten prominenter Vertreter:innen der soziologischen Biografieforschung wie Gabriele Rosenthal (2002). Wie Rosenthal schreibt, bietet die biografische Forschung die Möglichkeit, soziale Phänomene »im Prozess des Werdens zu rekonstruieren« (ebd., S. 135). Die Rekonstruktion erfolge aus dem Blick der Gegenwart. Das ist insofern wichtig, weil Rosenthal zwischen erlebter und erzählter Lebensgeschichte streng unterscheidet.

Rosenthal orientiert sich damit an Edmund Husserls Überlegungen zum Gedächtnis, das Vergangenheit aus dem gegenwärtigen Zeitpunkt heraus reproduziert, das heißt erst konstituiert (vgl. Motzkin 2005). Husserl verwendet dafür den Begriff der Retention bzw. »Primäre Erinnerung« (Husserl 2003[1925]), damit bezeichnet er die Fähigkeit des menschlichen Bewusstseins, das einer aktuellen Wahrnehmung Vorangegangene festhalten zu können. Erleben, Erinnern und Erzählen stehen Rosenthal (2022, S. 136ff.) zufolge in einem dialektischen Verhältnis, da eine spezifische Vergangenheit aus der gegenwärtigen Perspektive sowie antizipierten Zukunft hervorgebracht werde. Die interpretative Biografieforschung fragt nach den »*Sinnsetzungsakten* und den biografischen Konstrukten« (ebd., S. 138), wodurch einzelne Fälle rekonstruiert und durch das kontrastive Vergleichen theoretisch verallgemeinert werden. Nicht nur biografische Selbstdefinitionen, auch Fremdzuschreibungen spielen eine Rolle, und es ist relevant, wie sich diese auf ihre Handlung und den biografischen Konstruktionsprozess auswirken (ebd., S. 140). In Anlehnung an Foucault stelle die Biografieanalyse »immer auch eine Form von Diskursanalyse« dar, rücken doch die in der erzählten Lebensgeschichte wirksamen Diskursregeln dadurch ans Licht (ebd., S. 141).

Anders als es Bourdieu (1998) in seiner scharfen Kritik zur »biographischen Illusion« suggeriert, sind sich Biografieforschende (Griese 2009; Völter 2006; Wohlrab-Sahr 2002), bewusst darüber, dass die Darstellungen des autobiografischen Subjekts künstlich, also konstruiert sind, es sich bei der erzählten Biografie also um kein objektives Abbild eines tatsächlichen gelebten Lebens handelt, das als absolut, kohärent und wahr angenommen und akzeptiert wird. Im Gegenteil sind es eben jene Produktionsbedingungen, die ins Blickfeld der kritischen Analyse fallen, um die Funktionsweisen der Biografiekonstruktion zu entschlüsseln. Eine Biografie stellt in diesem Zusammenhang sowohl den Erzählmodus dar, aus dem sich das Subjekt im Prozess autobiografisch erschafft, wie auch das Ergebnis dessen (vgl. Dausen 2010), sie ist weder einheitlich noch abgeschlossen, sondern ein sozial konstruiertes Produkt, dessen Beschaffenheit und die »*innere Erfahrungswelt*« (Schütze 1984, S. 89) befragt werden, sie ist individueller Prozess und durch »Interaktions- und Handlungssituationen, Lebensmilieus und soziale Welten« (ebd., S. 98) sozial gerahmt. Anders als es in Schützes Begriff des Biografieträgers anklingt, nimmt das autobiografische Subjekt eher die Rolle eines Biografieproduzenten ein, die Biografie ist Selbstdarstellung, die interaktiv und situativ im autobiografischen Sprechen entsteht (Lucius-Hoene/Deppermann 2004; Völker 2006). Für die innerhalb der Kommunikationssituation erzeugte Biografie ist das Gegenüber, das das Interview führt, insofern nicht unbedeutend, dass die Biografieproduzenten auf Fragen, Gesprächsführung, auf den Dialog wie auch auf tatsächliche oder antizipierte Erwartungshaltungen reagieren (Bohnsack 2010; Tschuggnall 1999). Der Biografietext bewegt sich in einem dynamischen Diskursfeld, indem verschiedene Erzählstränge aus erinnerten Erfahrungen, vorangegangenen Gesprächen, aus eigenen und

fremden Deutungen aufeinander stoßen und sich vermengen. Die eigene Lebensgeschichte zu erzählen bedeutet zugleich, sich gesellschaftlich zu verorten, sich im Interviewraum und auch gegenüber der interviewenden Person zu positionieren. Das autobiografische Subjekt generiert Kohärenz, es konstruiert Zusammenhänge, bettet Veränderungen und Brüche in eine sinnstiftenden Lebensgeschichte ein, die es überblickt, versteht und mitteilt. Dies geschieht explikativ, indem über Erklärungen und Motivlagen einzelne Ereignisse in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden, und thematisch, wenn biografische Episoden entlang ähnlicher Mustern, Metaphern und Allgemeinaussagen miteinander verknüpft werden (Habermas/Paha 2001, S. 86f.).

Indem die Biografieproduzent:innen rückblickend Zusammenhänge konstruieren, ordnen sie erlebte Erfahrungen für eine gegenwärtige Existenz ein, sie verknüpfen Ereignisse, Entwicklungen und Handlungen, um ihr, auf diese und keine andere Weise, Geworden-Sein zu spezifizieren und nachvollziehbar zu machen. Sie rahmen ihre Erlebnisse, vergewissern sich ihrer Motive, erinnern und artikulieren Emotionen und stiften Sinn. So gesehen erfüllt die Gesprächssituation im biografischen Interview nicht nur den Zweck, alltagsweltlich verankerte Selbstentwürfe zur Sprache zu bringen, sondern diese auf die Probe zu stellen, sie zu affirmieren oder zu verwerfen und/oder alternative Erzählstränge im Moment des Sprechens zu entwickeln, sodass das autobiografische Subjekt sich situativ und performativ produziert. Ausschlaggebend für die biografische Rekonstruktion ist demnach nicht, ob es sich um eine faktische Darstellung der erlebten Lebensgeschichte handelt, sondern welche Funktion das Erzählte erfüllt.

Die Biografieforschung reduziert sich nicht auf die Untersuchung einzelner Biografiefälle als individuelle Lebensgeschichten, sondern versteht sie im Zusammenhang gesellschaftlicher Prozesse und sozialer Phänomene, die auf das Werden der Subjekte einwirkt, d.h. die subjektive Erfahrung steht in enger Beziehung zur gesellschaftlichen Strukturen, weshalb Schütze (1984, S. 92) von »Prozessstrukturen des Lebensablaufs« spricht. Diese zeigen sich in bisherigen Erfahrungsmustern, aber auch in den Erwartungen, die an die Zukunft formuliert werden. Für Schütze bietet das biografisch-narrative Interview Zugang darauf, wie Erfahrungen erlebt und verarbeitet werden:

Negative Ereignisverkettungen wie Arbeitslos-Werden, Alkoholiker-Werden, Psychiatrischer-Patient-Werden sind nicht jenseits des Umstandes begreifbar, daß sie die Identität des Biographieträgers zentral angreifen und gerade unter dem Aspekt des persönlichen Schicksals wirksam sind. Vieles, machmal alles, hängt davon ab wie der Biographieträger die negative Ereignisverkettung erfährt und wie er sie theoretisch verarbeitet. (Schütze 1983, S. 283f.)

Gleiches trifft auf mein rassismuskritisches Forschungsinteresse zu. Autobiografische Selbstdarstellungen untersuche ich dahingehend, wie rassifizierte Menschen mit antimuslimischem Rassismus als gesellschaftliches Phänomen umgehen, das auf Subjektivierung und Handlungsmuster einwirkt. Im diskursanalytisch inspirierten, biografietheoretischen Zugang werden jene Fälle nicht individualisiert, sondern die Mechanismen und Prozeduren herausgearbeitet, unter denen sich die Biografieproduzent:innen als vermeintliches Problem erkennen, ihre Positionierung ausgestalten und Selbst- und Weltentwürfe entwickeln. Die biografische Erfahrung ist spezifisch und zugleich nicht primär individuell zu betrachten, sie greift auf gesellschaftliche Wissensbestände zurück, tritt in kollektive Zusammenhänge und erweitert zugleich den Rahmen um spezifische Akzentuierungen. Mit Bohnsack gesprochen (2010, S. 115) bildet die Biografie deshalb einen »Schnittpunkt unterschiedlicher Bezugsgruppen«. Biografische Einzelfälle befragen nicht nur individuelle Umgangsformen, sondern geben zugleich Auskunft über strukturelle Erfahrungshorizonte, die über den Fall hinausgehen.

### 3.2 Biografische Interventionen und (auto-)biografische Schreib- und Erzählstrategien

Nichts anderes tut Frantz Fanon (1985) exemplarisch in »Schwarze Haut, weiße Masken«, indem er vereinzelt das eigene autobiografische Erzählen in die Kritik des anti-Schwarzen Rassismus einflechtet, einzelne Episoden erinnert und sie mit gesellschaftlichen Strukturen und kollektiven Erinnerungen in Verbindung bringt, in denen sich ein rassifiziertes Bewusstsein entwickelt:

Hinter dem Körperschema hatte ich ein historisch-rassisches Schema geschaffen. Die Elemente, die ich verwendete, waren mir nicht durch »Reste von Empfindungen und Wahrnehmungen vor allem taktile, auditiver, kinästhetischer und visueller Natur« geliefert worden, sondern durch den anderen, den Weißen, der mich aus tausend Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen hatte. (Fanon 1985, S. 81)

Fanon befragt das eigene Selbst unter kolonialer Erfahrung und formuliert ein politisches Anliegen, sich in der Welt zu begreifen und zu gestalten: »Ich bin ein Mensch, und ich muß die ganze Vergangenheit der Welt revidieren.« (Ebd., S. 161) Für Bart J. Moore-Gilbert (2009) liegt Fanons Relevanz für die Biografieforschung auf der Hand. Auch wenn Fanons Werk in erster Linie für die Lektüre in Politischer Philosophie und psychoanalytischer Kritik herangezogen werde, beschreibe »Schwarze Haut, weiße Masken«, das Moore-Gilbert in besonderer Weise neben Edward W. Saida »Orientalism« würdigt,

some of the existential trajectories and experiences through which Fanon came to understand himself as a human being and colonial subject, thus providing some of the material grounds of the cultural and political theory for which he is best known (Moore-Gilbert 2009, S.xxiv).

Was Moore-Gilbert für postkoloniale Lebensgeschichten charakteristisch definiert, trifft allemal auf Fanons Text zu, er ist dezentriert, relational und hybridisiert, und stellt insofern ein »postcolonial life-writing« dar, wie Moore-Gilbert (2009) die Methode in seinem gleichnamigen Werk erklärt. Darin bringt er die Postkoloniale Kritik mit der Biografieforschung in Dialog; sie stehen in keinem binären Widerspruch zu ihren westlichen Entsprechungen, im Gegenteil wirken koloniale Verhältnisse auf eben jene Subjektivierungen ein, die zugleich mit weiteren Erfahrungswelten zusammentreffen und die kulturellen und politischen Besonderheiten der Schreibstile und Erzählstrategien ausmachen:

Postcolonial life writing sometimes draws heavily on indigenous narrative resources and hybridises to a significant degree the standard forms of metropolitan languages handed down by colonialism (ebd., S. 108).

An jene Strategien des (auto-)biografischen Schreiben, die nicht zufällig unter Theoretiker:innen, Autor:innen und Wissenschaftler:innen, die sich in den Postkolonialen Studien und rassismuskritischen (Migrations-)Forschung verorten, weit verbreitet sind — darunter Attia/Popal (2018); Bayoumi (2018); bell hooks (1990); Fanon (1952); Keskinkılıç (2023); Oguntoye/Ayim/Schultz (1986); Said (2003) — können biografieanalytische Überlegungen erfolgreich anknüpfen, um ansonsten marginalisierte Stimmen ins Zentrum der Analyse zu rücken, hegemoniale Wissensordnungen gegen den Strich zu lesen (Said 1994, S. 112) und Europa zu provinzialisieren (Chakrabarty 2000).

An eben jene autobiografische Schreibstrategien, die verschiedene Denker:innen der postkolonialen Kritik bedienen, kann die Biografieforschung anknüpfen, um »die Stimmen der Marginalisierten, Subalternen und aus dem Diskurs Ausgeschlossenen, hörbar zu machen« (Tuider/Lutz 2018, S. 107). Unter Rückgriff auf Theoretiker:innen wie Edward W. Said, Homi K. Bhaba, Stuart Hall und Gayatri Ch. Spivak definieren Tuider/Lutz (2018, S. 107) eine Biografieanalyse aus postkolonialer Perspektive, die koloniale Auswirkungen in literarischen, künstlerischen und archivarischen Materialien untersucht und sich zudem der »Kritik westlicher Historiographien, Repräsentationen und Narrationen im eigenen Forschungsprozess« widmet. Auf eine postkolonial inspirierte und rassismuskritische Biografieforschung im deutschsprachigen Raum stoßen sie in der Migrationsforschung, den transnational-studies sowie den gender- und queer-studies u.a. in den Arbeiten von Çetin (2012), Gutiérrez Rodríguez (1999), Mecheril (1996), Polat (2017) und Thompson

(2015). Die Biografieforschung biete Ansatzpunkte, um an postkolonialen Kritiken anzuknüpfen und diese methodisch fruchtbar zu machen:

Eine postkoloniale Biographieforschung erforscht damit und darüber hinaus auch in Bild-/Fotopräsentationen, Kunst oder Archivmaterial die anhaltenden Auswirkungen des Kolonialismus und widmet sich der Kritik westlicher Historiographien, Repräsentationen und Narrationen im eigenen Forschungsprozess. (Tuider/Lutz 2018, S. 107)

Biografien sind relevant für ein anderes Erinnern, um Fragestellungen von Gegenwehr und Selbstermächtigung zu bearbeiten, um anders auf die Geschichte zu blicken. Nicht ohne Grund verwendet Aischa Ahmed (2020) im Untertitel ihres Buches »Arabische Präsenzen in Deutschland um 1900« den Begriff der biografischen Intervention. Ahmed geht auf die Spur nach Biografien und biografischen Fragmenten, um eine andere Geschichte zwischen »Projektion, Inszenierung und realer Präsenz« (ebd., S. 9) zu schreiben. Den Begriff der »arabischen Präsenz« versteht Ahmed als beides: »Die Gegenwart bzw. Anwesenheit arabischer Menschen in Deutschland sowie die präfigurierten Bilder, Vorstellungen und Grenzziehungen zum Anderen.« (Ebd., S. 11) Ahmed schreibt:

Werden die Erinnerungen arabischer Menschen in Deutschland systematisch untersucht, sind dies biografische Interventionen, die zeigen, welche ›Vielheit‹ und Verwobenheit existierte und welche unterschiedlichen Perspektiven auf die Geschichte möglich sind. (Ebd., S. 12)

Biografieschreibende und -produzent:innen unterschiedlicher Disziplinen bemühen eine breite Palette an Erzählstrategien, um sich Gehör für ihre Geschichten und Erinnerungen zu verschaffen und im öffentlichen Diskurs hörbar zu machen. Sie greifen auf Fremdzuschreibungen zurück, oder lehnen sie ab und intervenieren mit alternativen Zugehörigkeiten, sie knüpfen an bekannte Narrative an, brechen sie oder erweitern sie, sie nehmen, wie der Lyriker und Schriftsteller Aras Ören (1999, S. 6) in seinen Tübinger Poetikvorlesungen aus einer literarischen Perspektive betrachtet, »Rache an der Geschichte«. Der für sein Landgedicht »Was will Niyazi in der Naunynstraße« bekannte Autor (1973[2019]) warf schreibend den »fremden Blick eines Exilanten« (Ören 1999, S. 39) auf Berlin, seine neue Stadt, und intervenierte so in gesellschaftliche Vorstellungen und Wirklichkeiten im Zusammenhang mit Migration, kapitalistischer Ausbeutung, rassistischer Diskriminierung und Protest. In seinem lyrischen Denkmal an die erste und zweite Generation von Migrant:innen aus der Türkei porträtierte er die Bewohner:innen der Naunynstrasse in Berlin-Kreuzberg, verwob Geschichten einzelner Lebensschicksale zu einer großen und

trug zugleich das an den Rändern der Gesellschaft verschollene und vergessene »Archiv der Migration« (Utlu 2011) in die breite Öffentlichkeit.

Das (auto-)biografische Schreiben kann aus einer »doppelten Perspektive« erwachsen, wie sie Said (1997, S. 67) für die Situation des Exilierten herausarbeitet, da er »die Dinge sowohl unter dem Gesichtspunkt sieht, was er hinter sich gelassen hat, als auch unter dem, was vor ihm liegt«. Eine solche Kritik- und Erzählkunst steht unter dem Zeichen ambivalenter Subjektpositionierungen und vielseitiger Schreibstrategien, die uns vor die Herausforderung einer Einordnung stellen, zugleich das Dilemmata der Etikettierungen aufs schärfste vorführen. Rassifizierte Biografieproduzent:innen bewegen sich in einem hegemonialen Diskursfeld und navigieren das eigene Sprechen durch die Kategorien, sie wiederholen homogene Schablonen, um sie an anderer Stelle für ihre eigenen Anliegen um zu deuten. Insofern sind Biografien zugleich Schauplatz von Mehrdeutigkeit und strategischen Überlegungen, sie weisen auf vielseitige Handlungsmöglichkeiten hin, die sich auch in einer Form eines »strategischen Essentialismus« und unter dem Zeichen einer »autoethnography« (Pratt 2008) wiederfinden, sodass Autor:innen sich unter Wissensordnungen kolonialer Diskurse kontextualisieren und sich repräsentieren, etwa indem sie auf essentialistische Zuschreibungen zurückgreifen, um diese für eigene Interessen ins Feld zu führen.

Biografieproduktion, Subjektivierung und Geschichte stehen somit in einem engen Zusammenhang. (Auto-)biografisches Schreiben und Erzählen kann rassifizierten Menschen eine Handlungsmöglichkeit eröffnen, globalhistorische Bezüge und Communityrelevante Erinnerungen zu bearbeiten, die in einer nationalen Geschichtsschreibung ausgespart oder verkürzt als Migrationsgeschichte von der europäischen, deutschen Geschichte isoliert wird. Im multidirektionalen und verwobenen Erinnern (Attia/Rothberg 2018) spielen verschiedene Diskursstränge zusammen, sie öffnen Raum für marginalisierte Perspektiven und die Entwicklung widerständiger Handlungsräume.

