

Fatih Bahadir Kaya

Betroffenheitsphase, Mediodoxie und Machtfeld

Rekonstruktion von antisemitischen
und antimuslimisch-rassistischen
Erfahrungen

OPEN ACCESS

 Springer VS

Islam in der Gesellschaft

Reihe herausgegeben von

Rauf Ceylan, Institut für Islamische Theologie, Universität Osnabrück,
Düsseldorf, Nordrhein-Westfalen, Deutschland

Naika Foroutan, Empirische Integrations & Migrationsfors, Humboldt-Universität
zu Berlin, Berliner Institut, Berlin, Berlin, Deutschland

Michael Kiefer, Zentrale Poststelle (Geb. 15), Universität Osnabrück, Osnabrück,
Niedersachsen, Deutschland

Andreas Zick, Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung,
Bielefeld University, Bielefeld, Nordrhein-Westfalen, Deutschland

Die Reihe *Islam in der Gesellschaft* publiziert theoretische wie empirische Forschungsarbeiten zu einem international wie national aktuellem Gegenstand. Der Islam als heterogene und vielfältige Religion, wie aber auch kulturelle und soziale Organisationsform, ist ein bedeutsamer Bestandteil von modernen Gesellschaften. Er beeinflusst Gesellschaft, wird zum prägenden Moment und erzeugt Konflikte. Zugleich reagieren Gesellschaften auf den Islam und Menschen, die im angehören bzw. auf das, was sie unter dem Islam und Muslimen verstehen. Der Islam prägt Gesellschaft und Gesellschaft prägt Islam, weil und wenn er in Gesellschaft ist. Die damit verbundenen gesellschaftlichen Phänomene und Prozesse der Veränderungen sind nicht nur ein zentraler Aspekt der Integrations- und Migrationsforschung. Viele Studien und wissenschaftlichen Diskurse versuchen, den Islam in der Gesellschaft zu verorten und zu beschreiben. Diese Forschung soll in der Reihe *Islam in der Gesellschaft* zu Wort und Schrift kommen, sei es in Herausgeberbänden oder Monografien, in Konferenzbänden oder herausragenden Qualifikationsarbeiten.


Die Beiträge richten sich an unterschiedliche Disziplinen, die zu einer inter- wie transdisziplinären Perspektive beitragen können:

- Sozialwissenschaften, Soziologie
- Islamwissenschaft
- Integration- und Migrationsforschung
- Bildungswissenschaft
- Sozialpsychologie
- Kulturwissenschaften
- Geschichtswissenschaft und
- weitere Wissenschaften, die Forschungsbeiträge zum Thema aufweisen

Fatih Bahadir Kaya

Betroffenheitsphase, Mediodoxie und Machtfeld

Rekonstruktion von antisemitischen
und antimuslimisch-rassistischen
Erfahrungen

Fatih Bahadır Kaya 
Ruhr-Universität Bochum
Bochum, Deutschland

Dissertation an der Fakultät für Sozialwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum, 2025.



ISSN 2569-6203 ISSN 2569-6211 (electronic)
Islam in der Gesellschaft
ISBN 978-3-658-50600-1 ISBN 978-3-658-50601-8 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-50601-8>

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

Die Arbeit wurde mit freundlicher Unterstützung durch den Open Access-Monographienfond der Ruhr-Universität Bochum gefördert.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2026. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.
Open Access Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor*in(nen) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.
Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des/der betreffenden Rechteinhaber*in einzuholen.
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede kommerzielle Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des/der Autor*in und ggf. des/der Herausgeber*in. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Der Verlag hat eine nicht-exklusive Lizenz zur kommerziellen Nutzung des Werkes erworben.
Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jede Person benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des/der jeweiligen Zeicheninhaber*in sind zu beachten.
Der Verlag, die Autor*innen und die Herausgeber*innen gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autor*innen oder die Herausgeber*innen übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Carina Reibold
Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Wenn Sie dieses Produkt entsorgen, geben Sie das Papier bitte zum Recycling.