Erinnerung dient uns auch als Grundlage, um zu verstehen, wie rassisierte Subjekte und Communities sowie aktuelles Unrecht, institutioneller Rassismus und gesellschaftliche Machtverhältnisse geworden sind, sodass wir uns anerkennen und unser Wissen und unsere Kulturen wertschätzen. (Attia/Gerstenberger/Izabiliza/Keskinkılıç/Rajanayagam/Randjelovic 2021, S. 28)

Zugleich bewegen sich Biografien und Geschichten der Anderen nicht isoliert von gesellschaftlichen Machtasymmetrien, von neoliberaler Kommerzialisierung und dem Problem von »Tokenism« und Authentizitätskämpfen, sie machen Biografieproduzent:innen verletzlich und können zugleich instrumentalisiert oder in machtförmige Wissensproduktionen eingebettet werden, die Erwartungshaltungen generieren, Kontrolle verschärfen und Subjekte unter Beobachtung setzen.

Eine solche riskante Kehrseite des Biografie-Erzählens, -Sammelns und -Sichtbar-machens deutet Bayoumi (2008) in den letzten Zeilen seiner Einleitung für »How does it feel to be a Problem. Being Young and Arab in America« an:

Stories connect us to each other. In ways that polemics and polls cannot, they can reveal our conflicts within ourselves and our vulnerabilities to each other. Stories can describe why certain choices are made and others are passed over, and they can reveal the colors of our emotions. Stories have the capacity to convert a line drawing into flesh, to dislodge the power of the presumption and prejudice. Perhaps this explains why I responded the way I did to many inquiries I hear from friends and associates after I described the project of this book to them. »Oh, you're writing profiles,« they would say. »Portraits,« I would answer. »Has there been enough profiling already?« (Bayoumi 2008, S. 12)

Umso wichtiger sind die vorangegangenen Überlegungen einer postkolonialen rassismuskritischen Biografieforschung, um Agency zu gewährleisten, Selbstpositionierungen machtkritisch zu befragen und hegemoniale Deutungsmuster zu konterkarieren. Dies betrifft nicht nur Ansätze in der Biografieforschung selbst, die in dieser Arbeit postkolonial und rassismuskritisch perspektiviert werden, sondern inkludiert auch im Folgenden methodentheoretische Überlegungen für die Datenerhebung und -auswertung.

### 3.3 Erhebungs- und Auswertungsmethoden

Eine Diskussion über erkenntnistheoretische und forschungsethische Fragestellungen in der empirischen Sozialforschung bleibt relevant für eine rassismuskritische Wissenschaftspraxis (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021). Auch wissenschaftliche Studien bringen Subjekte als soziale Größe hervor, dies trifft in besonderer Weise auf Muslim:innen zu, deren Erforschung zugleich mit Prozessen der Versicherheitlichung und Kulturalisierung verknüpft ist. Doch regt Foucault an, das Verhältnis zwischen Subjekt und Macht dynamisch zu betrachten, da die Dichotomie Herrscher/Beherrschte den Handlungsmöglichkeiten der Subjekte kaum gerecht wird. Macht stellt »eine bestimmte Form augenblickhafter und beständig wiederholter Zusammenstöße« (Foucault 1976, S. 114) dar. Um den oft widersprüchlichen und ambivalenten Lebenswirklichkeiten von Muslim:innen gerecht zu werden, Homogenisierungen vorzubeugen und stattdessen den mehrdimensionalen Deutungsebenen sozialer Wirklichkeiten Rechnung zu tragen, sind rassismuskritische und machtkritische Ansätze unabdingbar. Muslim:innen und als solche wahrgenommene Menschen greifen zwar auf ein gesamtgesellschaftliches »Regelwissen« (Wernet 2009, S. 14) zurück, gleichzeitig schöpfen sie aus Communitybasierten und

kollektiven Wissensbeständen, die auf geteilte Rassismuserfahrungen zurückgehen (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021, S. 50). Eine konsequente rassismus- und machtkritische Reflexion im gesamten Forschungspraxis kann verkürzte Interpretationen des Datenmaterials vorbeugen, sie ist jedoch bereits für die Entwicklung des Forschungsdesigns, der Interviewfragen und Datenerhebungen von äußerster Relevanz. Zwar geht Wernet (2009, S. 14) davon aus, dass Forschende als »sprachlich-handlungsfähige Subjekte« ihrerseits auf gesamtgesellschaftlich geteilte Regeln sozialer Wirklichkeit zurückgreifen und der Forschungsgegenstand ihnen deshalb nicht vertraut sein müsse, um das Material interpretieren zu können, jedoch erfordert der Interpretationsprozess umso dringender eine rassismuskritische Auseinandersetzung, sodass rassistische Wissensbestände, die ebenfalls sozial geteilt werden und abrufbar sind, Ergebnisse nicht verzerren.

### 3.3.1 Biografisch-narrative Interviews: Samples und Interviewführung

Um die Erfahrung mit antimuslimischem Rassismus in ihrer Entstehung und ihre Bedeutung für den Gesamtzusammenhang einer Lebensgeschichte zu untersuchen, als auch die Perspektive handelnder Subjekte in den Fokus zu rücken, eignet sich ein biografisch-theoretischer Zugang (Schütze 1983; Spies/Tuider 2017; Rosenthal 2002). Ich erforschte, welche (erinnerten) Erfahrungen den in dieser Studie interessierenden Handlungsformen (einer Sorge um sich) vorausgingen, wie sie biografisch ver- und eingearbeitet werden und welche erzählten Erfahrungen wiederum diesen folgten. Dafür führte ich 11 biografisch-narrative Interviews nach Schütze (1983) durch, wobei die der Methode zugrundeliegenden theoretischen Prämissen produktiv reflektiert und erweitert wurden. Im Unterschied wurden Interviewpartner:innen nicht als »Biographieträger« (ebd., S. 284) definiert, denen »Stegreif erzählungen [...] hervorgelockt« werden (ebd., S. 285), sondern stattdessen als *Biografieproduzent:innen* verstanden, die ihre Lebensgeschichte im Gespräch erst konstruieren. Dieser Perspektivenwechsel ist zentral, um kein quasi naturgegebenes Subjekt vorauszusetzen, dessen Sein abgefragt werden würde. Um stattdessen Subjektivierungen, also Prozesse der Subjektwerdung zu erfassen, werden Schützes biografiethoretischen Annahmen nach Bender (2010) kritisch modifiziert und so die Foucaultschen Begriffsinstrumente eingeflochten. Dadurch steht nicht eine genuin gedachte Identität eines vermeintlichen Biografieträgers im Fokus, sondern Subjekte als historisch-soziale Produkte, die durch bestimmte Diskurse und Praktiken hervorgebracht werden. Damit einhergehend begreife ich die Interviewsituation im Vorhaben nicht als Moment, in dem eine Biografie nacherzählt wird, sondern als Prozess, in dem eine Biografie erzeugt und so dem eigenen Leben eine sinnstiftende Bedeutung angesichts gegenwärtiger Überlegungen und Interessen verliehen wird. So tritt das Gespräch unter den jeweiligen Rahmenbedingungen bereits als

eine Selbsttechnik in Erscheinung, die im Zuge der Forschung einer genaueren Betrachtung unterzogen werden wird.

### 3.3.2 Zugang zum Feld: Das Sample

Du bist Muslim:in >18 Jahre, in Berufsausbildung oder hast Lehre abgeschlossen oder arbeitssuchend oder berufstätig? (No academics)

Lust auf anonymisierten Interview im Rahmen meiner Forschung zu Erfahrungen und Umgang mit Rassismus?

Ich suche muslimische Interviewpartner:innen (anonymisiert) für Studie zu antimuslimischem Rassismus, die außerdem z.B. anti-Schwarzen Rassismus/anti-asiatischen Rassismus/Antiromaismus/Antislawismus/Queerfeindlichkeit erfahren.

Im Frühjahr 2021 wiederholte ich prägnant formulierte Aufrufe in den Sozialen Medien (Twitter und Instagram) in unterschiedlichen Kommunikationsstilen. Das Forschungsinteresse legte ich offen, ich war auf der Suche nach jungen Menschen, die persönliche Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus haben und sich für ein biografisch-narratives Interview bereit erklärten. Die Mehrzahl der Interessent:innen gaben in ihren Rückmeldungen per E-Mail (ohne dazu aufgefordert worden zu sein) bereits erste biografische Daten an, darunter Alter, Geburtsort, Wohnort, Religion, Herkunft, Beruf, usw., woraufhin ich ein Sample bildete und Interviewanfragen verschickte mit weiteren Details zum Vorgang und Forschungshintergrund. Das Auswahlkriterium war weniger die tatsächliche Religionszugehörigkeit und/oder religiöse Lebenspraxis, als vielmehr dass sich die Personen mit dem Begriff antimuslimischer Rassismus identifizieren konnten, d.h. ihre Erfahrungen ausdrücklich darunter subsumieren, um Erfahrungswerte, Krisen und Konflikte, aber auch Umgangsformen, Selbstbilder und definitorische Konzeptualisierungen ausgehend von bestimmten Ereignissen und Entwicklungen rekonstruieren zu können. Um intersektionale Dimensionen zu berücksichtigen, veränderte ich den Aufruf insofern ich auch nach Mehrfachdiskriminierungen fragte u.a. anti-Schwarzem Rassismus oder Antiromaismus. Zudem war ausschlaggebend, dass die Interviewten in Deutschland geboren waren bzw. hier bereits im Kindesalter, etwa im Kindergarten und/oder in Grundschule erste Rassismuserfahrungen machten, sodass sie über die Auswirkungen rassifizierter Ordnungen auf die Herausbildung ihrer Persönlichkeit und die Auswirkungen auf ihren weiteren Lebensverlauf reflektieren konnten. Das anonymisierte Sample, das ich anhand der eingegangenen Antworten per E-Mail gestaltete, berücksichtigt Menschen im Alter zwischen Anfang 20 und Anfang 40 Jahren, unterschiedlichen Geschlechts

und diverser sprachlicher, kultureller und emigrationsspezifischer Herkunftskontexte (Mittel- und Südosteuropa, Nordafrika, West-, Zentral- und Südasien), mit verschiedenen Bildungshintergründen (Studium, Ausbildung, Berufsschule) und in diversen Arbeitsverhältnissen beschäftigt (Bildungs-, Gesundheitssektor, Einzelhandel, Juristische Branche, Privatwirtschaft, Sozialer Sektor, Gemeindearbeit). Zwar meldeten sich auch queere Personen auf den Aufruf, doch kam es nach mehreren Anläufen pandemiebedingt zu Verschiebungen und Absagen, sodass das (anonymisierte) Sample ausschließlich aus cis-heterosexuell definierten Menschen besteht:

1. Ismail A
2. Leila B
3. Jasmina C
4. Ahmad D
5. Valentina E
6. Nesrin F
7. Bahareh G
8. Ayşe H
9. Oskar I
10. Soraya J
11. Amina K

Unter den Personen versammeln sich größtenteils sunnitisch geprägte Muslim:innen, doch vereinzelt finden sich hier Stimmen, die sich als alevitisch-muslimisch definieren oder aus dem Christentum zum Islam konvertierten oder ohne religiöse Erziehung aufwuchsen oder atheistisch wurden, oder sich Neugier und Wissen zum Glauben erst später unabhängig vom eigenen Familienhaushalt entwickelten, sowie Individuen, die sich weniger im religiösen als im kulturellen und politischen Sinne als muslimisch verorten bzw. auf ihre Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus verweisen.

Die Kommunikation verlief zu Beginn über E-Mails. Um forschungsethischen Anforderungen gerecht zu werden, nutzte ich eine Einwilligungserklärung, die Interviewpartner:innen gegenüber Transparenz über Thema der Forschung, zur Datenerhebung und der Speicherung ihrer Daten schuf. Die Datenschutzerklärung schickte vorab zu. Nach einer zügigen Terminfindung fanden die ersten Interviews in privaten Wohnräumen statt, Ismail A lud mich in sein WG-Zimmer ein, Leila B interviewte ich in meinem Wohnzimmer. In beiden Fällen war gewährleistet, dass sich keine weitere Person in der Wohnung aufhielt, in den geräuschlosen Umgebungen waren die Aufnahmebedingungen ideal. Im Vergleich mussten die restlichen Interviews pandemiebedingt über Zoom geführt werden, technische Schwierigkeiten und mitunter schwache Internetverbindungen erschwerten die Gesprächsführung

und Aufnahmequalität, erwiesen sich nichtsdestotrotz als insgesamt sehr zufriedenstellend. Beginn und Ende der Aufnahme wurden mit den Interviewpartner:innen direkt kommuniziert, Unterbrechungen waren jederzeit möglich.

Mit einer Ausnahme<sup>1</sup> nutzte ich einen offenen, teilstrukturierten Leitfaden mit folgendem Erzählstimulus: »Ich interessiere mich für deine Lebensgeschichte, dafür was wichtige Stationen in deinem Leben waren, welche Ereignisse, dich besonders geprägt haben, alles was dir wichtig ist, du kannst anfangen wo du möchtest.« Nach immanenten Rückfragen zur Klärung einzelner Aspekte wurden exmanente Fragen gestellt, die gezielt das Forschungsinteresse im Blick hatten: »Wenn du zurückblickst, wann hast du das erste Mal in deinem Leben festgestellt, dass du antimuslimischen Rassismus erlebst? Wie war das danach, was hast du gedacht, gefühlt und wie lief der Tag danach? Wie bist du damit umgegangen? Hätte es noch andere Möglichkeiten gegeben? Wann war das letzte Mal? Wo siehst du dich beruflich und privat in 5 Jahren? Und in 10 Jahren? Stell dir vor, du schaust in den Spiegel, was siehst du, wer steht vor dir?«

Zum Ende der Interviews bot ich den Interviewten die Gelegenheit, anzusprechen, was für sie ggf. offen geblieben ist, bzw. lud sie ein, ein Gesprächsende für sich zu finden. Nachdem die Aufnahme gestoppt wurde, lösten sich die Begegnungen nach gegenseitigen Danksagungen sehr schnell wieder auf. Im Anschluss folgte die Transkription des Interviewmaterials (siehe Transkriptionsregeln im Anhang).

### 3.3.3 Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung der Interviews: Eine methodische Reflexion

Im Zuge der Interviewführungen wurde deutlich, welche entscheidende Rolle der Beziehung zwischen Forscher und Interviewpartner:innen zugutekommt. Mehrfach merkten Gesprächspartner:innen vor, im und nach dem Interview an, dass ihre Bereitschaft, sich auf das Interview einzulassen und (zum Teil intime)

---

1 Eine Abweichung stellt das Interview mit Ismail A dar, bei dem der Erzählstimulus lautete: »Wie bist du zu dem Menschen geworden, der du heute bist?« Es handelte sich um einen Testlauf, bei dem sich die Einstiegsfrage als herausfordernd für die Interviewführung erwies, da der Person eine komplexe temporale Verortung abverlangt wird und von einer abgeschlossenen biografischen Werdung in der Gegenwart ausgegangen würde. Zudem erzeugt der Reiz einen Druck, Erfolgsgeschichten zu erzählen, wodurch zwei Subjekte in Vergangenheit und Gegenwart miteinander konkurrieren und bereits das Erzählen einer Held:innengeschichte zugemutet werden könnte. Nach reiflicher Überlegung, Austausch in Kolloquien und weiteren Testläufen änderte ich den Erzählstimulus, sodass Ereignisse und Stationen im Fokus standen, um Entwicklungen und Prozesse im Zuge der Rekonstruktion zu analysieren und eine offene Gesprächsführung gewährleisten zu können, bei der auch andere biografische Fälle zu Wort kommen können, die sonst unterschlagen blieben. Trotzdem entschied ich, das empirische Material unter Ismail A für die weitere Analyse zu berücksichtigen.

Erfahrungen zu teilen, auf einen Vertrauensvorschuss zurückzuführen sei, meine Person und Arbeitsfelder waren ihnen bekannt. Durchgängig untergruben die Personen die strikte Trennung, sprachen mich direkt an, entweder auf türkisch oder mit Verweis auf geteilte islamisch geprägte Wissensbestände, und thematisierten meine berufliche und wissenschaftliche Arbeit. Wie sich früh herausstellte, kannten alle Interviewpartner:innen zumindest mein öffentliches Profil, sei es in den Sozialen Netzwerken oder in der medialen Berichterstattung. Einzelne rezipierten Publikationen zum antimuslimischen Rassismus, andere kannten zwar nicht die konkrete Arbeit, wussten aber, dass ich mich im Feld bewege. Sie thematisierten meine eigenen Positionierungen, stellten Rückfragen und versuchten mich in das Gespräch einzubinden, weniger als distanzierten Forscher als vielmehr jemanden, der ebenfalls auf Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus blickt und türkischsprachig und islamischen Glaubens ist. Sie nutzten die Interviewsituationen, um Räume der gegenseitigen Solidarisierung zu konstruieren, sich verletzlich zu machen, Schmerz zu teilen und Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Mehrfach betonten sie, dass sie sich auf eine Interviewsituation mit einem: einer *weißen*, deutschen Forscher:in nicht eingelassen hätten. Sie formulierten direkt und indirekt Erwartungen an meine Forschung und Arbeit. Um diesen Gesprächsdimensionen gerecht zu werden, entschied ich mich dazu, eine methodische Reflexion mit Blick auf die Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung der Interviews vorzunehmen, bevor das rekonstruktive Interpretationsverfahren im Anschluss im Detail erläutert wird.

Im Mai 2021 meldet sich Valentina E per E-Mail auf meinen Aufruf über Social Media. Sie teilte darin erste Informationen über Herkunft, Alter und beruflichen Status. Sie würde sich freuen, Teil der Forschung zu sein. Das Interview findet wenig später über Zoom statt. Vor der Aufnahme gab ich Valentina E die Möglichkeit, offene Fragen zu klären. Sie wollte sichergehen, wer Zugang zu den Aufnahmen haben wird. Sie befürchtete, dass sich jemand über ihre »kanakische Sprache« lustig machen würde, Valentina E will dem Stigma (Goffman 2018) vorgreifen. Sie nutzte das Vorgespräch dazu, Unsicherheiten auszuräumen und eine vertrauensvolle Grundlage zu finden. Sie fragte, ob sie mich duzen und frei sprechen dürfe, oder auf etwas achten müsse. Valentina E war es ein Anliegen, die Interviewsituation kooperativ auszugestalten und eine Basis für ein Gespräch zu schaffen, in dem sie sich verletzlich zeigen wird (Heterotopie).

Die Beziehung zwischen Interviewer und Interviewten ist in allen Interviews ein Kernanliegen. Amina K ist über Instagram auf mich aufmerksam geworden. »Du bist eine der Personen, die sich halt mit diesen Themen befassen«, erklärt sie. Auf die allgemeine Einstiegsfrage antwortet sie damit, »wie ich auf dich gekommen bin«. Es sei ihr wichtig, Menschen zu folgen, die das bearbeiten, was sie selbst erlebt hat. Einerseits gibt sie eine Erwartungshaltung wieder: in diesem Interview muss sie sich nicht erklären, sie wird sich wohlfühlen und sie vertraut darauf, dass sie hier

alles sagen kann. Andererseits ruft sie mich dazu auf, mich zu positionieren, sodass sich die künstliche Trennung von Forschenden und Beforschten auflöst. Amina K bestimmt die Position ihres Gegenübers, noch bevor sie ihre eigene artikuliert. Es ist weniger die Infragestellung einer Autorität, als vielmehr die gemeinsame Ausgestaltung der Interviewsituation, in der hierarchische Abhängigkeiten vermieden werden und womöglich auch eine Erwartung im Raum existiert, eigene Erfahrungen als Betroffene einzubringen. »Hast du äh Antworten oder (.) irgendwelche Daten, die dir (.) also was bringen?«, fragt Amina K am Ende des Gesprächs zurück. Es ist ihr wichtig, sicherzugehen, dass das Gespräch nützlich und/oder zielführend ist und/oder sie ist verunsichert, ob ihre Erzählungen interessant waren.

Im Laufe der Interviews kommt es immer wieder dazu, dass die vermeintliche Grenzziehung zwischen neutralem Interviewer und subjektiven Interviewten in Frage gestellt und dadurch konterkariert wird, dass die Interviewten den Interviewer direkt anreden. Bahareh G adressiert mich, als sie über wichtige Netzwerke spricht, in denen sie sich bewegt und auf bestimmte Personen trifft: »Leute wie du, die eingeladen werden, um über bestimmte Thematiken zu reden«. Sie nimmt mich als »Verhaltensvorbild« (Foucault 2016, S. 167) wahr und artikuliert zugleich Erwartungshaltungen.

Am Ende des Interviews gab ich den Interviewten den Raum, einen Abschluss zu finden, viele nutzten die Gelegenheit dazu, ihre Erwartung zu teilen und das Thema der Forschung zu bewerten: »Danke an dich, dass du so ne Forschung machst«, antwortet Jasmina C. Sie stuft das Thema als wichtig ein und gibt wertschätzende Rückmeldung, betont abschließend noch einmal, dass auch ihr der Begriff antimuslimischer Rassismus zentral ist und sie ihn bevorzugt gegenüber anderen Begriffen wie der Islamophobie/Ausländerfeindlichkeit/Muslimfeindlichkeit. Sie bewertet die Forschung und teilt ihre Position ausdrücklich mit. Auch Ahmad D nutzt die Gelegenheit zum Ende des Interviews, eine Rückfrage zu stellen und den Interviewer zum Antworten anzurufen, er habe »ganz klare Frage, also ob das jetzt (.) meine Antwort (.) ob Sie @damit überhaupt was anfangen können@«.

Andere wiederum nähern sich freundschaftlich an, duzen mich und definieren das Interview zu einem alltäglichen Gespräch unter Gleichen um: »Ich muss dir eine Sache erzählen (.) du lachst dich krank«, sagt Nesrin F. Mehrmals spricht sie mich direkt an, webt türkische Sätze ein und integriert mich in die biografische Reflexion: Als sie rassistische Absagen für ihre Job-Bewerbungen erhielt, habe sie kurz überlegt, mir diese weiterzuleiten: »Hey kannst du sowas @gebrauchen@?«, Nesrin F lacht.

Im Vergleich bemüht sich Ahmad D um ein professionelles Auftreten und versteht sich als Experte, nicht als Betroffener. Das Interview dauerte insgesamt zwei Stunden. Auf den Initialreiz reagierte er mit einem zügigen Durchlauf chronologischer Daten von Geburt über Grundschule, Gymnasium und Abitur bis zum Beginn des Studiums. Er webt erstaunlich wenig persönliche Erzählungen ein und bleibt

distanziert. Mehrfach erweckt er den Eindruck, als würde er für ein öffentliches Medium interviewt werden. Ahmad D scheint ein weißes deutsches Publikum als Zielgruppe seiner Geschichte zu imaginieren. Zwar benennt er den Rassismus, aber vorwiegend geht es ihm um Dialog und die Beweisführung der eigenen Integration. Immer wieder versuche ich, das Gespräch in persönliche Ecken zu lenken und frage nach konkreten Erfahrungen und Positionen, doch Ahmad D wehrt Rückfragen ab, indem er einstudierte Sätze repetiert. Offensichtlich ist, dass Ahmad D sich bewusst auf das Gespräch vorbereitet hat, bereits per E-Mail bat er um Orientierungsfragen. Es gibt nur sehr wenige Situationen im Gespräch, in denen er persönlich wird, die meiste Zeit fokussiert er auf einer Meta-Ebene und ordnet den medialen Diskurs ein, artikuliert Ansprüche an Lehrer:innen, Journalist:innen und Politiker:innen und zitiert Hadithe und Koranverse. Wichtig ist, dass er das Gespräch damit beginnt, immer als Pressesprecher wahrgenommen zu werden, obwohl er das nicht sei — eine selbsterfüllende Prophezeiung.

Während in der Mehrzahl das Gespräch nach dem Ende des Interviews zum direkten Abschluss und einem schnellen Abschied kommt, nutzen andere die Gelegenheit, nach Feedback zu fragen. Sobald ich das Mikro abschalte, fragt Ismail A nach, wie ich das Interview fand und ob ich bereits Hypothesen habe. Ismail A war neugierig, analysiert und eingeordnet zu werden, möglicherweise auch um Kontrolle über das Thema zu bekommen, weil er nicht weiß, was damit geschieht, und/oder, weil er ein persönliches Interesse daran hat, charakterlich zu wachsen und die Interviewsituation als therapeutische Sitzung imaginiert — oder in Foucaults Worten als »seelentherapeutische Ambulanz« (Foucault 2016, S. 133), wie sie etwa in antiken Philosophenschulen am Beispiel der Beziehungen zwischen Lehrer:innen und Schüler:innen als Ausdruck einer »Sorge um sich« deutlich wurde. Andere wie Valentina E benennen das seelische Anliegen explizit: »Ich habe mich dir hier offenbart«, erklärt sie zum Ende des Interviews, das sich wie »free therapy« angefühlt habe. Valentina E betont, dass sie sich nicht darauf eingelassen hätte, wenn sie nicht wüsste, wer ich sei. Sie folgt mir in den Sozialen Medien und weiß wozu ich arbeite. Einer unbekannten Person hätte sie sich nicht anvertrauen können.

Zum Ende des Interviews bedankt sich auch Oskar I für die Gelegenheit, sich hier äußern zu können. Er freue sich darauf, zu sehen, was im Nachhinein mit dem Material passiere. Er habe sich wohl gefühlt und konnte über alles sprechen. Er möchte signalisieren, dass es keine Selbstverständlichkeit ist und erwartet auch eine gewisse Dankbarkeit von der anderen Seite, sich diesen Themen anvertrauen zu können. Er bewertet die Interviewsituation, »du stahlst Vertrauen aus«, er habe sich wohl gefühlt. Gleichzeitig ist es ihm ein Anliegen, dass die Situation nicht reduziert wird auf eine Interviewer-Interviewte-Beziehung. Er hoffe, dass ich auch einiges mitnehmen konnte, dadurch bricht er einseitige Rollenzuweisungen, die die Interviewten in erster Linie als Objekt betrachten. Oskar I möchte anerkannt sein und versteht sich als Experte im Feld, auch ich habe von ihm zu lernen, daran lässt

er keinen Zweifel. »Und ähm ja hoff, dass du auch einiges mitnehmen konntest aus dem Gespräch mit mir.« Oskar I will, dass auch ich Transformationsmöglichkeiten wahrnehme. Selbsttechniken, die er anwendet, kommen auch in der Situation zur Geltung. Oskar I erwartet Solidarität, er nimmt bis zum Ende eine Lehrerrolle ein, der sein Wissen teilt. Er sieht diejenigen, die ihm zuhören, in der Verantwortung, Lektionen zu ziehen und etwas zu verändern. Er ist angewiesen darauf, dass andere ihm zuhören: »Ich hoff, dass es nicht zu ausführlich war, zu langweilig war«. Bereits in jenen kommunikativen Verhältnissen zwischen (rassifiziertem) Interviewer und Interviewten lassen sich erste Anzeichen ausgeprägter Selbsttechniken erkennen, die sich im Verlauf der Gesprächsführung verdichten, mit biografischen Daten angereichert und ausgehend von Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus kontextualisiert werden (können). Im Folgenden wird das rekonstruktive, interpretative Verfahren näher erläutert, auf dessen Basis das empirische Material einer ausführlichen kritischen Untersuchung vollzogen wurde.

### 3.3.4 Biografische Fallrekonstruktion mit der Objektiven Hermeneutik

Für die analytische Auswertung des empirischen Materials griff ich auf die Methode der Objektiven Hermeneutik zurück (Oevermann 2002; Wernet 2009). Dabei handelt es sich um ein hermeneutisches Verfahren der Interpretation, das Texte als »Protokolle der Wirklichkeit« (ebd., S. 12) versteht. Das Ziel ist, die Bedeutung der Texte zu explizieren und latente Sinnstrukturen zu rekonstruieren, indem auf das soziale Regelwissen zurückgegriffen wird, unter der sich die Regelgeleitetheit sozialer Handlungen gründet. Oevermann (2002) bezeichnet die Methode als eine »Kunstlehre«, insofern die Forschungspraxis nicht standardisiert ist und unterschiedliche methodische Varianten erprobt und angewandt werden. Dagegen hebt Wernet (2009) hervor, welche methodentechnischen Aspekte in der interpretativen Textreduktion beachtet werden müssen, um »die Sache zum Sprechen [zun] bringen« (ebd., S. 10). Das von Oevermann eingeführte Verfahren ist textbasiert, es gilt als »materiale Instanz« (Oevermann 1986, S. 11) an der die Interpretationen intersubjektiv überprüfbar sind. Dem gehen ontologische Annahmen voraus, die die zur Untersuchung stehende Welt als sinnhaft und durch Sprache sinnstrukturiert in den Blick nehmen; die sprachliche Konstitution der Welt materialisiert sich im Text und wird »*verstehend*« registriert (Wernet 2009, S. 11). Damit teilt die Objektive Hermeneutik einen textspezifischen Blick auf die soziale Wirklichkeit (Oevermann 1986, S. 47), wie sie auch für diskursanalytische Überlegungen in der Kritik von Macht im Allgemeinen und Orientalismus und (antimuslimischen) Rassismus im Speziellen typisch ist (Attia 2009; Rommelspacher 2009; Said 1995). Bereits Said (1995) knüpfte an Foucaults Diskursbegriff an und wies auf das »textual universe« (ebd., S. 52) und die »textual attitude« (ebd., S. 92) im europäischen Orientalismus hin. Ähnlich werden in der Objektiven Hermeneutik Texte als »Protokolle der

Wirklichkeit« (Wernet 2009, S. 12) zum Gegenstand der Untersuchung genommen. Das geteilte Regelwissen darüber, wie sich soziales Handeln als regelgeleitet und sinnstrukturiert konstituiert, eröffnet den Interpretierenden den Zugang zur Bedeutung des Textes. Das individuelle Handeln ist entsprechend eingebettet in das soziale Gefüge. Die Objektive Hermeneutik rückt Entscheidungen in den Blick und interessiert sich also für die Handlungsebene (Wernet 2009, S. 16). Das macht sie für das vorliegende Vorhaben zur Rekonstruktion von Handlungsmöglichkeiten unter muslimischen, rassifizierten Subjekten so ergiebig. Im Fokus steht die sequenzielle Lebenspraxis, das heißt die Abfolge an Handlungen und Ereignissen, die sich in den Textprotokollen sequenziell darlegen. Die Fallrekonstruktion stellt eine Sequenzanalyse dar. Entscheidend für die Objektive Hermeneutik ist, dass ein Unterschied zwischen subjektiver Selbstauffassung und objektiven latenten Sinnstrukturen unternommen wird, was nicht gleichbedeutend damit ist, dass die Perspektive auf Motivlagen und Intentionen der handelnden Subjekten in der Fallrekonstruktion keine Rolle spielen würden. Im Gegenteil werden sie als eine verschiedener Bedeutungsebenen verstanden, deren Aussagekraft an latente Sinnstrukturen gebunden sind (Wernet 2009, S. 18). Wie Wernet erklärt, folgen Fallrekonstruktionen keinem induktiven Schluss, sie stellen keine Einzelfallanalysen dar, aus dem sich ein Gesetz ableiten ließe, im Gegenteil unterliegt die Objektive Hermeneutik der Prämisse, dass zu analysierende Fälle »allgemein und besonders zugleich« sind (Wernet 2009, S. 19). In anderen Worten wird jeder Fall als ein »sinnstrukturiertes Gebilde« (ebd., S. 19) verstanden, weshalb auch keine statistischen Aussagen über die Häufigkeit getätigt werden. Wernet definiert fünf Grundprinzipien der objektiv-hermetischen Textinterpretation: Kontextfreiheit, Wörtlichkeit, Sequenzialität, Extensivität und Sparsamkeit. Kontextfreiheit bedeutet, dass der spezifische Kontext eines Falles erst nach einer kontextfreien Interpretation herangezogen wird, sie wird also nicht ausgeblendet oder ausgeschlossen, sondern einer methodisch kontrollierten und strukturerschließenden Operation, die die Bedeutung einer Äußerung expliziert, nachgestellt (ebd., S. 22). Für diesen Zweck werden neue, textkompatible Kontexte in Form eines Gedankenexperiments generiert, also eine künstliche Unkenntnis über den Fall inszeniert, sodass der Kontrast zum außertextlichen Zusammenhang die Besonderheit erst offenlegt und ein unabhängiger Blick garantiert wird. Für die Objektive Hermeneutik ist das Prinzip der Wörtlichkeit zwingend geboten, stellt der Text doch die protokollhafte soziale Wirklichkeit dar, die im Zuge der Textinterpretation erschlossen werden soll. Dadurch wird den textimmanenten Bedeutungsebenen Rechnung getragen, die sich sonst dem Auge entziehen könnten, wie etwa dann, wenn sich Textintention und Textrealisierung nicht decken, also manifeste Sinn und latente Sinnstrukturen voneinander unterschieden werden können (ebd., S. 25). »Die wörtliche Interpretation dagegen zielt auf *latente Sinn-schichten* der Äußerung, auf diejenigen Bedeutungsdimensionen, die offenkundig *nicht* im internationalen Horizont des Textes stehen und die auch nicht mit den Mei-

nungen, Überzeugungen und Selbstinterpretationen eines Falls übereinstimmen müssen.« (Ebd., S. 25f.) Transkribierte Interviews werden als Texte zur Grundlage gezogen, in denen sich die sequenzielle Struktur der von den Interviewpartner:innen konstruierten Biografie widerspiegelt. Für die Fallrekonstruktion muss der protokollierte Textablauf streng befolgt werden, d.h. es werden nicht geeignete Stellen im Vorfeld selektiert, sondern Schritt für Schritt vorwärts gearbeitet. Dadurch wird die Strukturlogik des Textes berücksichtigt, schließlich handelt es sich bei der Objektiven Hermeneutik um eine Sequenzanalyse. Im Zuge einer methodisch kontrollierten Sequenzanalyse müssen nachfolgende Textpassagen verdeckt bzw. die Kenntnis über den Text ausgeblendet werden, um Lesarten nicht mit Kontextwissen zu begründen (ebd., S. 29). Indem verschiedene Lesarten diskutiert werden, kann die Besonderheit des Falles rekonstruiert werden, um nachvollziehen zu können, warum er sich in dieser und keiner anderen Art dargestellt hat. Das Prinzip der Sequenzialität zeigt indes, welchen Stellenwert der Entstehungsprozess in der Analyse einnimmt, sodass die Lebenspraxis in der Form rekonstruiert wird, wie sie geworden ist. Das bedeutet aber keinesfalls, dass das Datenmaterial in seiner Gänze von Anfang bis Ende sequenziell interpretiert werden muss. Tatsächlich werden Textteile ausgewählt und begrenzt, woraufhin erst das Prinzip der Sequenzialität angewandt werden soll. Wichtig ist, einen Anfang einer Sequenzposition nach forschungslogischem Betracht zu definieren, der ein Ende nur dann findet, wenn eine Struktur rekonstruiert wurde. Für die Objektive Hermeneutik zählt zudem nicht die Quantität an rekonstruierten Textpassagen, sondern die Qualität durch eine extensive Feinanalyse. Wenige Textstellen werden detailliert interpretiert, für das Prinzip der Extensivität gilt, dass erschöpfend interpretiert wird, also Lesarten vollständig gebildet werden. Umso wichtiger ist dafür, die gedankenexperimentellen Bedeutungsebenen bis zur Gänze auszudehnen. Dies steht im engen Zusammenhang mit dem fünften Prinzip der Sparsamkeit, denn nur jene Lesarten werden gebildet, die vom Textprotokoll erzwungen werden (ebd., S. 35). Für diesen Zweck werden Geschichten erzählt, mit denen der Text kompatibel ist, die in anderen Worten im Text überprüfbar und deshalb zulässig sind. Der Dreischritt der Objektiven Hermeneutik besteht aus: Geschichten erzählen, Lesarten bilden, Kontrastieren. (Ebd., S. 39) Für das Geschichten erzählen wird intuitiv aus dem Regelwissen geschöpft, um am Text zulässige Geschichten zu generieren. Daraufhin werden Lesarten gebildet. Was verbindet die Geschichten strukturell miteinander, in welche Bedeutungstypen können sie gruppiert werden, was ist ihnen gemein, was anders? Wernet geht von zwei bis drei Typen aus, aus denen sich eine »fall-unspezifische Textbedeutung« ergebe (ebd., S. 39). Mit einer Verfremdungstechnik werden gebildete Lesarten falsifikatorisch geprüft und mit Geschichten kontrastiert, die den Fall in einen unpassend erscheinenden, eigentümlichen Kontext stellen, um die eigentliche sinnstiftende Bedeutung zu erschließen. Die Lesartendiskussion garantiert, dass kompatible Geschichten gefunden werden, die die

Sinnschichten des Textes freilegen. Für eine Fallstrukturhypothese werden kontextfreie, fallunspezifische Textbedeutungen mit dem »*tatsächlichen Äußerungskontext*« kontrastiert. Im weiteren Verlauf der Textinterpretationen werden gebildete Fallstrukturhypthesen daraufhin geprüft, ob sie sich bestätigen lassen und präzisiert werden können. Erst im Anschluss an gesicherte Fallstrukturhypthesen kann von der extensiven Feinanalyse zur Kurzinterpretationen übergegangen werden. Um Fallstrukturhypthesen zu prüfen, werden diese mit Textstellen konfrontiert, die mit der Interpretation nicht vereinbar zu sein scheinen. Abschließend kommt es zur Fallstrukturgeneralisierung, das bedeutet, dass die Fallrekonstruktion auf die Verknüpfung der empirischen Ergebnisse mit den theoretischen Überlegungen angewiesen ist, die der Interpretation vorangingen, also der Fallbestimmung. Noch bevor ein Text interpretiert wird, muss eine Fragestellung formuliert und der Fall bestimmt werden, das heißt das Forschungsinteresse am ausgewählten Text zu Beginn wird geklärt, um im zweiten Schritt die »*Interaktionseinbettung*« (ebd., S. 54) zu thematisieren. Dies dient dazu, den Blick auf das Datenmaterial, die zu analysierenden Komplexe zu präzisieren und dem spezifischen Erkenntnisinteresse nach zu betrachten. Indem eine konkrete Fragestellung entwickelt wird, wird der Text wie ein Fall behandelt.