Danksagung Eine Dissertation ist das kumulativ-kollektive Produkt unterschiedlicher Perspektiven und Mitwirkender. Der Austausch ist wesentlich, und Unterstützungsstrukturen sind grundlegend. Dafür stellte das Graduiertenkolleg „Jüdisch-muslimische Lebenswelten aus sozialwissenschaftlicher Perspektive“ die optimale Voraussetzung bereit. Auch wenn die meiste Zeit vor dem Schreibtisch vergeht und die Gedankenwelt ausgereizt wird, bietet eine solche Arbeit wie die vorliegende die Möglichkeit, eine Selbsterkenntnis durch wissenschaftliche Fremderkenntnis zu betreiben.

In diesem Prozess stehe ich äußerstem Dank verpflichtet: Der Erstbetreuung, Prof. Dr. Karim Fereidooni, danke ich sehr dafür, dass er von Anbeginn an an das Projekt geglaubt und mit allen möglichen Mitteln den erfolgreichen Abschluss der Dissertation gefördert hat. Er stand nicht nur mit Blick auf die Dissertation beratend zur Verfügung, sondern darüber hinaus stellte er die Weichen dafür, die Etablierung und Kapitalakkumulation im wissenschaftlichen Feld voranzutreiben. Im bilateralen Austausch sowie in seinen Promovierendenkolloquien hat die vorliegende Arbeit eine immense Schärfung erfahren. Außerdem profitierte die vorliegende Arbeit sehr vom Austausch mit und den Kommentaren der Zweitbetreuung, Prof. Dr. Aladin El-Mafaalani. Auch waren seine Promovierendenkolloquien Momente des bereichernden und konstruktiven Austausches.

Insbesondere danke ich meinen Interviewpartner:innen, die ohne zu zögern an das Projekt glaubten und durch das Teilen ihrer Lebensgeschichten – die im Kontext dieser Arbeit keine positiven gewesen sind – die vorliegende Forschung grundlegend ermöglicht haben. Die freundschaftlichen Beziehungen, die daraus entstanden sind, sind nicht nur Ausdruck der Verbundenheit, sondern auch des Vertrauens, das sie mir in den Gesprächen und darüber hinaus zuteilwerden ließen.

Ich danke dem jüngsten Begabtenförderwerk, dem Avicenna-Studienwerk, für die finanzielle Förderung der Promotionsphase, der Teilnahme an unterschiedlichen international renommierten Fachkonferenzen und -kongressen sowie für die zahlreichen Gelegenheiten zum Fachaustausch mit der kommenden Generation an Wissenschaftler:innen. Ohne das zur Verfügung gestellte Promotionsstipendium wären die Möglichkeitsbedingungen für die vorliegende Dissertation nicht gegeben gewesen – weder inhaltlich, zeitlich noch institutionell.

Darüber hinaus danke ich Leonie Stoll; sie kommentierte das Exposé der vorliegenden Arbeit kritisch. Auch danke ich Simon Freise, der für den Austausch

über theoretische Überlegungen jederzeit bereitstand und mit seinen freundschaftlichen Ratschlägen die Promotionsphase positiv begleitete. Dr. Dilek A. Tepeli danke ich für den bereichernden Austausch zur Entwicklung der Phasentypik und ihre kritisch-konstruktiven Kommentare. Mein großer Dank gilt Halil Emre Uçar, der sowohl für den privat-persönlichen als auch für den fachlich-akademischen Austausch stets Zeit gefunden hat. Dass er den größten Teil der vorliegenden Arbeit kritisch kommentierte, bereicherte die Dissertationsschrift wesentlich. Ebenso danke ich den Teilnehmenden – Nora Feline Pösl, Kathrin Schroth und Muhammed Giraz – des Promovierendenkolloquiums von Prof. Dr. Karim Fereidooni für den konstruktiven Austausch. Letztlich und ganz wesentlich danke ich dir, Hatice: dass du nicht nur als Mensch und Lebensgefährtin an meiner Seite standest, sondern auch als Wissenschaftlerin das Leid des wissenschaftlichen Lebens kennst und mich immer unterstützt hast. Ohne deine Unterstützung wäre vieles nicht so, wie es sein sollte.

Interessenkonflikt Der/die Autor*in hat keine für den Inhalt dieses Manuskripts relevanten Interessenkonflikte.

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|----------|---|----|
| 1 | Einleitung | 1 |
| 1.1 | Persönliche Relevanz des Forschungsgegenstandes | 1 |
| 1.2 | Gesellschaftspolitische und wissenschaftliche Relevanz des Forschungsgegenstandes | 3 |
| 1.3 | Forschungsfragen und Aufbau der Arbeit | 4 |
| 2 | Stand der wissenschaftlichen Forschung | 11 |
| 2.1 | Empirische Antisemitismusforschung | 13 |
| 2.1.1 | Empirische Antisemitismusforschung im englischsprachigen Raum | 18 |
| 2.1.2 | Empirische Antisemitismusforschung im deutschsprachigen Raum | 29 |
| 2.2 | Empirische antimuslimische Rassismusforschung | 45 |
| 2.2.1 | Antimuslimische Rassismusforschung im englischsprachigen Raum | 47 |
| 2.2.2 | Antimuslimische Rassismusforschung im deutschsprachigen Raum | 53 |
| 2.3 | Coping in Studien | 61 |
| 2.4 | Mögliche Verwobenheiten in beiden Forschungsbereichen | 70 |
| 2.5 | Definitorische Zugänge | 75 |
| 2.5.1 | Antisemitismus | 75 |
| 2.5.2 | Islamophobie, Islam-/Muslimfeindlichkeit & antimuslimischer/-islamischer Rassismus | 80 |
| 2.6 | Zusammenfassung und Desiderate | 84 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 3 | Theoretische Konzepte: Eine praxeologische Sicht auf die Gesellschaft | 87 |
| 3.1 | Bourdiesianische Perspektiven auf Habitus, Strategie und Sprache: Zur Analyse von Bewältigungshandeln unter symbolischer Macht | 95 |
| 3.1.1 | Habitus zwischen Reproduktion und Transformation: Theoretische Grundlegung und empirische Anschlussfähigkeit | 95 |
| 3.1.2 | Strategie, (symbolische) Repräsentation und Rechtfertigung: Bewältigungsformen im sozialen Feld | 110 |
| 3.1.3 | Bourdieu und Sprache: Zur sozialen Wirkmacht sprachlicher Artikulation | 117 |
| 3.2 | Das soziale Feld als Macht- und Deutungsraum: Zur Strukturierung symbolischer Ungleichheit | 127 |
| 3.2.1 | Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus im Machtfeld: Zur relationalen Erfassung feldübergreifender Exklusionsdynamiken | 135 |
| 3.2.2 | Zwei kontrapolare Positionen und die dritte Logik der Mediodoxie | 147 |
| 3.2.3 | Das Symbolische – Symbolische Kämpfe und soziale Ordnung | 155 |
| 3.3 | Verknüpfung von Bourdieu und der dokumentarischen Methodologie | 158 |
| 3.4 | Zusammenfassung und Desiderate | 161 |
| 4 | Methodologie, Methode und forschungspraktische Anwendung | 167 |
| 4.1 | Problemzentrierte Interviews (PZI) | 167 |
| 4.1.1 | Methodologie problemzentrierter Interviews | 167 |
| 4.1.2 | Methode und forschungspraktische Anwendung | 170 |
| 4.2 | Dokumentarische Methode | 171 |
| 4.2.1 | Methodologie der dokumentarischen Methode | 172 |
| 4.2.2 | Methode und Arbeitsschritte der dokumentarischen Methode | 185 |
| 4.3 | Fruchtbarkeit der Verschränkung von problemzentrierten Interviews und der dokumentarischen Methode | 196 |
| 4.4 | Reflexion des Forschungsprozesses | 203 |
| 4.4.1 | Sampleauswahl/-strategie | 203 |
| 4.4.2 | Feldzugang und Forschungsethik | 208 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 5 | Empirische Rekonstruktionen habitueller Ablaufdynamiken im Kontext antisemitischer und antimuslimisch-rassistischer Ungleichheitserfahrungen | 211 |
| 5.1 | Kurzdarstellung der Fälle | 215 |
| 5.2 | Erstbegegnungen im Zeichen der (Orientierungs-) Unsicherheit und sich ausbildender Widerstandspraktiken | 222 |
| 5.2.1 | Erste Variation der Erstbegegnungen im Kontext der Schule | 225 |
| 5.2.2 | Zusammenfassung | 276 |
| 5.2.3 | Zweite Variation als spätere Erstbetroffenheit (außerhalb des Bildungssystems) | 278 |
| 5.2.4 | Zusammenfassung | 287 |
| 5.3 | Kippunkte als Folge singulärer Ereignisse und die Genese der sozio-funktionalen Verstummung | 288 |
| 5.3.1 | Tamara: Mediale Fehlrepräsentation, Neo-Nazi und sozio-funktionale Verstummung | 289 |
| 5.3.2 | Hüma: Fremdmarkierung und Rückzug aus dem sozialen Raum als Verstummung | 300 |
| 5.3.3 | Levent: Racial Profiling als Zäsur religiöser Sichtbarkeit und Beginn sozio-funktionaler Verstummung | 310 |
| 5.3.4 | David: Zwischen reflexiver Distanz und habitualisierter Verstummung | 318 |
| 5.3.5 | Merve: Soziale Verstummung durch entgrenzte Machtasymmetrie | 324 |
| 5.3.6 | Danat: Antisemitismus on- und offline: Wie mediale Diskurse und Mikrointeraktionen zur Verstummung führen | 332 |
| 5.3.7 | Çiçek: „O an doğru davranmadım“: Selbstkritik als Folge sozio-funktionaler Verstummung | 337 |
| 5.3.8 | Meva: Rückzug als Widerstand und Verstummung im Modus autonomer Repositionierung | 342 |
| 5.3.9 | Mila: Verinnerlichte Sprachgewalt als Verstummung im Schatten des Nahostdiskurses | 347 |
| 5.3.10 | Zusammenfassung | 353 |
| 5.4 | Postbetroffene Reflektiertheit als Grundlage des Coping-Habitus zwischen individualisierter Repräsentation oder individualisierter Distanzierung | 358 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 5.4.1 | Individualisierte Repräsentation durch neue Raumschlüsse im erweiterten primordialen und postbetroffenen Räumen | 360 |
| 5.4.2 | Zusammenfassung | 389 |
| 5.4.3 | Individualisierte Distanzierung | 391 |
| 5.4.4 | Zusammenfassung | 446 |
| 6 | Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus und das Feld der Macht | 451 |
| 6.1 | Empirische Annäherung an das antisemitische Machtfeld aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive | 452 |
| 6.2 | Empirische Annäherung an das antimuslimisch-rassistische Machtfeld aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive | 469 |
| 6.3 | Zusammenfassung – Das Machtfeld | 482 |
| 7 | Mediodoxie: Die internalisierte, nicht intendierte Reproduktion von Ungleichheit | 489 |
| 8 | Zusammenfassung und Reflexion der empirischen Befunde | 501 |
| 8.1 | Phasen der Betroffenheit | 502 |
| 8.2 | Das Machtfeld als analytischer Rahmen | 524 |
| 8.3 | Die Mediodoxie als dritte Handlungslogik | 533 |
| 9 | Schlussbetrachtungen und Ausblick | 537 |
| | Literaturverzeichnis | 543 |