In den vorliegenden empirischen Daten stellt nicht »der:die Muslim:in« den Fall dar, sondern die jeweiligen Problemkomplexe, in denen Selbsttechnologien im Sinne einer »Sorge um sich« rekonstruiert werden können. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Objektive Hermeneutik nicht mit Befragungen arbeitet, um subjektive Standpunkte oder Meinungen der Interviewpartner:innen zu erhalten, sondern mit offenen Interviews, »um ein möglichst unverstelltes Protokoll einer sozialen Praxis *jenseits der Interviewpraxis* zu erhalten« (ebd., S. 58). Aus diesem Grund vermeidet Wernet den Terminus »Befragter« und bevorzugt stattdessen »Interviewte«, um dem gesprächsförmigen Protokoll gerecht zu werden. Das Interview wird schon gar nicht als protokolliertes Meinungsbild gesehen, sondern als ein »Handlungsprotokoll« (ebd., S. 58) verstanden. Entsprechend werden die Aussagen der Interviewten als Sprechhandlungen gesehen, wonach die Objektive Hermeneutik wesentliche methodologische Annahmen mit der Sprechakttheorie teilt und zudem auf habitusgeneriertes Handeln abzielt.

Neben dem zugrunde gelegten Verständnis von Texten als textförmige soziale Wirklichkeit, dem Strukturbegriff und dem Blick für Handlungsorientierung und Prozessbildungen lassen sich weitere Grundbegriffe der Objektiven Hermeneutik produktiv mit den theoretischen Überlegungen zu Selbstpraktiken angesichts des antimuslimischen Rassismus verknüpfen und operationalisieren. Oevermann (2002) unterscheidet etwa zwischen »Krise« und »Routine«, während er routinisierte Handlungsmuster als Ergebnis einer Lösungsentwicklung auf Krisen definiert. Im Wortlaut: »Aber diese Routinen sind ursprünglich einmal entwickelt worden als Lösungen einer Krise, die sich bewährt haben und im Bewährungsprozeß sich

zu Routinen veralltäglichten.« (Ebd., S. 9) Für die Interpretation sei deshalb »nicht die Routine, sondern die Krise der Normalfall und nicht die Krise, sondern die Routine der Grenzfall« (ebd.). Diese Perspektive ist deshalb bedeutsam, weil sie das Augenmerk auf Ereignisse und Entwicklungen im biografischen Lebensverlauf richtet unter denen sich Handlungsmuster entwickeln, die auf Probleme antworten und so Umgangsweisen anwenden, testen, weiterentwickeln, verwerfen und/oder durch alternative ersetzen. Im Vergleich spricht Foucault (2017b) von »Problematisierung«, aus denen »Existenzkünste« erwachsen. Jene Selbstpraktiken, die sich im Angesicht der Macht entwickeln, dienen dazu, das Subjekt zu transformieren und dazu zu befähigen, Kontrolle über sich selbst zu erlangen, sich zu stärken und umzuformen. Im Zuge der empirischen Fallrekonstruktionen nach der Objektiven Hermeneutik werden die biografischen Fälle entsprechend vor dem Hintergrund der Forschungsfrage rekonstruiert und vor dem Hintergrund der Foucaultschen Begriffsinstrumente und theoretischen Perspektiven reflektiert, um anhand der untersuchten Selbsttechnologien eine Bandbreite an Muslimischen Existenzkünsten zu untersuchen. Im Zuge dessen teilte sich die empirische Analyse in zwei Bereiche:

- (1) In vier Einzelfallanalysen wird unter dem Schwerpunkt einer gezielt ausgewählten Selbsttechnik die biografische Konstruktion detailliert und erschöpfend reflektiert. Ich entschied mich bewusst, den Blick nah an das Gesagte zu richten, die Themenabfolgen zu rekonstruieren und ausgiebig Direktzitationen einzuflechten, um die Art und Weise, wie eine spezifische Selbsttechnik je nach biografischer Situation und Kontext in Anwendung kommt, überprüfen und untersuchen zu können. Dafür war es relevant, mehrere Sequenzen im Detail von Anfang des Interviews bis zum Ende etappenweise zu beleuchten, die Analyse nah am Wortlaut zu orientieren und nach ihren Sinnstrukturen, den Funktionen und Mechanismen zu fragen und diese in den größeren Zusammenhang der Gesamterzählung zu setzen. Dieser methodischen Präzisierung ist der Umstand geschuldet, dass jene vier Analysen (Ismail A, Leila B, Valentina E, Oskar I) auf die jeweiligen Biografieproduzent:innen unter einer konkreten Fallbestimmung fokussieren, um den sich früh abzeichnenden, spezifischen Selbsttechniken, die sich als bedeutsam und überaus relevant herauskristallisierten, in der Breite der einzelnen biografischen Erzählung nachzugehen.
- (2) Im Unterschied war das Ziel im zweiten Schritt, Selbsttechniken im Querschnitt zwischen allen 11 Interviews zu untersuchen, das heißt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede und die jeweiligen Wirkungsweisen in den Biografiekonstruktionen zu befragen. In diesem Sinne wurden verschiedene Fälle kontrastierend analysiert, um einerseits grundlegende Mechanismen und andererseits bedeutsame Spezifika zu rekonstruieren.

## 4 Selbsttechnologien im Überblick: Auf der Suche nach Muslimischen Existenzkünsten

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 4.1 Biografische Einzelfälle unter dem Zeichen spezifischer Selbsttechnologien

### 4.1.1 Ent-/Affizierende Techniken

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

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

## Zusammenfassende Falldiskussion

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

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

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

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

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

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

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

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

## Empirische Fallbesprechung

### Einen Anfang finden: Standortbestimmung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das erste Mal erinnern: Verzernte Anrufungen

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

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

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

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

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

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

Das letzte Mal erinnern: Rassismus und Grenzregime

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

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

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

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

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

Zeitmanagement: »Ereignisse radikal beiseite schieben«

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

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

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

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

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

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

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

Ein Abschluss finden: Abwehr und Konzentration

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4.1.2 Familiarisierende und ritualisierende Techniken

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

### Zusammenfassende Falldiskussion

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

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

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

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

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

## Empirische Fallbesprechung

Einem Anfang finden: Familienkrisen nachzeichnen

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

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

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

#### Religiöse Schablone für Krisen und Konflikte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### Umwegkommunikation: Liebesbeziehungen und Verlustangst

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### Prophetengeschichte: Ritualisierte Trauer und Heilsversprechen

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

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

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

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

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

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

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

Das erste Mal erinnern: Familien- und Rassismuserfahrungen verweben

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die letzte Mal erinnern: Leugnen und Abwehren

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

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

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

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

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

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

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

Einen Abschluss finden: Verletzliche Selbstbilder

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

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

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

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

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

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

### 4.1.3 Heterotope Selbsttechniken

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

### Zusammenfassende Falldiskussion

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

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

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

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

Mehrfach wechselt Valentina E den Standort (Gymnasium, Wohnort, Arbeitsstellen), um sich in einem anderen Umfeld wahrnehmen zu können und in Distanz zu Krisen und Konflikten zu gehen. Indem sie sich als teilnehmende Beobachterin in Situationen konzipiert, in denen sie als *weiß* durchgeht (*Passing*), sichert sie einen Standpunkt, von dem aus sie rassifizierende Dynamiken überschauen, die Diskursregeln verstehen und in Folge für eine eigene Handlungsoption übersetzen kann, um sich in Sicherheit zu wähnen. Um Einfluss auf den Subjektivierungsprozess zu nehmen, wird der soziale Kontext gewechselt. Ein Standortwechsel bedeutet, sich zeitlich und geografisch zu verorten, und zugleich den Anfang einer Lebensgeschichte umzudefinieren und so Einfluss auf den weiteren Verlauf zu nehmen. Die hier zu Tage tretende Selbsttechnik hängt mit Zukunftsvorstellungen (Foucault 2016, S. 574) zusammen und trägt so gesehen eine futuristische Komponente<sup>1</sup>, sodass neben einem räumlichen und zeitlichen Mapping auch Zukunftsbilder kreativ visualisiert und entwickelt werden, die (an anderen Orten) realisiert werden können (Inayatullah 2008, S. 18).

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

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

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

## Empirische Fallbesprechung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die erste antimuslimische Rassismuserfahrung erinnern

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

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

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

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

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

Die letzte antimuslimische Rassismuserfahrung erinnern

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

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

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

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

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

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

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

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

## Einen Abschluss finden: Zukunftsbilder generieren

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4.1.4 Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken

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

### Zusammenfassende Falldiskussion

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

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

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

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

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

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

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

## Empirische Fallbesprechung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Einen Abschluss finden: Selbstaffirmationen

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

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

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

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

## 4.2 Übergreifende Querschnittsanalysen: Selbsttechnologien im Vergleich

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

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

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

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

### Lehrer:innen/Schüler:innen-Verhältnisse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Selbstbefragung und Selbstanrede: Dialoge und Lehrsätze wiederholen**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Schweigen und/oder mehrsprachige Artikulationsstrategien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Weit über die Bühnen der internationalen Kunst- und Kulturlandschaft lassen sich Prinzipien eines Muslimischen Futurismus<sup>2</sup> bereits in alltäglichen Selbst-

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

der«) und Tee zu trinken und die kulturelle Herkunft im Alltag zu leben, bezeichnet Bahareh G als »Futter für die Seele«. Sie nimmt die Archive, die sich ihr am Geburtsort der Eltern präsentieren, als Nahrungsmittel, die ihr in Deutschland verwehrt wurden (»weil ich das hier gar nicht so:0 krass kenne«). Anders zu konsumieren, bedeutet für die Person, die Bausteine der Identität zu wechseln und sich insofern zu verändern, dass die Nahrung Einfluss auf Gemüt und Gestalt nimmt. Mehr als ein politisches Anliegen ist es eine spirituell fundierte Formulierung, Bahareh G sucht nach Ausklang und Stabilität, ein Zustand, von dem sie bei Rückkehr nach Deutschland mit Selbstbewusstsein profitiert. »Es hat sich irgendwie alles dort (.) auf irgendeine Art und Weise echter angefühlt (.) und authentisch«, romantisiert Bahareh G die Sommerferien im Iran, ist sich aber dessen bewusst, dass das Leben, sollte sie für immer dort sein, nicht einfach wäre (»weil du kaum Perspektiven hast«). Sie könne sich nicht vorstellen dort zu leben, es ist ein temporärer Aufenthalt, aus dem sie die notwendigen Nahrungsmittel sammelt, um sich für die Rückkehr nach Deutschland zu wappnen. »Ich muss aktiv mehr dafür tun, dass ich meine Wurzeln nicht vergesse«, erklärt Bahareh G später im Interview, wie sie durch den Alltag in Deutschland navigiert. Sie beschäftigt sich »aktiv mit der Geschichte Irans«, sie besuche iranische Restaurants, befrage ihre Mutter und Eltern über die Kindheit und das Großwerden im Iran, »damit ich mir ein Bild malen kann«.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 4.3 Ambivalenzen und Potentiale: Existenzkünste zwischen Selbst- und Machttechnologien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5 Fazit

---

### 5.1 Muslimische Existenzkünste zwischen gestern und morgen

(Als) Muslim:innen (Markierte) blicken auf prägende Erlebnisse mit antimuslimischem Rassismus zurück, der an der Schnittstelle zu anderen Phänomenen wirkt. Er reguliert Zugänge, diskriminiert und beeinflusst biografische Werdegänge, familiäre Beziehungen, schulische und berufliche Erfahrung sowie soziale Beziehungen in romantischer Liebe, Partnerschaften und Freund:innenschaften. Biografisch-analytische Zugänge und narrativ-biografische Interviews erwiesen sich als geeignete Methoden, um die Auswirkungen von antimuslimischem Rassismus in ihrer Entstehung und ihre Bedeutung für den Gesamtzusammenhang einer Lebensgeschichte zu untersuchen, als auch die Perspektive handelnder Subjekte in den Fokus zu rücken. Im Rahmen hermeneutisch-rekonstruktiver Interpretationsverfahren nach der Objektiven Hermeneutik wurden latente Sinnstrukturen rekonstruiert und die textimmanenten Bedeutungsebenen expliziert und interpretiert. Im Mittelpunkt stand die Frage, inwiefern sich (als) Muslim:innen (Markierte) angesichts des antimuslimischen Rassismus zum eigenen Handlungsbereich einer »Sorge um sich« nehmen, um sich in ihren alltäglichen Selbstbeziehungen (in welcher Weise) umzuformen. Erkenntnisleitend waren zudem Fragen danach, anhand welcher Erfahrungen sie sich als »muslimisches Problem« (i.S. einer Abweichung) wahrnehmen, wie sie Diskriminierungserfahrungen re-/konstruieren und welche Selbsttechniken sie in der Herausbildung spezifischer Selbstverhältnisse in Anwendung bringen. Der Fokus auf Rassismuserfahrungen und Krisen diene zwar dazu, veralltäglichte Routinen aufzuspüren, die sich als Lösungen bewährten oder in einer Vielzahl ambivalenter Handlungsmuster zum Ausdruck kommen. Gleichzeitig wurden sie im biografischen Zusammenhang analysiert, um weitere soziale Dimensionen zu berücksichtigen, die Einfluss auf Handlungsmuster, Selbstbilder und soziale Beziehungen haben. In vier Einzelfallanalysen und fallübergreifenden Querschnittsanalysen wurde eine Bandbreite an Selbsttechniken identifiziert, die unter dem Zeichen einer »Muslimischen Existenzkunst« stehen, insofern sich die Interviewpartner:innen zum Handlungsbereich einer »Sorge um sich« nehmen, sich befragen, transformieren und »sich selbst kultivieren« (Foucault 2016, S. 160).

Im Kapitel 4.1 wurden vier ausgewählte Selbsttechniken in detaillierten Einzelfallanalysen im Gesamtzusammenhang der jeweiligen narrativ-biografischen Interviews rekonstruiert und diskutiert. *Ent-/Affizierende Techniken* dienen dazu, Distanz und/oder Nähe zu bestimmten Emotionen zu schaffen, Perzeptionsmuster zu beeinflussen und affizierende Auswirkungen des antimuslimischen Rassismus zu untergraben. Stattdessen werden Ressourcen auf bestimmte biografische Zielsetzungen verlagert, die sich etwa in ausgeprägten Mimikrystrategien zeigen. *Familiarisierende und Ritualisierende Techniken*, werden von (als) Muslim:innen (Markierten) entwickelt, um Religion als narratives Vehikel zu nutzen, das Krisen und Konflikten einen spirituellen Sinn verleiht. Diese Rituale führen zur Herausbildung individueller und kollektiver Identitäten und verbinden den Umgang mit antimuslimischem Rassismus unmittelbar mit familiären Anliegen. *Heterotope Selbsttechniken* fördern die Entwicklung eines mobilen Subjekts, das Selbstbilder und Gewohnheiten durch den Wechsel von Standorten und die Praktik von Rückzugs- und Rückkehrritualen verändert. Diese Techniken eröffnen alternative Selbstimaginationen und erweitern den Handlungsspielraum, indem soziale Räume verlassen und wieder betreten werden. *Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken* machen Biografien zu Schauplätzen von Erinnerungen und Zukunftsbildern. Diese Techniken ermöglichen es, hegemoniale Wissensordnungen zu hinterfragen, sozial konstruierte Rollen zu unterlaufen und neue Identitäten herauszubilden. Der Rückgriff auf kulturelle Archive und religiöse Praktiken wird dabei identitätsstiftend und handlungsleitend, um individuelle und kollektive Geschichte zu (re-)muslimisieren und vermeintlich authentische Identitäten zu (re-)konstruieren.

Im Kapitel 4.2. wurde eine Vielzahl an Selbsttechniken in fallübergreifenden Querschnittsanalysen zwischen elf narrativ-biografischen Interviews ausführlich diskutiert, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie Beziehungen und Überschneidungen verschiedener Techniken zueinander herauszuarbeiten: (Als) Muslim:innen (Markierte) erweitern die »Sorge um sich« um wechselseitige (Sorge-)Verhältnisse (*Die Sorge um sich und andere*), weshalb Selbsttechniken als soziale Praktiken verstanden werden müssen. In den Beziehungen zwischen Lehrer:innen und Schüler:innen-Verhältnissen oder zu anderen rassifizierten Menschen bemühen die Interviewpartner:innen Strategien der Nicht-/Imitation. Sie nehmen andere (nicht) zu Vorbildern, werden selbst zu Vorbildern, und befragen ihre Verhältnisse zu Eltern und Geschwistern, zu Freund:innen und Liebespartner:innen, um eine Subjektivität herauszubilden, die Krisen und Konflikte bewältigt und eigene Bedürfnisse, Interessen und Anliegen im soziopolitischen Kontext formuliert und umsetzt.

(Als) Muslim:innen (Markierte) entwickeln Sprech- und Sprachtechniken, die von mehrsprachigen Subjektpositionierungen über einstudierte und wiederholte, handlungsleitende Lehrsätze hin zu diversen (Selbst)Artikulationsstrategien reichen: (*Selbst*-)Anrufung, (*Selbst*-)Befragung und/oder (*Ver*-)Schweigen. Der

antimuslimische Rassismus wird als Sound-Regime wahrgenommen und durch sprachliche sowie auditive Techniken beantwortet. Die Interviewpartner:innen abstrahieren von biografischen Ereignissen und formulieren performative Leitsätze, sie bringen Rassismuserfahrungen zur Sprache, verbalisieren Un/Sichtbarkeiten und definieren das Problem, indem sie vom eigenen Erfahrungen abstrahieren, sie befragen sich selbst und bemühen erlernte Wahrheiten und Anrufungen.

Die Interviewpartner:innen entwickeln zudem futuristische Selbsttechniken und nehmen Einfluss auf die Subjektivierung durch temporale Verortungen und Bewegungen: *Muslimischer Futurismus*. Sie führen Ausgrabungen in einer Erinnerungslandschaft durch, selektieren Aspekte und deuten sie um, während sie sich entlang von Zeitachsen bewegen und retrospektiv Sinn stiften. Dadurch formen sie ein gegenwärtiges Subjekt, das Vergangenheit und Zukunft eigenständig definiert und gestaltet. Dazu gehört eine Vielzahl an Zeittechniken, die mit Ritualen, Imaginationen und Denküben einhergehen, den Alltag strukturieren, Stabilität schaffen und alternative Zukünfte entwerfen.

Im Kapitel 4.2 wurden Spannungsverhältnisse zwischen Selbst- und Machttechnologien diskutiert, die sich in ent-/affizierenden Techniken und Strategien der Selbst-/Entmuslimisierung herauskristallisieren. Ambivalenzen und Widersprüche nehmen insofern eine zentrale Rolle in der Herausbildung einer »Sorge um sich« dar, da das Subjekt um Deutungshoheit und Selbstpositionierung ringt. Dies spiegelt sich wiederum in Reaktionsmustern und Umgangsweisen auf unterschiedliche Weise wider. Selbsttechnologien sind daher kein Allheilmittel, sondern oft ambivalente Strategien, die das Problem der Gouvernamentalität und der Selbstführung in ihrer komplexesten Form sichtbar machen.

Das Problem ist aus Studien zum anti-Schwarzen Rassismus und Antisemitismus bekannt: Für Sartre (2017, S. 60) stellt »der ständige Versuch [...], sich von außen zu sehen« einen Effekt von und eine Umgangsweise mit dem Antisemitismus dar. Methodisch versteht er »die *Situation* des Juden als Leitfaden« (ebd., S. 58), um Reaktionsmuster, Affekte und Handlungen unter dem Zeichen einer Entfremdung zu entschlüsseln. Ähnlich geben Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus Auskunft darüber, wie (als) Muslim:innen (Markierte) Gefühle, Selbstbilder und Bedürfnisse navigieren, sich selbst (und andere) betrachten und sich umgestalten. Sie fühlen sich unter dem Blickregime »zu *Objekten* werden« (ebd., S. 48) und ihre Situation ist »überdeterminiert« (ebd., S. 50), insofern als soziale Beziehungen zu anderen unter der Erfahrung stehen, Muslim:innen für andere zu sein. Auch Fanons Diagnose über eine »affektive Überreiztheit, eine Sucht, sich klein zu fühlen« (Fanon 1985, S. 39) ist eine wirkmächtige Komponente im antimuslimischen Rassismus. Rassifizierte Menschen kämpfen mit Gefühlen der Unzulänglichkeit, sind ständig wachsam und managen Stigmata (Goffman 2018, S. 114). Sie greifen gelegentlich auf Assimilations- und Akkulturationsstrategien zurück, um vermeintliche Mängel zu korrigieren (Gilman 2005; Langer 2019),

was bedeutet, dass ihre Handlungsmuster »von innen her überdeterminiert« sind (Fanon 1985, S. 59). Gleichzeitig bedeutet dies aber auch, dass das Leben unter dem Blickregime zu einer Lernerfahrung wird. Es fördert die Fähigkeit, sich nicht nur als Andere:r, sondern anders zu sehen, den Standort zu wechseln und sich im Sinne Foucaults zum Gegenstand der Selbstbetrachtung und Subjektivierung zu machen. Das rassifizierte Subjekt ist ein »anderer, ein reiner Zeuge« — um wieder Sartres (2017, S. 60) Worte auszuleihen — indem es aus dritter Position auf sich selbst blickt, sich zum Thema macht und bearbeitet. Auch (als) Muslim:innen (Markierte) nehmen eine »Objektivität gegenüber sich selbst« (ebd., S. 60) ein, oder um Fanons Worte auf diesen Fall anzuwenden: Der antimuslimische Rassismus führt zu einer »Erkenntnis in der dritten Person« (Fanon 1985, S. 80).

Die Art und Weise, wie Interviewpartner:innen eine erste und/oder letzte Rassismuserfahrung re-/konstruieren, weist auf strategische (Selbst-)Ausrichtungen hin, die die Biografiekonstruktion durchstrukturieren. Unterschiedliche Sequenzen stehen dabei in einem engen Zusammenhang, verweisen aufeinander und bilden im Umgang mit dem antimuslimischen Rassismus einen roten Faden, der dessen Sinngebung und Einordnung prägt — gleichzeitig jedoch Ambivalenzen produziert. Techniken, die Schutz bieten (sollen), können zur Isolation führen, genauso wie ent-/affizierende Handlungspraktiken, die auf Gefühle einwirken zu Abwehr und Leugnungsverhalten verleiten (können). Narrative Selbsterfindungen können sich als identitätspolitische Sackgassen erweisen, aus deren Wahrheitsparadigmen neue Konfliktfelder erwachsen. Oftmals greifen die Interviewpartner:innen auf Techniken des Rückzugs und der Isolation zurück oder antizipieren Rassismuserfahrungen, was quasi-paranoide Zustände erzeugen kann, die Ohnmachtsgefühle und starre Reaktionsmuster zur Folge haben, welche die Handlungsfähigkeit minimieren, anstatt sie zu pluralisieren. In einigen Fällen wechseln Interviewpartner:innen Berufe, Ausbildungseinrichtungen und Wohnorte, um Diskriminierungen zu entkommen, stellen jedoch fest, dass sie dem antimuslimischen Rassismus nicht enttrinnen können. In der Folge überprüfen sie ihr Verhalten und entscheiden sich zu bleiben und nehmen stattdessen bestimmte Veränderungen in anderen Bereichen vor, sodass Selbsttechnologien sich ablösen und wandeln (können). Sich emotional zu distanzieren kann mitunter eine effektive Methode darstellen, um handlungsfähig zu bleiben, Ressourcen einzusparen und/oder Wut, Unbehagen, Frustration und Verzweiflung über Umwege zu kanalisieren. Auf diese Weise entziehen sich die Betroffenen den rassifizierten Aufmerksamkeits- und Wahrnehmungsökonomien und bestimmen selbst, worauf sie ihre Konzentration richten.

Um diesem Spannungsverhältnis gerecht zu werden, sind Reflexionsprozesse im Umgang mit spezifischen Selbsttechniken im Umgang mit Machttechniken entscheidend, um Handlungsräume zu erweitern und Versäumnisse zu vermeiden. Selbsttechniken im Umgang mit dem antimuslimischen Rassismus bleiben

Schauplätze komplexer Aushandlungsprozesse, die der Person ein reflexives Selbstverhältnis in der Beziehung zum sozialpolitischen Umfeld abverlangen. (Als) Muslim:innen (Markierte) bilden sich aus Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus zu Subjekten heraus, die mit widersprüchlichen Signalen umzugehen und Verhaltensmuster daraufhin zu überprüfen haben, ob sie Handlungsmacht erweitern oder schmälern. Sie üben eine körperlich, sinnlich-kognitive Wachsamkeit für die rassifizierte Situation, inspizieren Kontexte und Wissensordnungen auf ihre Regeln und Strukturen, betreten und/oder verlassen Räume, affirmieren und/oder schreiben soziale Drehbücher um, sodass die Beziehung zu sich selbst niemals abgeschlossen, sondern einen Prozess darstellt, aus dem sich wiederum Beziehungen zu anderen Subjekten, Räumen und Zeiten ableiten. Selbsttechnologien anzuwenden bedeutet, Routinen und Gewohnheiten zu hinterfragen, mit ihnen (spielerisch) umzugehen, an ihnen zu arbeiten und sie zu transformieren, um eine Subjektivität zu produzieren, die den tiefgreifenden Einflüssen rassifizierter Machtordnungen zu entziehen bestrebt ist. Auf alte Gewohnheiten und Orte folgen neue, der Option gewahr, mit einem anderen Bewusstsein zurückkehren zu können, um erlernte Regeln unter vergangenen Bedingungen in Anwendung zu bringen. Selbsttechnologien stellen Experimentierfelder dar, in denen sich das Subjekt erprobt und so ein Archiv an Umgangsweisen produziert; Techniken werden aufgenommen und/oder verworfen, sie werden für gewisse Zeit vereinzelt praktiziert und/oder mit anderen Strategien verknüpft. Selbsttechnologien sind kommunikative Praktiken, insofern sie eng mit Prozessen der (Selbst-)Anrufung verbunden sind. Die Person führt einen Dialog mit sich und anderen, sie bewegt das Gesagte, Sagbare und zu Sagende zwischen temporalen und geografischen Achsen. Sie entwickelt Lehrsätze, die wiederholt werden und mit Praktiken der Selbstanrufung zusammenfallen: Die Person spricht sich selbst an, ruft Redeweisen in Erinnerung und wird handlungsfähig. Wiederholungen sind insofern notwendig, dass sie Lehrsätze und Wahrheiten ritualisieren. Die Selbsttechnik stellt eine Routine her, die Wirklichkeiten erschafft. Dazu werden mitunter dialogische Sprechformate bemüht, die monologisiert werden. Eine Monologisierung wirkt meditativ, sie selektiert und bündelt Gedanken. Religiöse Narrative können sakralisierende Funktion erfüllen, um eine prophetische Held:innengeschichte zu bemühen und/oder sich auf kollektiv geteilte Wissensbestände zu berufen, die sinn- und identitätsstiftend sind.

Rassifizierte Menschen antizipieren den antimuslimischen Rassismus und weben ihn in lebensweltliche Zusammenhänge ein, um ihn zu verarbeiten. Er wird mit weiteren biografischen Aspekten zusammengebracht, sodass Assoziationsketten entstehen und Krisen aufeinander verweisen (können). Das wird besonders daran deutlich, wie familiäre Narrative eingeflochten werden, sodass gesellschaftliche Problemlagen in intimen sozialen Beziehungen austariert werden und andersherum persönliche Verhältnisse zu Familie, Freund:innen, Liebespartner:innen

und/oder Kolleg:innen den Blick auf Rassismuserfahrungen prägen. Emotionale und kognitive Dis-/Assoziationsmechanismen bieten rassifizierten Subjekten eine Strategie, um verschiedene biografische Daten und Krisen gemeinsam, isoliert und/oder stellvertretend zu adressieren, dabei spielen Verdrängungspraktiken eine zentrale Rolle, da sie das Problem, ob familiär oder rassismusbezogen, auf andere Artikulationsmöglichkeiten kanalisieren. Für manche Interviewpartner:innen scheint es einfacher, gesellschaftliche Themen in familiären Zusammenhängen zu verarbeiten, da sie im unmittelbaren Umfeld greifbar sind und einen gewissen Schutz bieten. Mehrfach dienen Gedankenübungen dazu, Rückzugsorte zu definieren, um relevante Erinnerungen zu sammeln und zu reflektieren, sie um zu schreiben und alternative Handlungsabläufe für die Subjektivierung ins Feld zu führen. Durch Imaginationstechniken vergegenwärtigen sich rassifizierte Menschen in verschiedenen Temporalitäten und bewegen sich in Zeit und Raum, variieren die Koordinaten und rekonstruieren Wirklichkeiten. Sie erproben soziale Rollenmuster und schreiben Drehbücher um. Die Sorge um sich (und uns) trägt den antimuslimischen Rassismus auf eine imaginäre Bühne (vgl. »Theater der Unterdrückten« nach Boal 1989), auf welcher Ereignisse reinszeniert und alternative Abläufe einstudiert werden, sodass sich (als) Muslim:innen (Markierte) auf zukünftige Situationen vorbereiten und bestimmte Handlungsstrategien in Einsatz bringen. Sobald der Vorhang fällt, tritt die Person in die Öffentlichkeit, um alternative Prophezeiungen zu erfüllen.

## 5.2 Schlussbetrachtung

Muslimische Existenzkünste, wie ich die in der vorliegenden Arbeit rekonstruierte Bandbreite an Selbsttechnologien und -verhältnissen im Umgang mit antimuslimischem Rassismus bezeichne, bejahen eine Vielheit an Techniken und üben eine Toleranz zur Ambiguität sozialer Verhältnisse. Sie ringen mit Wahrheitsproduktionen und veruneindeutigen das Sein, indem sie die Subjektivierung in einem Fluss der Veränderungen reifen lassen, statt den Erfolg auf eine einzige Technik zu setzen. Muslim:innen formulieren eine Vielzahl an Subjektpositionen und treten in Aushandlungen, sie führen (Selbst-)Gespräche, reinszenieren Krisen und Konflikte und memorieren Lehr- und Leitsätze, die gegenwärtig und zukünftig handlungsleitend sind. Insofern lassen sich Muslimische Existenzkünste angesichts des antimuslimischen Rassismus als strategischer Imperativ verstehen, der Personen dazu anruft, sich um sich selbst (und andere) zu kümmern und zum Gegenstand einer Sorge zu nehmen — »du kümmerst dich um etwas, das dasselbe ist wie du selbst, dasselbe wie das Subjekt, das »sich kümmert um«, das bist du selbst als Objekt« (Foucault 2016, S. 78f.). Derartige Selbsttechnologien sind einerseits verallgemeinerte Regelwerke, andererseits spezifisch zu verorten, da sie aus bestimmtem

Erfahrungswissen und Subjektpositionen erwachsen und eng mit den jeweiligen biografischen Lebensbedingungen einhergehen. Aus diesem Grund ist der Umgang mit antimuslimischem Rassismus nicht isoliert zu betrachten vom Umgang mit anderen Krisen und Konflikten, mit tradierten Gewohnheiten und Selbstbildern, mit politischen Anliegen und sozialen Bedürfnissen und den Beziehungen, die (als) Muslim:innen (Markierte) zu anderen pflegen. Das bedeutet, dass Selbsttechnologien eng mit erinnerten bzw. rekonstruierten Problemfeldern vernetzt sind und narrative Strukturen bilden, zu denen auch (Selbst-)Imaginationen in Form erzählerischer und ritualisierter Praktiken zählen, die die Blickformen auf sich und das Umfeld prägen und Routinen entwickeln.

Schlussendlich legt das interpretierte empirische Material den Schluss nahe, dass Selbsttechniken getestet, trainiert und weiterentwickelt werden (können und müssen). Vielversprechend sind hybride Technologien, bei denen unterschiedliche Strategien miteinander verwoben werden und/oder einander ablösen, je nachdem welches Interesse im Vordergrund steht. Keine Selbsttechnik funktioniert isoliert von anderen; im Gegenteil schöpft jede Strategie ihr Potential in Verbindung mit weiteren. Selbsttechniken funktionieren temporär. Es gibt keine universellen Technologien, die isoliert wirksam sind, um Schutz und Sicherheit zu gewährleisten. Mehrfach wurde deutlich, dass ein bestimmtes Repertoire an Selbsttechniken benötigt wird: Keine Person verlässt sich auf eine einzige Strategie; sie wechseln ab, probieren aus und ändern das Verhalten permanent. Dahinter steckt ein analytisches Kalkül, das das eigene Verhalten daraufhin überprüft, ob weiterhin Freiheit erweitert, oder Unfreiheit zementiert wird.

Das Potential einer Selbsttechnologie entfaltet sich kontextabhängig und jeweils spezifisch, es hängt mit Lebensphasen, biografischen Entwicklungen und strukturellen Gegebenheiten zusammen. Das verlangt rassifizierten Menschen nicht zuletzt angesichts widersprüchlicher und ambiguer Subjektivierungsverhältnisse ein hohes Maß an kritischer Selbstreflexivität (Jain 2003) und Lernfähigkeit ab. Um ganz nach Foucault, Herr:in über ihre Wahrnehmung und ihr Leben zu werden, sind rassifizierte Menschen dazu angehalten, Selbsttechniken stets auf ihre Wirksamkeit, ihren Nutzen zu befragen. Das setzt wiederum voraus, Bedürfnisse formulieren und eigene Interessen entwickeln zu können. Die Selbstbefragung bleibt eine wirkmächtiges Instrument, um die eigene Position im sozialen Dickicht der Anrufungen zu bestimmen und zu bearbeiten. Über Handlungsoptionen zu reflektieren, sich der Alternativen bewusst zu sein und Prioritäten zu setzen bedeutet eine Wahl wahrzunehmen, wie mit dem Problem, antimuslimischer Rassismus, umgegangen werden kann, ohne sich in affizierte Automatismen zu verfangen, aus denen sich die Person nicht mehr befreien kann und riskiert, Reaktionsmuster im schlimmsten Fall gegen sich selbst zu richten.