Abbildungsverzeichnis

| | | |
|---------------|---|-----|
| Abbildung 3.1 | Dreidimensionale Visualisierung des sozialen Raumes, Feldes der Macht und der Felder | 142 |
| Abbildung 3.2 | Heuristisches Modell zur Einverleibung gelingender Bewältigungsstrategien | 162 |
| Abbildung 8.1 | Interpretativ-prozessanalytische Rekonstruktion der habituellen Ablaufdynamik der Coping-Habitus-Entwicklung | 507 |
| Abbildung 8.2 | Idealtypisch werden die vier praxeologisch-wissenssoziologisch rekonstruierten Struktursäulen als wirkmächtige Kräfte des Machtfeldes dargestellt | 526 |

Tabellenverzeichnis

| | | |
|-------------|---|-----|
| Tabelle 4.1 | Fälle des Samples, die der Rekonstruktion der Phasentypik zugrunde liegen | 206 |
| Tabelle 6.1 | Die Tabelle stellt die Ergebnisse der Rekonstruktion zum Machtfeld dar | 483 |



Einleitung

1

1.1 Persönliche Relevanz des Forschungsgegenstandes

Wie Bourdieu (2008) in *Sketch for a Self-Analysis* herausarbeitet, besteht wissenschaftliche Erkenntnis stets aus einer Auto-Erkenntnis, einer Selbsterkenntnis. Es ist daher nicht zufällig, dass die Entscheidung getroffen wurde, das Thema dieser vorliegenden Arbeit im Rahmen einer langjährigen Dissertation zu bearbeiten. Bourdieu (2023a, S. 433, H. d. FBK) formuliert mit Blick auf die Reflexivität,