Mehrere religiös fundierte Selbsttechniken unter Muslim:innen bieten einen Ausgangspunkt für spirituelle Subjektivierungen, die Konflikte und Krisen im

Alltag bewältigen, indem sie mit rituellen Handlungen aus der Zeit treten, das Leben entschleunigen und im Gebet Schutz und Stabilität finden. Darin ist die Sehnsucht nach einer Rückkehr zu Gott angelehnt, aus der eine ewige Existenz folgt, die Leid überwindet. Islamische Glaubenssätze, allen voran »Sabr« (Geduld) als Vertrauenshaltung, nehmen Einfluss auf Empfindungen und trainieren das Bewusstsein, sie wirken auf die Subjektivierung ein. Die Interviewpartner:innen banalisieren den profanen Lebensalltag und dadurch den Rassismus, sodass die Erfahrungen in Distanz gehalten werden und die Person sich selbst kontrolliert, weshalb sich hier eine interessante Analogie zu Mohamed Iqbals menschlicher Befähigung erkennen lässt, »eine Stärkung die sich aber nur durch ständigen Kontakt mit dem Göttlichen verwirklichen lässt« (Schimmel 1989, S. 10). In seinen Gedichten befragt Iqbal das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Der Denker und Philosoph sieht im islamischen Glaubensbekenntnis »Lā ilāha illā Allāh« eine Formel um das Subjekt zu befreien und zu stärken: »das *lā*, »kein«, befreit den Menschen aus den Fesseln der Welt (AK), und *lā* und *illā* zusammen öffnen das Tor der Schöpfung (Pas)« (ebd., S. 45). Wenn Foucault die Stellung des Lehrers und Philosophen für die Selbstentwicklung des Individuums betont, eine Sorge um sich also, die sich aus einer zwischenmenschlichen Beziehung entwickelt, so sieht Iqbal in Gott jenes Vorbild, das zur Selbstveränderung befähigen kann: »Dieser lebendige Gott ist es, der Sura 55/29 zufolge »jeden Tag in einem neuen Werk« ist; der Muslim soll Ihm in solch unermüdlicher Aktivität nacheifern« (ebd., S. 46). In einem Gedicht schreibt Iqbal:

Das Selbst besitzt sein Sein durch Gottes Sein,  
 Das Selbst erscheint nur durch Gottes Schein.  
 Ich weiß nicht — wenn der Ozean nicht wäre,  
 Wo würde dann die Perle leuchtend sein? (Ebd., S. 47)

Iqbals poetische Schriften, in denen er sich Gott annähert um Seinen Qualitäten zu ähneln, mit Ihm in einen Dialog tritt und Ihm gleich in der Welt schöpferisch wirkt, bieten einen lohnenswerten Blick auf Modelle islamisch inspirierter Selbstsorge, die sich zugleich dem kollektiven Wohl bzw. »der Sorge um die ganze Menschheit« (ebd., S. 11) verpflichtet sehen. Mit dem Ziel, den Menschen zu formen, besteht eine Nähe zu jener Selbstkultur, die Foucault für die abendländischen Gesellschaften ausmacht — ohne allerdings die Inspirationen, die aus seiner Faszination an islamischen Entwicklungen und dem schiitischen Spiritualismus stammen und den Anfang seines Perspektivenwechsels markieren, weiter einzuflechten. Nicht zufällig hebt auch Ziauddin Sardar (2008, S. 117) Iqbals Denken in seinem Plädoyer »Rethinking Islam« hervor, wenn es darum geht, ein neues »Ijtihad«-Verständnis für gegenwärtige Kontexte aufzugreifen und den Islam als »integrative worldview« mit moralischer Perspektive auf menschliche Herausforderungen zu verstehen.

Schließlich zeigt die vorliegende Arbeit eindrücklich, welchen Stellenwert islamische Referenzen und Philosophien, Geschichtsschreibungen und vielfältige Rituale für die Selbstkultur von Muslim:innen darstellen (können), um mit anti-muslimischem Rassismus und anderen Krisen umzugehen, die in Deutschland und Europa zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer Selbst- und Welterfahrung geworden ist. Wenn man Salman Sayyids (2014, S. 14) Warnung berücksichtigt, dass der antimuslimische Rassismus ein Phänomen ist, das die Fähigkeit von Muslim:innen untergrabe, »to project themselves into the future«, erweisen sich Selbsttechniken, die die pluralen und breiten islamischen Lebensbezüge aufgreifen und eine Muslimische Existenzkunst entwickeln, als wichtige Voraussetzung, um eine andere, gerechtere Zukunft zu ermöglichen.



## Quellen- und Literaturverzeichnis

---

- Ahmad, Aijaz (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Oxford University Press.
- Ahmed, Aischa (2009): »Na ja, irgendwie hat man das ja gesehen«. *Passing in Deutschland — Überlegungen zu Repräsentation und Differenz*. In: Eggers, Maureen M./Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt Susan (Hg.): *Mythen. Masken. Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast, S. 270–282.
- Ahmed, Aischa (2020): *Arabische Präsenzen in Deutschland um 1900. Biografische Interventionen in die deutsche Geschichte*, Bielefeld: transcript.
- Ahmed, Sara (2004a): *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.
- Ahmed, Sara (2004b): *Affective Economies*. In: *Social Text*, 70 (Vol.22/2), S. 117–139.
- Ahmed, Sara (2018): *Das Glücksversprechen. Eine feministische Kulturkritik*, Münster: Unrast.
- Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt M./New York: Campus Verlag.
- AL HAMDU (2022): *Muslim Futurism*, <https://www.muslimfuturism.com> [26.5.2026].
- Alheit, Peter (1990): *Biographizität als Projekt. Der »biographische Ansatz« in der Erwachsenenbildung*, Universität Bremen.
- Amir-Moazami, Schirin (2014): *Wer spricht wie für wen und warum? Zur Anerkennung, Authentizität und Repräsentation von Muslimen unter liberal-säkularen Bedingungen*. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 357–377.
- Amir-Moazami, Schirin (2018) (Hg.): *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld: transcript.
- Anidjar, Gil (2008): *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford University Press.
- Anthias, Floya (2003): *Erzählungen über Zugehörigkeit*. In: Apitzsch, Urusula/Jansen, Mechtild M. (Hg.): *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 20–37.

- APPG (2018): Islamophobia Defined. The inquiry into a working definition of Islamophobia, <https://appgbritishmuslims.org/s/Islamophobia-Defined.pdf> [26.5.2026].
- Attia, Iman (Hg.) (2007): Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast.
- Attia, Iman (2009): Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: Journal für Psychologie Jahrgang 21 (2013), S. 1–31.
- Attia, Iman (2014): Antimuslimischer Rassismus in bester Gesellschaft. In: Dies.; Häusler, Alexander; Shooman, Yasemin (Hg.): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand, Münster: Unrast, S. 9–33.
- Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shooman, Yasemin (2014): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand, Münster: Unrast.
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan (2016): Antimuslimischer Rassismus. In: Mecheril, Paul (Hg.): Handbuch Migratinspädagogik, Weinheim/Basel: Beltz, S. 168–182.
- Attia, Iman (2016): Diskursverschränkungen des antimuslimischen Rassismus. In: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen, Wiesbaden: Springer VS, S. 181–192.
- Attia, Iman (2017): Was ist besonders am antimuslimischen Rassismus rechter Argumentationen? In: Aktionsbündnis gegen Gewalt, Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit; Rosa Luxemburg Stiftung Brandenburg (Hg.): Die neue Bewegung von rechts, Potsdam, S. 10–15.
- Attia, Iman/Rothberg, Michael (2018): Multidirectional memory und Verwobene Geschichte(n). Ein Gedankenaustausch. In: Bauche, Manuela/Otoo, Sharon Dodua (Hg.): Geschichte schreiben. Neue Rundschau 129 (2018), Nr.2, S. 92–105.
- Attia, Iman/Popal, Mariam (2018): *Geister* Spuren — Ein Dialog. In: Dies. (Hg.): Bedeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus, Münster: Unrast, S. 11–44.
- Attia, Iman (2018a): Diskursive Interventionen in westliche Kopftuchmonologe. In: Ceylan, Rauf/Uslucan, Halil-Haci (Hg.): Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora, Wiesbaden: Springer VS, S. 144–156.
- Attia, Iman (2018b): *Den* Rassismus gibt es nicht. Zum Verhältnis von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus. In: Keskinkılıç, Ozan Zakariya/Langer, Armin (Hg.): Fremdgemacht & Reorientiert. jüdisch-muslimische Verflechtungen, Berlin: Yılmaz-Günay, S. 21–44.
- Attia, Iman (2019a): Unzumutbare Koexistenz. Rassialisierungsprozesse von Muslimen und Musliminnen in historischer Perspektive. In: Uçar, Bülent/Kassis,

- Wassilis (Hg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit, Göttingen: V&R unipress, S. 125–140.
- Attia, Iman (2019b): Die fremdgemachte Gewalt. Zum Verhältnis von anti-muslimischem Rassismus, dem Bedrohungsszenario des »islamistischen Terrorismus« und Extremismusprävention, <https://praeventionsnetzwerk.org/wp-content/uploads/2019/11/Debattenbeitrag-I.-Attia-Die-fremdgemachte-Gewalt.pdf>. [20.1.2022]
- Attia, Iman/Gerstenberger, Olga/Izabiliza, Diane/Keskinkılıç, Ozan Zakariya/Rajanayagam, Iris/Randjelovic, Isidora (2021): Verwobene Geschichten — Geteilte Erinnerungen. In: APuZ 71(2021) Nr.40–41, Geschichte und Erinnerungen, S. 27–33.
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan Zakariya/Okcu, Büsra (2021): Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario, Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2022): Wie Jugendliche mit anti-muslimischem Rassismus umgehen. In: aej/RAA (Hg.): Strukturelle Teilhabe muslimischer Jugendverbände in Deutschland, Berlin, S. 14–16. [https://www.aej.de/fileadmin/user\\_upload/Politik/Migration/Allgemein/aej\\_raa\\_broschur\\_screen.pdf](https://www.aej.de/fileadmin/user_upload/Politik/Migration/Allgemein/aej_raa_broschur_screen.pdf) [26.6.2026]
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2024): Erfahrungen, Erinnerungen und Widerstände zusammen denken. In: Rajanayagam, Iris (Hg.): Geteilte Geschichte\_n — Plurale Solidaritäten, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 87–92.
- Apitzsch, Ursula (1990): Migration und Biographie. Zur Konstitution des Interkulturellen in den Bildungsgängen junger Erwachsener der 2. Migrantengeneration. Habilitationsschrift vorgelegt am Fachbereich Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften der Universität Bremen.
- Ayata, Bilgin (2019): Affective Citizenship. In: Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hg.): Affective Societies, New York, S. 330–339.
- Balibar, Étienne (1990): Gibt es einen Neo-Rassismus? In: Ders./Wallerstein, Immanuel (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Berlin/Hamburg: Argument, S. 23–38.
- Banton, Michael (1998): Racial Theorie, Cambridge University Press.
- Bayoumi, Moustafa (2018): Die Rassisierung der Religion. In: Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.): BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus, Münster: Unrast, S. 171–199.
- Bender, Désirée (2010): Die machtvolle Subjektkonstitution in biographischen Interviews. Methodische Reflexionen und eine kritische Auseinandersetzung mit theoretischen Voraussetzungen der Methodologie des narrativ-biographischen Interviews nach Fritz Schütze. In: ZQF 10. Jg., Heft 2/2010, S. 293–318.
- Benz, Wolfgang (1999): Der Holocaust, München: C.H.Beck.

- Benz, Wolfgang (2011): Antisemitismus und ›Islamkritik‹. Bilanz und Perspektive, Berlin: Metropolis Verlag.
- Benz, Wolfgang (2012): Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet, München: Beck.
- Berlant, Lauren (2004): *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg.
- Bishop, Anne (2002): *Becoming an Ally: Breaking the Cycle of Oppression in People*, New York: Zed Books.
- Boal, Augusto (1989): *Theater der Unterdrückten. Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler*, Frankfurt a.M.: Edition Suhrkamp.
- Bock, Andreas (2017): Islamistischer Terrorismus, die konstruierte Bedrohung. In: *Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik (ZfAS)*, 10 (2), S. 245–265.
- Bohnsack, Ralf (2010): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Opladen: Barbara Budrich.
- Bonn, A. (2012): The Social Construction of Iraqi Folk Devils: Post 9/11 Framing by the G.W. Bush Administration and US News Media. In: Morgan, G./Poynting, S. (Hg.): *Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West*, Farnham: Ashgate Publishing, S. 83–99.
- Bossong, Caroline et al. (2022): *Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern. Rassismuskritische Perspektiven*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Bourdieu, Pierre (1998): Die biographische Illusion. In: Ders (Hg.): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, S. 75–83.
- Bröckling, Ulrich (2016): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brunner, Claudia (2011): *Wissensobjekt Selbstmordattentat. Epistemische Gewalt und okzidentalistische Selbstvergewisserung in der Terrorismusforschung*, Wiesbaden: VS Springer.
- Bryce, Derek (2013): The Absence of Ottoman, Islamic Europe in Edward W. Said's *Orientalism*. In: *Theory, Culture & Society*, 30 (1), S. 99–121.
- Burchel, Graham (1993): Liberal government and techniques of the self. In: *Economy & Society*, 22/3, S. 267–282.
- Butler, Judith (2006): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bühl, Achim (2019): Strategien gegen antimuslimischen Rassismus. In: Uçar, Bülent/Kassis, Wassilis (Hg.): *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit*, Göttingen: V&R unipress, S. 149–167.
- Çakır, Naime (2019): Das Eigene und das Fremde — zwischen Heterophobie und Rassismus. In: Uçar, Bülent/Kassis, Wassilis (Hg.): *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit*, Göttingen: V&R unipress, S. 77–101.

- Can, Halil (2011): Empowerment – Selbstbemächtigung in People of Color-Räumen. In: Arndt, Susan/Nadja Ofuatey-Alazard (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster: Unrast, S. 587–590.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript.
- Canan, Coşkun/Foroutan, Naika (2016): *Deutschland postmigrantisch III. Migrantische Perspektiven auf deutsche Identitäten. Einstellungen von Personen mit und ohne Migrationshintergrund zu nationaler Identität in Deutschland*, Berlin.
- Césaire, Aimé (1968): *Über den Kolonialismus*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Çetin, Zülfükar (2012): *Homophobie und Islamophobie. Intersektionale Diskriminierungen am Beispiel binationaler schwuler Paare in Berlin*, Bielefeld: transcript.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincialising Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Çırakman, Aslı (2002): *From the ›Terror of the World‹ to the ›Sick Man of Europe‹: European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, New York: Peter Lang.
- Clough, Patricia Ticineto/Halley, Jean (Hg.) (2007): *The Affective Turn*, Durham/London: Duke University Press.
- Cohen, David/Saller, Richard (1994): *Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity*. In: Goldstein, Jan (Hg.): *Foucault and the Writing of History*, Oxford: Basil Blackwell, S. 35–59.
- Cohen, B. M. Z./Muhamad-Brandner, Catharina (2012): *A School for Scandal: Rütli High School and the German Press*. In: Morgan, Georg/Poynting, Scott (Hg.): *Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West*, Farnham: Ashgate Publishing, S. 15–33.
- Dausien, Bettina (2010): *Biografieforschung: Theoretische Perspektiven und methodologische Konzepte für eine re-konstruktive Geschlechterforschung*. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. erweiterte und durchgesehene Auflage, Wiesbaden: Springer VS, S. 362–375.
- Davis, Christian S. (2019): *The Rhetoric of Colonialism and Antisemitism in Imperial Germany*. In: Cârstocea, Raul/Kovács, Éva (Hg.): *Modern Antisemitisms in the Peripheries. Europe and its Colonies 1880-1945*, Wien/Hamburg: new academic press, S. 53–66.
- Diekmann, Isabell (2023): *Muslim\*innen- und Islamfeindlichkeit. Zur differenziereten Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion*, Wiesbaden: Springer VS.

- Dietze, Gabriele (2019): Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus, Bielefeld: transcript.
- Du Bois, W.E.B. (2007): *The Souls of Black Folk*, Oxford University Press.
- Eberle, Thomas Samuel/Srubar, Ilja (2010): Einleitung. In: Eberle, Thomas Samuel/Dreher, Jochen/Sebald, Gerd (Hg.): *Alfred Schütz. Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*, Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Eribon, Dider (2017): *Michel Foucault. Eine Biografie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Essed, Philomena (1991): *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, London: SAGE Publications.
- Fanon, Frantz (1972): Rassismus und Kultur. In: Ders. (Hg.): *Für eine afrikanische Revolution. Politische Schriften*, Frankfurt a.M.: März Verlag, S. 38–52.
- Fanon, Frantz (1985[1952]): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fereidooni, Karim (2016): Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen im Schulwesen. Eine Studie zu Ungleichheitspraktiken im Berufskontext, Wiesbaden: Springer VS.
- Fischer, Wolfram (1982): *Time and Chronic Illness. A Study on the Social Constitution of Temporality*, Bielefeld: Habilitationsschrift.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram (1995): Schweigen-Rechtfertigen-Umschreiben. Biographische Arbeit im Umgang mit deutscher Vergangenheit. In: Ders./Alheit, Peter (Hg.): *Biographien in Deutschland*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 43–86.
- Foroutan, Naika (2012): *Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*. In: *WISO Diskurs. Expertisen und Dokumentationen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Foroutan, Naika et al. (2014): *Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität*, Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung.
- Foroutan, Naika/Geulen, Christian/Illmer, Susanne/Vogel, Klaus/Wernsing, Susanne (2018) (Hg.): *Das Phantom »Rasse«*. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus, Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden, Band 013, Köln: Böhlau Verlag.
- Foroutan, Naika (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld: transcript.
- Foroutan, Naika (2020): *Muslimische Identitäten: Soziale Konstruktionen und Performanz vor dem Hintergrund antimuslimischer Einstellungen in Deutschland*. In: Hößl, Stefan E./Jamal, Lobna/Schellenberg, Frank (Hg.): *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 21–54.
- Fortier, Anne-Marie (2008): *Multicultural horizons. Diversity and the limits of the civil nation*. London: Routledge.

- Fortier, Anne-Marie (2010) Proximity by design? Affective citizenship and the management of unease, In: *Citizenship Studies*, 14(1), S. 17–30.
- Foucault, Michel (1976): *Die Macht und die Norm*. In: *Mikrophysik der Macht*, Berlin: Merve Verlag, S. 114–123.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (2005): *Heterotopien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2013[1982]): *Subjekt und Macht*. In: Defert, Daniel/Ewalt, Francois (Hg.): *Michel Foucault. Analytik der Macht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 240–263.
- Foucault, Michel (2014[1972]): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Foucault, Michel (2016[1982]): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017a[1978]): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017b[1984]): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017c[1984]): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017d[1976]): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017e[1975]): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuhrmann, Malte (2006): *Der Traum vom deutschen Orient. Zwei deutsche Kolonien im Osmanischen Reich 1851–1918*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Franz, Julia (2013): *Muslimische Jugendliche? Eine empirisch-rekonstruktive Studie zu kollektiver Zugehörigkeit*, Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- Friedlander, Margot (2013): *»Versuche dein Leben zu machen«. Als Jüdin versteckt in Berlin*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Gallo, Silvio (2017): *The care of the self and biopolitics: Resistance and practices of freedom*. In: *Educational Philosophy and Theory*, 49:7, S. 691–701.
- Gandhi, Leela (1998): *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Edinburgh University Press.
- Geisel, Sieglinde (2018): *Lärm*. In: Morat, Daniel/Ziemer, Hansjakob (Hg.): *Handbuch Sound. Geschichte — Begriffe — Ansätze*, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 199–204.
- Gilman, Sander (1991): *The Jew's Body*, New York: Routledge.
- Gilman, Sander L. (2005): *Die jüdische Nase: Sind Juden/Jüdinnen weiß? Oder: die Geschichte der Nasenchirurgie*. In: Eggers, Maureen Maisha et al. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast, S. 394–415.