„die Fortschritte, die man während eines ganzen Forscherlebens gemacht hat, als Weg einer allmählichen *Initiation* zu empfinden und der Überzeugung zu sein, daß man *die Welt* in dem Maße immer besser versteht, in dem man *sich selbst erkennt*, daß wissenschaftliche Erkenntnis, Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des eigenen sozialen Unbewußten in gleicher Geschwindigkeit voranschreiten und daß die von der wissenschaftlichen Praxis transformierte Primärerfahrung die wissenschaftliche Praxis transformiert und umgekehrt?) Ich beziehe mich jedoch in Wahrheit auf sehr einfache und konkrete Erfahrungen, die ich exemplarisch im folgenden [sic!] darstellen möchte.“

Es geht immer auch um Selbsterkenntnis, wenn die Erkenntnis über die soziale Welt selbst zum Erkenntnisobjekt wird. Aus bourdieusianischer Perspektive verlaufen die Fortschritte in beiden Welten – der wissenschaftlichen und der persönlichen – im gleichen Takt; es handelt sich dabei um das Amalgam der Triade „wissenschaftliche Erkenntnis, Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des eigenen sozialen Unbewussten“. Als migrantisch-muslimisch gelesener sozialer Akteur der dritten Generation einer Arbeitsmigrationsfamilie bedeutet die Auseinandersetzung mit (antimuslimischem) Rassismus zugleich eine Beschäftigung mit

den Konstitutionsbedingungen der eigenen sozialen Identität und den Konstruktionsbedingungen des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses. In einer früheren transmigrationssociologischen Untersuchung (vgl. Kaya, 2021) halfen qualitativ-rekonstruktive Studienbefunde zu verstehen, warum die rassistische Erfahrung an meiner Erstuniversität maßgeblich zu einer Fluchtbewegung beitrug – zu einer Flucht aus dem Geburts- und Erstsozialisationskontext Deutschland. Die Grundlage dieser Erkenntnis bildete das Verstehen der habitustransformierenden Erfahrung im Rahmen einer Audimax-Vorlesung, in der gegenüber den vier Migrant:innen in einem Hörsaal mit über 150 Studierenden explizit eine Utopie entworfen wurde, die ihnen die schiere Möglichkeit eines akademischen Lebens in Deutschland absprach. Diese Erfahrung wirkte lange nach; sie konstituierte gewissermaßen die „allmähliche Initiation“ in ein forschendes Leben.

Neben diesem Aspekt war für das persönliche Interesse forschungsanleitend, zwei unterschiedliche Formen von Ungleichheitsbetroffenheit im deutschen Kontext zu untersuchen – nämlich die Betroffenheitserfahrungen von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen. Abseits des analytischen Reichtums soziologischer Analysen, die insbesondere durch Vergleiche ihre Analyseschärfe adäquater entfalten als eine monodimensionale Betrachtung, ist diese Arbeit auch aus persönlicher Verantwortung motiviert, jeder Form menschenverachtender Ungleichheitsstruktur entgegenzutreten. Deshalb orientiert sie sich an einer vergleichenden und qualitativ-rekonstruktiven Untersuchung der Betroffenen von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus.

Dadurch soll einerseits der Grundstein dafür gelegt werden, die Möglichkeit gemeinsamer Strukturelemente der Betroffenheiten zu rekonstruieren, und andererseits einem solidarischen Zusammenhalt sowie einem intersubjektiven Verständnis Vorschub geleistet werden. Als Minoritäten in einer mehrheitlich weiß-deutsch-christlich konstituierten westeuropäischen Gesellschaft kann ein solches konjunktives Verständnis dazu beitragen, sich sowohl mit den eigenen antisemitischen wie auch antimuslimisch-rassistischen Verletzungsbedingungen auseinanderzusetzen als auch die Ähnlichkeiten der Erfahrungsstrukturen nachzuvollziehen. Dies kann zum einen nachhaltige Kooperationsmöglichkeiten im Bereich der Prävention und zum anderen eine ungleichheitsstrukturübergreifende Bekämpfung von Ungleichheitsstrukturen ermöglichen. Ohne dabei die historisch singulären Entstehungsbedingungen beider Strukturen zu nivellieren oder einen unzulässigen Vergleich mit der Shoah zu ziehen, kann eine qualitativ-rekonstruktive Untersuchung der Wahrnehmungen der Betroffenen sowie der daraus entstandenen Coping-Strategien nicht nur empowernd wirken, sondern auch neue Möglichkeiten aufzeigen, wie Zusammenkünfte von Betroffenen

gelingen können, die vergleichbare Erfahrungen von Betroffenheit durchlebt haben.