- Gilman, Sander (2014): Gesundheit, Krankheit und Glaube: Der Streit um die Beschneidung. In: Heimann-Jelinek, Felicitas/Kugelmann, Cilly (Hg.): *Haut ab! Haltungen zur rituellen Beschneidung*, Berlin: Wallstein, S. 119–129.
- Glaser, Albrecht (2017): AfD-Wahlkampfveranstaltung mit Joana Cota und Albrecht Glaser in Frankfurt a.M., 11. August 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=eZByvpG9S4A> [26.5.2026].
- Goffman, Erving (2018): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung geschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (2019): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: Piper.
- Goldberg, David Theo (2006): Racial Europeanization. In: *Ethnic and Racial Studies* 29/2, 2006, S. 331–364.
- Goode, Erich/Ben-Yehuda, Nachmann (1994): Moral Panics: Culture, Politics, and Social Construction. In: *Annual Review of Sociology*, Vol. 20 (1994), S. 149–171.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung, Opladen: Leske & Budrich.
- Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación (2003): Gouvernamentalität und die Ethnisierung des Sozialen. Migration, Arbeit und Biopolitik. In: Pieper, Marianne/Dies (Hg.): *Gouvernamentalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*. Frankfurt a.M. *Gouvernamentalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 161–178.
- Griese, Birgit (2009): Von ›A‹ wie Ankündigung über ›T‹ wie Trauma bis ›Z‹ wie Zugzwänge. Biografieforschung zwischen erzähltheoretischen und (sozial-)psychologischen Analysen — eine Hinführung. In: *Zeitschrift für qualitative Forschung ZQS* 2/2009, S. 331–362.
- Gros, Frédéric (2016): Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, Michel. *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 616–668.
- Grosfoguel, Ramón/Mielants, Eric (2006): The Long-Duree Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World System. An Introduction. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* (5), S. 1–12.
- Habermas, Tilmann/Paha, Christine (2001): Frühe Kindheitserinnerung und die Entwicklung biographischen Verstehens in der Adoleszenz. In: Behnken, Imbke/Zinnecker, Jürgen (Hg.): *Kinder. Kindheit. Lebensgeschichte. Ein Handbuch*, Seelze-Velber: Kallmeyer, S. 84–99.
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina (2014): *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet*, Gütersloh: Bertelsmann Verlag.
- Haliday, Fred (1996): Anti-Muslimism and Contemporary Politics: One Ideology or Many? In: Ders. (Hg.): *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London: I.B. Tauris, S. 160–194.

- Hall, Stuart (2004): *Ideologie. Identität. Repräsentation. Ausgewählte Schriften* 4, Hamburg: Argument.
- Haridi, Alexander (2005): *Das Paradigma der »islamischen Zivilisation« – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876 – 1933). Eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Harrell, Shelly P. (2000): A multidimensional conceptualization of racism-related stress: Implications for the well-being of people of color. In: *American journal of Orthopsychiatry*, 70(1), S. 42–57.
- Hassler-Forest, Dan (2022): *Janelle Monáe's Queer Afrofuturism*, Rutgers University Press.
- Häusler, Alexander (2014): Das rechte Akteursfeld im antimuslimischen Rassismus, In: Attia, Iman; Häusler, Alexander; Shooman, Yasemin (Hg.): *Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand*, Münster: Unrast, S. 62–85.
- Heitmeyer, Wilhelm (2012) (Hg.): *Deutsche Zustände. Folge 10*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hering Torres, Max Sebastián (2006): *Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Hernández Aguilar, Luis Manuel (2018): Die Orientalisierung des muslimischen Lebens in Deutschland. Die Deutsche Islamkonferenz und die Studie Muslimisches Leben in Deutschland. In: Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.): *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus*, Münster: Unrast, S. 297–319.
- Hesse, Jan-Otmar (2007): »Der Staat unter der Aufsicht des Marktes« — Michel Foucaults Lektüren des Ordoliberalismus. In: Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.): *Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge*, Bielefeld: transcript, S. 213–238.
- hooks, bell (1990): Marginality as a site of resistance. In: Ferguson, Richard/Gever, Martha/Minh-ha, Trinh T./West, Cornel (Hg.): *Out there: Marginalization and contemporary cultures*, Cambridge: MIT, S. 241–243.
- Husserl, Edmund (2003[1925]): *Phänomenologische Psychologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- ICERD (1969): *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (1969), <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/icerd.aspx> [26.5.2026].
- Illouz, Eva (2020): *Die Errettung der modernen Seele*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Illouz, Eva (2022): *Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Inan, Çiğdem (2023): Affekttheoretische Perspektiven auf Rassismus, in: Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (Hg.): Rassismusforschung I. Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld: transcript, S. 191–229.
- Inayatullah, Sohail (2008): Six pillars: futures thinking for transforming, In: *fore-sight*, Vol. 10. No.1/2008, S. 4–21.
- Jain, Anil K. (2003): Die Spannung zwischen Subjekt und Politik und die Dialektik von Reflexion und Deflexion. In: Pieper, Marianne/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.) (2003): *Gouvernementalität: Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 240–256.
- Johansen, Birgitte/Spielhaus, Riem (2012): Counting Deviance. Revisiting a Decade's Production of Surveys among Muslims in Western Europe, *Journal of Muslims in Europe*, 1, S. 81–112.
- Johnson, Carol (2008): The politics of affective citizenship: from Blair to Obama. In: *Citizenship Studies*, 14/5, S. 495–509.
- Kammler, Clemens (1986): Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks, Bonn: Bouvier.
- Karabulut, Aylin (2020): *Rassismuserfahrungen von Schüler\*innen. Institutionelle Grenzziehungen an Schulen*, Wiesbaden: Springer VS.
- Karakaşoğlu, Yasemin/Wojciechowicz, Anna Aleksandra (2017): Muslim\_innen als Bedrohungsfigur für die Schule – Die Bedeutung des antimuslimischen Rassismus im pädagogischen Setting der Lehramtsausbildung. In: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 507–528.
- Kaya, Asiye (2009): Mutter-Tochter- Beziehungen in der Migration Biographische Erfahrungen im alevitischen und sunnitischen Kontext, Wiesbaden: VS Verlag.
- Keskinkılıç, Ozan (2015): Montagsspaziergang. PEGIDA in der Orientalismus-Kritik. In: *inamo* 83/21, S. 28–33.
- Keskinkılıç, Ozan (2017a): »Der orientalische Mann« vor|nach Köln. Zur sexuell-kulturellen Dynamik des antimuslimischen Rassismus in der Fluchtdebatte. In: Yurdakul, Gökce et al. (Hg.): *Witnessing the Transition: Moments in the Long Summer of Migration*, Berlin: BIM, S. 61–73.
- Keskinkılıç, Ozan (2017b): »Islamkritik« gleich Religionskritik? Über die Figur des Muslims im Abendland. In: *ZAG – Antirassistische Zeitschrift* 74/2017, S. 30–32.
- Keskinkılıç, Ozan/Langer, Armin (Hg.) (2018): *Fremdgemacht&Reorientiert. jüdisch-muslimische Verflechtungen*, Berlin: Yılmaz-Günay.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2018a): Islam und »Türkenfieber« im kolonialen Gefüge. Zum Verhältnis von Orient-, Kolonial und Islampolitik im Deutschen Reich. In: Attia/Popal (Hrgs.): *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (anti-muslimischem) Rassismus*, Münster: Unrast, S. 200–222.

- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2018b): No-go-Area-Debatten. In: Ders./Langer, Armin (Hg.): *Fremdgemacht&Reorientiert. jüdisch-muslimische Verflechtungen*, Berlin: Yılmaz-Günay Verlag, S. 53–69.
- Keskinkılıç, Ozan (2019a): Die Islamdebatte gehört zu Deutschland. Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext, Berlin: Aphorisma.
- Keskinkılıç, Ozan (2019b): »Aber Islam ist doch keine Rasse...« — Leugnungs- und Abwehrstrategien im antimuslimischen Rassismus. In: Ansgar Drücker, Philip Baron (Hg.): *Antimuslimischer Rassismus und Muslimische Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft*, IDA, S. 12–15.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2022): Unbehagen, Sorge, Scham und das Problem der Entfremdung. Affekte in islambezogener Gouvernamentalität, In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 31, Berlin: Metropol Verlag, S. 265–282.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2023a): *Muslimaniac. Die Karriere eines Feindbildes*, Berlin: Verbrecher Verlag.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2023b): Wem gehört die ›Leitkultur‹? Islamdebatten und Almania verborgene Erinnerungen. In: Zimmerer, Jürgen (Hg.): *Erinnerungskämpfe. Neues deutsches Geschichtsbewusstsein*, Stuttgart: Reclam, S. 458–475.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2024): »Hybrides, verwobenes und Grenzen auflösendes Schreiben als Weg, die Art und Weise, wie wir kommunizieren, zu verändern, wie wir die Welt eben nicht nur darstellen, sie nicht nur erzählen, sondern sie dadurch erschaffen«. Interview in: Beate, Baumann (2024): *Sprache, Kultur, polyphone Narration. Entwicklungen im postmigrantischen Deutschland*, Berlin: Frank & Timme, S. 123–134.
- Khoury, Dunja (2022): *Rassismusbedingter Stress in Deutschland. Bewältigungsstrategien und Ressourcen aus der Sicht von Menschen mit Rassismuserfahrungen*, Berlin: Springer.
- Kögler, Hans H. (1990): Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und freifache Ontologie beim späten Foucault. In: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 202–226.
- Köklü, Patricia (2017): *Muslimsein als Ressource der Selbsterzählung. Zur soziologischen Bedeutung muslimischer Selbstbeschreibung*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Korteweg, Anna C./Yurdakul, Gökce (2014): *The Headscarf Debates. Conflicts of National Belonging*. Stanford University Press.
- Laabich, Ouassima (2024): On sensual futuring, <https://dingdingding.org/issue-5/on-sensual-futuring/> [26.5.2026].
- Langer, Armin (2018): Christonormativity as religious neutrality: A critique of the concept of state religious neutrality in Germany. In: Scharffs, Brett G./Maoz,

- Asher/Woolley, Ashley Isaacson (Hg.): *Religious Freedom and the Law: Emerging Contexts for Freedom for and from Religion*, London: Routledge, S. 182–195.
- Langer, Armin (2019): *Vergeblich integriert? Rabbiner Samson Raphael Hirsch und die jüdische Akkumulation im 19. Jahrhundert*. Band 1, Berliner jüdische Studien, Berlin: Gans Verlag.
- Lau, Lisa/Mendes, Ana Christina (Hg.) (2011): *Re-Orientalism and South Asian Identity Politics: The Oriental Other Within*, New York: Routledge.
- Lavender III, I. (2019): *Afrofuturism Rising. The Literary Prehistory of a Movement*, The Ohio State University Press.
- Law, Ian/Easat-Daas, Amina/Sayyid, Salman (2018): *Counter-Islamophobia Kit: Workstream 2: Dominant Counter-Narratives to Islamophobia-Comparative Report*.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2006): »Islamophobie. Differenzierung tut not«. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135–155.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2003): *Islamophobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen*. In: *Deutsche Zustände* 2 (2003), S. 100–119.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument.
- Lemke, Thomas (2019): »Eine andere Vorgehensweise«. *Erfahrung und Kritik bei Foucault*. In: Marchart, Oliver/Martinsen, Renate (Hg.): *Foucault und das Politische. Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, S. 23–48.
- Lichau, Karten (2018): *Stille*. In: Morat, Daniel/Ziemer, Hansjakob (Hg.): *Handbuch Sound. Geschichte — Begriffe — Ansätze*, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 217–222.
- Lohl, Jan (2017): »Ein total besiehtes Volk«: Tiefenhermeneutische Überlegungen zum Komplex »Geschichte, völkischer Nationalismus und Antisemitismus« im Rechtspopulismus. In: Mendel, Meron/Messerschmidt, Astrid. (Hg.): *Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 281–303.
- Lucius-Horne, Gabriele/Deppermann, Arnulf (2004): *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Magiros, Angelika (1995): *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie*, Hamburg: Argument.
- Mahmood, Saba (2015): *Religious Difference in the Secular Age: A Minority Report*, Princeton University Press.
- Mai, Hanna Hoa Anh (2020): *Pädagog\*innen of Color. Professionalität im Kontext rassistischer Normalität*, Weinheim: Beltz Juventa.
- Mamdani, Mahmood (2005): *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York: First Three Leaves Press Edition.

- Massumi, Brian (2002): *Parables for the Virtual*, Durham: Duke University Press.
- Massumi, Brian (2010): *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin: Merve.
- Masuzawa, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago University Press.
- Mecheril, Paul (1994): Die Lebenssituation Anderer Deutscher. Eine Annäherung in dreizehn thematischen Schritten. In: Ders./Teo, Thomas (Hg.): *Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*, Berlin: Dietz, S. 57–93.
- Mecheril, Paul (Hg.) (1996): *Deutsche Geschichten. Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen*, Münster: Waxmann.
- Meer, Nasar/Modood, Tariq (2010): The Racialisation of Muslims. In: Sayyid, Salman/Vakil, Abdoolkarim (Hg.): *Thinking Through Islamophobia. Global Perspectives*, London: Hurst Publisher, S. 69–83.
- Meißner, Kerstin (2020): Ich höre was, was du nicht siehst. Reflexionen über die Notwendigkeit einer Kritischen Klangbildung. In: Friedrichs, Werner/Hamm, Sebastian (Hg.): *Zurück zu den Dingen! Politische Bildungen im Medium gesellschaftlicher Materialität*, Baden Baden: Nomos Verlag, S. 329–346.
- Meißner, Kerstin (2023): (Wie) Bildet Klang? Eine Verhältnisbestimmung zwischen Sound Theorie und einer Bildung als Beziehungsweise(n). In: Dunkel, Mario/Oeffering, Tonio (Hg.): *Musik, Sound und Politik als Handlungsfeld und musikalischer Bildung*, Münster: Waxmann Verlag, S. 25–37.
- Memmi, Albert (1999): Kolonialismus und Rassismus. In: Burgmer, Christoph (Hg.): *Rassismus in der Diskussion*, Frankfurt a.M.: Elefantentresse, S. 45–59.
- Merali, Arzu (2017): *Categorising and Evaluating Counter-Narratives to Muslim Hatred/Islamophobia*, Country report – UK. Leeds: CIK Working Paper, University of Leeds.
- Mernissi, Fatima (1993): *The Forgotten Queens of Islam*, University of Minnesota Press.
- Miller, Peter/Rose, Nikolas (1994): Das ökonomische Leben regieren. In: Schwarz, Richard (Hg.): *Zur Genealogie der Regulation*, Mainz: Deaton, S. 54–108.
- Modood, Tariq (2005): *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Moore-Gilbert, Bart J. (2009): *Postcolonial life-writing. Culture, politics and self-representation*, London: Routledge.
- Morat, Daniel/Ziemer, Hansjakob (2018): Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Handbuch Sound. Geschichte — Begriffe — Ansätze*, Stuttgart: J.B. Metzler, S.VII–XI.
- Motzkin, Gabriel (2005): Zeit, Gedächtnis und Theorie. In: Oesterle, Günter (Hg.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen: Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 53–68.

- Morgan, George/Poynting, Scott (2012): Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West, Farnham: Ashgate Publishing.
- Mosse, George L. (2006): Die Geschichte des Rassismus in Europa, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Montagu, Ashley (1972): Statement on Race. An Annotated Elaboration and Exposition of the Four Statements on Race Issued by the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organizations, New York: LLC.
- Mühlhoff, Rainer (2018): Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Mustafa, Imad (2013): Der Politische Islam. Zwischen Muslimbrüdern, Hamas und Hizbollah, Wien: Promedia.
- Mustafa, Imad (2016): Die diskursive Konstruktion des »muslimischen Terrorismus« im Kontext »westlicher« Dominanzstrategien. In: DAS ARGUMENT, 319, S. 683–693.
- Oevermann, Ulrich (1986): Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der »objektiven Hermeneutik«. In: Aufenanger, Stefan/Lenssen, Margit (Hg.): Handlung und Zinsstruktur: Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik, München: Kindt, S. 19–83.
- Oevermann, Ulrich (2002): Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik – Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung. Institut für hermeneutische Sozial- und Kulturforschung e.V.
- Oguntoye, Katharina/Ayim, May/Schultz, Dagmar (Hg.) (1986): Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte, Berlin: Orlando Verlag.
- Olivier, Lawrence/Labbé, Sylvain (1991): Foucault et l'Iran: À propos du désir de révolution. In: Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne De Science Politique, 24(2), S. 219–236.
- Ören, Aras (1999): Privatexil — Ein Programm? Drei Vorlesungen. Aus dem Türkischen von Dr. Cem Dalaman, Tübingen.
- Ören, Aras (2019[1973]): Was will Niyazi in der Naunynstraße?. In: Ders: Berliner Triologie. Drei Poeme. Übers. aus dem Türkischen von H. Achmed Schmiede, Johannes Schenk, Jürgen Theobaldy und Gisela Kraft, Berlin: Verbrecher Verlag.
- Özyürek, Esra (2015): Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe, Princeton University Press.
- Özyürek, Esra (2022): Muslim minorities as Germany's past future: Islam critics, Holocaust memory, and immigrant integration. In: Memory Studies, 15 (2002) Nr.1, S. 139–154.
- Panagiotidis, Jannis/Petersen, Hans-Christian (2024): Antiosteuropäischer Rassismus in Deutschland. Geschichte und Gegenwart, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

- Panorama (2015): »Kontaktversuch: »Lügenpresse« trifft Pegida«, Nr. 790, 18.12.2014, <https://daserste.ndr.de/panorama/archiv/2014/Kontaktversuch-Luegenpresse-trifft-Pegida-,pegida136.html> [1.3.2024].
- Pfahl-Traughbers, Armin (2012): Die fehlende Trennschärfe des »Islamophobie«-Konzepts für die Vorurteilsforschung. Ein Plädoyer für das Alternativ-Konzept »Antimuslimismus« bzw. »Muslimenfeindlichkeit«. In: Botsch, Gideon et al. (Hg.): Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich, Berlin/Boston: de Gruyter, S. 11–28.
- Pieper, Marianne/Guitérrez-Rodríguez, Encarnacion (Hg.) (2003): Gouvernamentalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault, Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Plummer, Ken (2003): *Intimate Citizenship*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Polat, Serpil (2017): »Ich bin Kokosnuss sozusagen« – Biographisches Sprechen und Subjektpositionierung in postkolonialen Ordnungen. In: Spies, Tina/Tuider, Elisabeth (Hg.): *Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Pratt, Mary Louise (2008): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London/New York: Routledge.
- Prinz/Wuggenig (2007): Das unternehmerische Selbst? Zur Realpolitik der Humankapitalproduktion. In: Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Hg.): Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernamentalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge, Bielefeld: transcript, S. 239–266.
- Privitera, Walter (1990): *Stilprobleme — Zur Epistemologie Michel Foucaults*, Frankfurt a.M.: Anton Hain.
- Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham & London: Duke University Press.
- Puar, Jasbir (2009): »Prognosis Time: Towards a Geopolitics of Affect, Debility and Capacity«, In: *Women & Performance: a journal of feminist theory* 19/2, S. 161–172.
- Rana, Junaid (2018): Islam und das Schwarze Amerika. Die Geschichte des antimuslimischen Rassismus, In: Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.): *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus*, Münster: Unrast, S. 149–170.
- Rezek, Said (2019): Muslimische Gegenöffentlichkeiten im deutschsprachigen Internet. Ein Gewinn für die Demokratie. Der Moscheereport vs. #meinmoscheereport. In: Hafez, Farid (Hg.): *Jahrbuch für Islamophobieforschung* Vol 10, S. 99–125.
- Rohde, Achim (2005): Der innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhunderts. In: *Die Welt des Islams* 45/5, S. 370–411.