1.2 Gesellschaftspolitische und wissenschaftliche Relevanz des Forschungsgegenstandes

Vor diesem Hintergrund ist auf die gesellschaftspolitische und wissenschaftliche Relevanz der vorliegenden Arbeit zu verweisen. Zum einen lässt sich beobachten, wie die partikularisierte Betrachtung von Ungleichheitsstrukturen einem ganzheitlichen Verständnis ebenjener Phänomene entgegensteht. Insbesondere die inszenierte Opferkonkurrenz beziehungsweise der Kampf um Anerkennung des eigenen Leids übertrumpft dasjenige anderer Betroffener, die vergleichbare Dimensionen von Benachteiligung erfahren haben. In diesem Sinne stellt die Erfahrung von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen zur Zeit der spanischen Reconquista im 15. Jahrhundert ein historisch-objektives Datum dar, das – insbesondere mit Blick auf die europäische Geschichte – exemplarisch verdeutlicht, wie jüdische und muslimische Akteur:innen als gemeinsames Anderes konstruiert wurden, indem sie sowohl juristisch als auch sozio-kulturell als Rassialisierte konstruiert wurden.

Da die Erhebungen der vorliegenden Studie vor dem 7. Oktober 2023 durchgeführt wurden und dieses Datum sowie die darauf folgenden Ereignisse im Erfahrungshorizont weder der jüdischen noch der muslimischen Interviewpartner:innen präsent waren, erhalten die erhobenen Daten insbesondere dahingehend eine besondere Relevanz, dass mit ihnen nachvollzogen werden kann, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Wahrnehmung von Ungleichheitsstrukturen und in den daraus resultierenden Coping-Strategien in Phasen angenommener Normalität bestehen. Insbesondere wurde nach dem 7. Oktober zunehmend ein Ausspielen beider Ungleichheitsstrukturen gegeneinander beobachtbar – forciert durch unterschiedliche soziale Akteur:innen. Die Notwendigkeit der (An-)Erkennung beider Strukturen – ebenso wie aller weiteren menschenfeindlichen Strukturen – als menschenfeindliche Ideologien sowie als Macht- und Hegemoniestrukturen, bedarf einer differenzierten und wissenschaftlich fundierten Auseinandersetzung, die sich jeglicher Polemisierungs- und Polarisierungsdebatten entzieht.

Folglich lag der Erforschung von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus aus wissenschaftlich-quantitativer Perspektive auch der interessante Befund des DeZIM (2022, S. 76) zugrunde, dass in Deutschland die Ungleichheitsform des Antisemitismus eher erkannt wird als jene des antimuslimischen

Rassismus. Aus einer qualitativ-rekonstruktiven Perspektive erscheint es erkenntniserweiternd, explorativ zu untersuchen, inwiefern Gemeinsamkeiten in der Betroffenheit durch diese Ungleichheitsstrukturen bestehen – insbesondere hinsichtlich der habituellen Wahrnehmungs- und Einstellungsmuster sowie der Ausbildung eines Coping-Habitus. Im Unterschied zur quantitativen Forschung, die auf Repräsentativität zielt, kommt es hierbei nicht auf statistische Verallgemeinerbarkeit an, sondern auf die methodisch kontrollierte und valide qualitative Generalisierbarkeit der Befunde.

Weiterhin ist mit Essed (1991, 2002) auf die Bedeutung der Untersuchung von Situationen und Kontexten zu verweisen, in denen sich antisemitische sowie antimuslimisch-rassistische Erfahrungen ereignen. Durch diese erzähltheoretisch einzufangenden Erfahrungsdokumente wird eine methodisch kontrollierte Untersuchung ermöglicht, die auf empirischer Ebene einerseits die Akteur:innenperspektive zur Geltung bringt und andererseits die situativen, jedoch objektivierbaren sozialen Bedingungen mitberücksichtigt.

Weiterhin ist wissenschaftspragmatisch festzuhalten, dass bislang – insbesondere im deutschsprachigen Raum – die explizite Implementierung des Antisemitismus in praxeologisch-wissenssoziologische Untersuchungen weitgehend aussteht. Zudem ist bislang weder im englisch- noch im deutschsprachigen Raum eine etablierte Studie bekannt, die Antisemitismus aus einer genuin bourdieusianischen Analyseperspektive in den Fokus rückt. In diesem Sinne stellt die vorliegende Arbeit einen ersten Annäherungsversuch an dieses Forschungsdesiderat dar. Darüber hinaus existieren – nach meinem jetzigen Kenntnisstand nach – vor dem Hintergrund der Bohnsack’schen praxeologischen Wissenssoziologie sowie der bourdieusianischen Forschungstradition keine Studien, die Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus qualitativ-rekonstruktiv und aus der Betroffenenperspektive bereits auf der Ebene des Forschungsdesigns komparativ – insbesondere im Hinblick auf Gemeinsamkeiten – analysieren. Auch dieser letztgenannte Aspekt bildet ein Desiderat, das die vorliegende Untersuchung aufzugreifen sucht.

1.3 Forschungsfragen und Aufbau der Arbeit

Um dieses persönlich, gesellschaftspolitisch und insbesondere wissenschaftlich – nicht zuletzt vor dem Hintergrund des 7. Oktober 2023 – relevante Forschungsprogramm umzusetzen, sind die forschungsleitenden Fragestellungen sowie die daraus resultierenden methodologischen Überlegungen hinsichtlich

Erhebung und Auswertung zentral. Im Anschluss daran wird der Aufbau der Arbeit dargestellt.

Es galt fortwährend darauf zu achten, Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus auf makrotheoretischer Ebene angesichts ihrer historischen Genebedingungen und Erscheinungsformen nicht miteinander zu vergleichen. Für einen derartigen Vergleich wäre nicht eine soziologisch-empirische, sondern vielmehr eine geschichtswissenschaftliche Untersuchung das adäquate Rekonstruktionsmittel gewesen. Im Rahmen dieser Studie ist daher zu beachten, dass die vergleichende Forschungsanlage keinen historisch-objektiven Vergleich anstrebt, sondern explizit die gegenwärtigen Perspektiven der Betroffenen soziologisch einzufangen sucht. Dementsprechend fokussierten die Erhebungen im Sinne narrativ angelegter problemzentrierter Interviews ausschließlich auf die Erfahrungen der Betroffenen mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus. Der Schwerpunkt der Interviewführung lag darin, möglichst offen und ohne Vorgaben die Perspektive der Betroffenen sowie deren Erfahrungen mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus zu erfassen. Im ersten Schritt stand somit die Betroffenenperspektive im Mittelpunkt: ihre Erlebnisse, ihre Wahrnehmung von Antisemitismus oder antimuslimischem Rassismus und die von ihnen habitualisierten Coping-Strategien. Letzterem Aspekt ist es geschuldet, dass auch im Leitfaden explizit Fragen zu den Effekten der Betroffenheit sowie zu den Umgangsstrategien der Betroffenen gestellt wurden. Vor diesem Hintergrund können – insbesondere im Hinblick auf die habituelle Wahrnehmung und Bewältigungsweise – zwei Forschungsfragen in den Analysefokus gerückt werden: 1. Wie nehmen die Betroffenen antisemitische bzw. antimuslimisch-rassistische Ungleichheit wahr? 2. Welche habitualisierten Coping-Strategien entwickeln sie im Zuge ihrer Betroffenheit? Für beide Aspekte sowie für die folgenden forschungsleitenden Fragestellungen wurde das handlungsanleitende Erfahrungswissen der Betroffenen herangezogen.