- Rohe, Mathias (2017): *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Rommelspacher, Birgit (1998): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin: Orlanda Verlag.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus?, In: Melter, Claus; Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismuskritik, Rassismustheorie und –forschung*, Schwalbach: Wochenschau, S. 25–38.
- Rose, Nadine (2015): Subjekte der Macht bei Judith Butler und Michel Foucault. Machtvolle Diskurse, Subjektivierungen und Widerstand als Ausgangspunkt für eine rassismuskritische Perspektive in der Migrationsforschung. In: Reuter, Julia/Mecheril, Paul (Hg.): *Schlüsselwerke der Migrationsforschung*, Wiesbaden: Springer VS, S. 323–342.
- Rosenthal, Gabriele (1995): *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte – Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibung*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Rosenthal, Gabriele (2002): *Biographische Forschung*. In: Schaeffer, Doris/Müller-Mundt, Gabriele (Hg.): *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*, Bern: Huber, S. 133–147.
- Rosenthal, Gabriele (2005): *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*, Weinheim: Juventa.
- Runnymede Trust (1994): *A Very Light Sleeper. The Persistence and Dangers of Anti-semitism*, London.
- Runnymede Trust (1997): *Islamophobia. A Challenge For Us All*. <https://www.runnymedetrust.org/publications/islamophobia-a-challenge-for-us-all> [26.5.2026].
- Runnymede Trust (2017): *Islamophobia: Still a challenge for us all*, <https://www.runnymedetrust.org/publications/islamophobia-still-a-challenge-for-us-all> [26.5.2026].
- Said, Edward W. (1994): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Said, Edward W. (1995): *Orientalism*, London: Penguin.
- Said, Edward W. (1997): *Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen*, Berlin Verlag.
- Said, Edward W. (2003): *Am falschen Ort. Autobiografie*, Berlin Verlag.
- Sarasin, Philipp (2005): *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Sarasin, Philipp (2019a): *Foucaults Wende*. In: Marchart, Oliver/Martinsen, Renate (Hg.): *Foucault und das Politische. Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, S. 9–22.
- Sarasin, Philipp (2019b): *Zeitenwende: Michel Foucault und die iranische Revolution*. Berlin: *Geschichte der Gegenwart*, <https://geschichtedergegenwart.ch/zeitenwende-michel-foucault-und-die-iranische-revolution/> [26.5.2026].
- Sardar, Ziauddin (1993): *Colonizing the future: the ›other‹ dimension of futures studies*. In: *Futures*, Vol.25, No.2/1993, S. 179–187.

- Sardar, Ziauddin (2002): Rethinking Islam. In: *Journal of Futures Studies*, May 2002, 6(4), S. 117–124.
- Sartre, Jean-Paul (2017): Überlegungen zur Judenfrage, Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Sayyid, Salman (2014): A Measure of Islamophobia. In: *Islamophobia Studies Journal* 2 (2014) Nr. 1, S. 10–25.
- Scharathow, Wiebke (2014): Risiken des Widerstandes. Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen, Bielefeld: transcript.
- Schiffauer, Werner (2020): Vorwurf des Islamismus. Warum das Konzept der Kontaktschuld problematisch ist, [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Expertise\\_Kontaktschuld.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Expertise_Kontaktschuld.pdf) [26.5.2026].
- Schiffer, Sabine/Wagner, Constantin (2009): Antisemitismus und Islamophobie: Ein Vergleich, Wassertrüdingen: HWK Verlag.
- Schimmel, Anne-Marie (1989): Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph, München: Eugen Diederichs Verlag.
- Schmitz, Markus (2008): Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation, Bielefeld: transcript.
- Schmid, Wilhelm (1991): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schuller, Kyla (2018): *The Biopolitics of Feeling. Race, Sex, and Science in the Nineteenth Century*, Durham/London: Duke University Press.
- Schütz, Alfred (1971): Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütze, Fritz (1983): Biografieforschung und narratives Interview. In: *Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, 13 (3), S. 283–293.
- Schütze, Fritz (1984): Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens. In: Kohli, Martin/Robert, Günther (Hg.): *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*, Stuttgart: Metzler, S. 78–117.
- Sennelart, Michel (2017): Situierung der Vorlesungen. In: Michel Foucault. *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 445–489.
- Shohat, Ella (2018): Tabuisierte Erinnerungen, diasporische Visionen. Kolumbus, Palästina und Arabo-Jüd\*innen. In: Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.): *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus*, Münster: Unrast, S. 90–124.
- Shooman, Yasemin (2011): Islamophobie, antimuslimischer Rassismus oder Muslimfeindlichkeit? Kommentar zu der Begriffsdebatte der Deutschen Islam Konferenz, <https://heimatkunde.boell.de/de/2011/07/01/islamophobie-antimuslimischer-rassismus-oder-muslimfeindlichkeit-kommentar-zu-der> [26.5.2026].
- Shooman, Yasemin (2014): »...weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld: transcript.

- Shooman, Yasemin (2015): Zur Debatte über das Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit, In: Fritz Bauer Institut (Hg.): Antisemitismus und andere Feindseligkeiten, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, S. 125–156.
- Shryock, A. J. (2013): Attack of the Islamophobes. Religious War (and Peace) in Arab/Muslim Detroit. In: Ernst, C. W. (Hg.): Islamophobia in America. The Anatomy of Intolerance, New York: Palgrave Macmillan, S. 145–174.
- Sirri, Lana (2017): Einführung in Islamische Feminismen, Berlin: w\_orten & meer.
- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer (2019): »Affect«. In: Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hg.), Affective Societies. Key Concepts, London/New York: Routledge, S. 27–41.
- Soliman, Asmaa (2019): Junge Muslime in Deutschland und deren Kritik an Islamophobie im Netz. In: Uçar, Bülent/Kassis, Wassilis (Hg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit, Göttingen: V&R unipress, S. 185–195.
- Soyer, François (2018): Glaube, Kultur und Angst. Antimuslimischer Rassismus im Spanien der Frühen Neuzeit und im Europa des 21. Jahrhunderts – ein Vergleich. In: Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.): BeDeutungen dekolonisieren. Spuren des (antimuslimischen) Rassismus, Münster: Unrast, S. 126–148.
- Spielhaus, Riem, (2014): Ein Muslim ist ein Muslim, ist ein Muslim ... oder? Jugendliche zwischen Zuschreibung und Selbstbild. In: El-Gayar, Wael/Strunk, Katrin (Hg.): Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland, Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 20–37.
- Spielhaus, Riem (2017a): »Don't panic, I'm Islamic«: Handlungsmächtigkeit durch Kunst und Kultur. In: Grätz, Ronald (Hg.): Kann Kultur Europa retten?, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 165–176.
- Spielhaus, Riem (2017b): »Deutschland, wir müssen reden!«. In: Leontiy, Halyna (Hg.): (Un)Komische Wirklichkeiten. Erlebniswelten, Wiesbaden: Springer VS, S. 113–131.
- Spielhaus, Riem/Schepelern Johansen, Birgitte (2018): Die Vermessung der Muslime: Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa. In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): Der inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa, Bielefeld: transcript, S. 125–157.
- Spies, Tina/Tuider, Elisabeth (Hg.) (2017): Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen, Wiesbaden: Springer VS.
- Spilker, Annika (2013): Geschlecht, Religion und völkischer Nationalismus. Die Ärztin und Antisemitin Mathilde von Kemnitz-Ludendorff (1877–1966), Frankfurt/New York: Campus-Verlag.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): In Other Worlds. Essays in Cultural Politics, London: Routledge.
- Stoler, Ann Laura (1995): Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things, Durham/London: Duke University Press.

- Stoler, Ann Laura (2002): *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley: University of California Press.
- Supik, Linda (2005): *Dezentrierte Positionierung. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik*, Bielefeld: transcript.
- Tamdgidi, Mohammad H. (2012): *Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms: Revisiting Runnymede Trust's Definition in an World-History Context*. In: *Islamophobia Studies Journal* 1, H.1, S. 54–81.
- Tezcan, Levent (2007): *Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs*. In: Wohlrab-Sahr, Monika/Ders. (Hg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden: Nomos, S. 51–74.
- Tezcan, Levent (2012): *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islamkonferenz*, Konstanz University Press.
- Thomas, William Isaac/Znanięcki, Florian (1958[1918]): *The Polish Peasant in Europe and America*, New York: Dover Publications.
- Thompson, Vanessa. E. (2015): »On the Move!« The rise of a black LGBT\*Q clubbing scene in Paris and negotiations within the coloniality of the city. In: Kosnick, Kira (Hg.): *Postmigrant club cultures in urban Europe*, Frankfurt a.M.: Lang, S. 87–115.
- Tuider, Elisabeth/Lutz, Helma (2018): *Postkolonialität und Biographieforschung*. In: Lutz, Helma/Schiebel, Martina/Tuider, Elisabeth (Hg.): *Handbuch Biographieforschung*, Wiesbaden: Springer Verlag, S. 101–113.
- Tuhiwai Smith, Linda (1999): *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*, London: Zed.
- Uçar, Bülent/Walker, Vanessa (2019): *Muslime in Europa: Zur Relation von Integration und Religion*. In: Uçar, Bülent/Kassis, Wassilis (Hg.): *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit*, Göttingen: V&R unipress, S. 9–56.
- Utlü, Deniz (2011): *Das Archiv der Migration*. In: *Der Freitag*, 31.10.2011, <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/das-archiv-der-migration> [26.5.2026].
- Vakil, AbdoolKarim (2008): *Is the Islam in Islamophobia the same as the Islam in Anti-Islam; Or, When is it Islamophobia Time?* In: Sayyid, Salman/Vakil, AbdoolKarim (Hg.): *Thinking Thru' Islamophobia*. Symposium Paper, University of Leeds, S. 40–47.
- VDK (1905): *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905*, Berlin: Verlag von Dietrich Reimer/Ernst Vohsen.
- VDK (1910): *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910 zu Berlin am 6., 7. und 8. Oktober 1910*, Berlin, Verlag von Dietrich Reimer/Ernst Vohsen.
- Velho, Astride (2010): *(Un-)Tiefen der Macht. Subjektivierung unter den Bedingungen von Rassismuserfahrungen in der Migrationsgesellschaft*. In: Broden, Anne/Mecheril, Paul (Hg.) (2010): *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, Bielefeld: transcript, S. 113–137.

- Völter, Bettina (2006): Erzähl mir Deine Lebensgeschichte! Das narrative Interview als Biografiegenerator. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München, Frankfurt: Campus, S. 3545–3554.
- Wadud, Amina (1999): *Qur'an and woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press.
- Wagenknecht, Peter (2003): »Always be yourself!« Männlichkeit, Klassenposition und normative Heterosexualität in der Formierung von Subjektivität. In: Pieper, Marianne/Guitérrez-Rodríguez, Encarnacion (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 196–223.
- Wernet, Andreas (2009): *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2002): Prozessstrukturen, Lebenskonstruktionen, biographische Diskurse. Positionen im Feld soziologischer Biographieforschung und mögliche Anschlüsse nach außen. In: BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufanalysen (15), 1/2002, S. 3–23.
- Yılmaz-Günay, Koray (Hg.) (2014): *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre »Muslime versus Schwule«*. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001, Münster: Edition Assemblage.
- Zajak, Sabrina/Best, Fabio/Pickel, Gert/Quent, Matthias/Römer, Friederike/Steinhilper, Elias/Zick, Andreas (2024): *Ablehnung, Angst und Abwanderungspläne: Die gesellschaftlichen Folgen des Aufstiegs der AfD*, Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).
- Zechner, Manuela (2013): »Unter die Haut gehen: Affekt und Sorge in kollektiver Organisation«. In: *Bildpunkt: Zeitschrift der IG Bildende Kunst*, <https://www.linksnet.de/artikel/29963> [26.5.2026]
- Zick, Andreas (2013): Islam- und muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung. Ein Bericht über Umfrageergebnisse. In: *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin*, Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, S. 35–46.

# Anhang

---

## Transkriptionsregeln

|               |                                                                                        |
|---------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| L             | Beginn einer Überlappung                                                               |
| J             | Ende einer Überlappung                                                                 |
| (.)           | Pause bis zu einer Sekunde                                                             |
| (2)           | Anzahl der Sekunden einer Pause                                                        |
| nein          | Betonung                                                                               |
| LAUT          | laut, akzentuiert (auch Silben, z. B. wOllen)                                          |
| ja:a          | Dehnung, wobei die Anzahl der Doppelpunkte auf die Länge des gedehnten Wortes verweist |
| °ja°          | sehr leise gesprochenes Wort                                                           |
| @             | kurzes Lachen unter einer Sekunde                                                      |
| @(. )@        | kurzes Lachen mit Angabe der Sekunden in der Klammer                                   |
| @nicht@       | lachend gesprochen                                                                     |
| Büch-         | Abbruch eines Wortes                                                                   |
| ach=nee       | Stottern, Wiederholung, schnell gesprochen, Wortschleifung                             |
| (naja)        | schwer verständliches Wort                                                             |
| ()            | unverständliches Wort                                                                  |
| ((atmet aus)) | Beschreibung nicht-sprachlicher Vorgänge                                               |



## Danksagung

---

Mein größter Dank gilt meiner Familie für die Liebe, die Unterstützung und das Für-einander-Dasein. Von ganzem Herzen danke ich meinen Betreuerinnen Prof. Dr. Naika Foroutan und Prof. Dr. Iman Attia, die mir seit vielen Jahren Vorbilder sind. Ihre große Unterstützung und kritische Begleitung meiner akademischen Entwicklung, sowie ihre langjährige Forschung und ihr Engagement haben eine Grundlage geschaffen, ohne die diese Arbeit nicht denkbar gewesen wäre. Besonderen Dank richte ich an Prof. Dr. Esra Özyürek, die mich im Easter Term 2023 an der Universität Cambridge als Gaststudent betreut hat. Die Sitzungen, der Austausch und die Möglichkeit, meine Analysen vor Ort zur Diskussion zu stellen und die britische Universitätslandschaft kennenzulernen, waren bereichernde Etappen. Ebenso dankbar bin ich für die Gelegenheit, Teil der internationalen »Living with Islamophobia Konferenz« am Jüdischen Museum Berlin im Oktober 2018 gewesen zu sein. Ein besonderer Dank geht an Dr. Yasemin Shooman und allen Beteiligten für die kritischen Impulse, die mich nachhaltig geprägt haben. Zu dieser prägenden Phase gehört auch meine Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt »Bedrohungsszenario« (2018–2021) an der Alice Salomon Hochschule unter der Leitung von Prof. Dr. Iman Attia. Ich danke ihr, Büşra Okcu und Ouassima Laabich für die gemeinsamen Reflexionen über die islambezogene »Gouvernementalität«. In dieser Zeit stieß ich, während meiner intensiven Foucault-Lektüre, auf den Begriff der »Sorge um sich«, der zum Ausgangspunkt meiner Promotion wurde. Mein Dank gilt auch den Promovierenden der Kolloquien an der Humboldt-Universität und der Alice Salomon Hochschule für die wertschätzende und produktive Atmosphäre sowie für kritische Anmerkungen und Gedanken. Ich möchte außerdem dem Avicenna-Studienwerk für die finanzielle und ideelle Promotionsförderung sowie das Vertrauen danken. Mein besonderer Dank geht an Cemil Kantar für seine engagierte Betreuung im Förderprogramm. Schließlich geht mein tief empfundener Dank vor allem den Interviewpartner:innen, die bereit waren, so offen, verletzlich und mutig über ihre Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus, ihre persönlichen Krisen und Konflikte sowie das Ringen mit der Welt zu sprechen. Ich hoffe von Herzen, dass diese Arbeit dazu beitragen kann, einen Unterschied zu machen.

## Editorial

Autoritäre politische Projekte erfahren regen Zulauf. Rechte Bewegungen instrumentalisieren die durch multiple Krisenerfahrungen ausgelösten Verunsicherungen, um bestehende gesellschaftliche Polarisierungen zu steigern. Sie inszenieren die identitäre Gemeinschaft als Antwort auf die komplexen, globalen Problemlagen – Provokationen, Täuschungen, Einschüchterungen, Gewalt und Terror sind die Mittel ihrer Politik. Mit unserer Schriftenreihe **Rechtsextremismus und Rechtspopulismus** geben wir Forschung einen editorischen Ort, die die Ideologie und Beschaffenheit des rechten Spektrums analysiert und auf Bedrohungen der liberalen und demokratischen Gesellschaft durch autoritäre Kräfte hinweist. Im Fokus stehen Analysen zur Verschränkung von Kultur und Politik, Ökonomie und Sozialstruktur, Medien und Sprache sowie zu den regionalen und globalen Bezügen der extremen Rechten und ihrer historischen Vorläufer.

**Ozan Zakariya Keskinkılıç** (Dr. phil), geb. 1989, ist Politikwissenschaftler und Rassismusforscher. Seine Forschungsschwerpunkte sind (antimuslimischer) Rassismus, Antisemitismus und Orientalismus sowie Subjektivierung, Erinnerung und kritische Kunst- und Kulturproduktion.