Weiterhin erwiesen sich zwei zusätzliche Aspekte als forschungsanleitend für die praxeologisch-wissenssoziologische Untersuchung. Einerseits wurde theoretisch sensibilisiert danach gesucht, wie sich im impliziten handlungsanleitenden Erfahrungswissen der Interviewees Wissensbestände dokumentieren, die Einblicke in die Strukturiertheit ihrer Erfahrungen eröffnen – insbesondere solcher Erfahrungen, die auf Feldstrukturkräfte verweisen und als Strukturmerkmale eines antisemitischen und/oder antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes identifiziert werden können. In diesem Sinne rückt die rekonstruktiv-dokumentarische Analyse auf der praxeologisch-wissenssoziologischen Ebene jene Strukturmerkmale in den Vordergrund, die, im impliziten Erfahrungswissen der Betroffenen sedimentiert, Aufschluss über das Machtfeld geben, welches das habituelle Gefüge

der Betroffenen im Hinblick auf die Wahrnehmung von Ungleichheitsstrukturen und deren Bewältigung prägt.

Viertens und letztens war für die vorliegende Arbeit forschungspragmatisch anleitend, aus dem Erfahrungswissen mancher Betroffener Erfahrungsdokumente zu identifizieren, die es ermöglichten, aufzuzeigen, wie und welche ungleichheitsstrukturierten Wissensbestände – womöglich aufgrund der eigenen Betroffenheit – die Reproduktion von Ungleichheit begünstigten. Anders gewendet, geht es im letzten Aspekt darum, zu erforschen, inwiefern sich am Handlungsprotokoll respektive in den Interviewtranskripten Sequenzen erschließen lassen, die selbst Ausdruck der Reproduktion von Ungleichheit sind – Ungleichheiten, die von den Interviewees nicht intendiert reproduziert werden. Deshalb orientiert sich die vierte Forschungsfrage an der nicht intendierten Reproduktion von Ungleichheit durch die Interviewees. Vor diesem Hintergrund und konzise zusammengefasst, waren die folgenden *vier Forschungsfragen* für die vorliegende Arbeit anleitend:

1. Wie nehmen die Betroffenen antisemitische bzw. antimuslimisch-rassistische Ungleichheitsstrukturen im gesellschaftlichen Alltag wahr, und welche habituellen Wahrnehmungsdispositionen lassen sich dabei rekonstruieren?
2. Welche Coping-Strategien und Bewältigungspraktiken entwickeln die Betroffenen angesichts erlebter Diskriminierung, und inwiefern manifestieren sich diese Strategien als handlungsanleitende-habitualisierte Orientierungen im Sinne eines praxeologischen Erfahrungswissens?
3. In welcher Weise sedimentieren sich im impliziten Erfahrungswissen der Betroffenen strukturierende Wissensbestände, die auf die Wirkung und Wirkmächtigkeit feldspezifischer Strukturkräfte eines antisemitischen bzw. antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes verweisen?
4. Wie und in welchen Formen dokumentiert sich in den Handlungsprotokollen der Interviewten die unbeabsichtigte, nicht intendierte Reproduktion von ungleichheitsstrukturierenden Wissensbeständen, und welche empirisch erschließbaren Mechanismen der symbolischen Gewalt lassen sich daraus ableiten?

Für dieses Forschungsunternehmen wurde im ersten Schritt der Stand der wissenschaftlichen Forschung mit Blick auf Antisemitismus, antimuslimischen Rassismus und Coping-Strategien rekonstruiert (Kap. 2). Bei der Rekapitulation des Forschungsstandes wurde dezidiert darauf geachtet, empirische (quantitativ und qualitativ-rekonstruktive) Untersuchungen – sowohl englisch- als auch deutschsprachig – heranzuziehen. Die Unterabschnitte 2.1.1 und 2.1.2 befassen sich mit der empirischen Antisemitismusforschung, wobei am Ende des

Unterabschnitts 2.1.2 auf die Betroffenenperspektive eingegangen wird, da dieser Zuschnitt auf dieses Problemphänomen bisher eine Rarität darstellt. Abschnitt 2.2 verfährt analog für den antimuslimischen Rassismus. In Abschnitt 2.3 wird für die Rekonstruktion der Coping-Strategien auf die Befunde einerseits der empirischen antimuslimischen Rassismusforschung und andererseits der empirischen Antisemitismusforschung zurückgegriffen. In Abschnitt 2.4 werden mögliche Verwobenheiten beider Ungleichheitsstrukturen aufgezeigt, auf die in der bestehenden Forschungsliteratur verwiesen wurde. Anschließend werden die begrifflich-definitorischen Zugänge der vorliegenden Arbeit transparent gemacht (Abschnitt 2.5), sowohl im Hinblick auf Antisemitismus (Unterabschnitt 2.5.1) als auch auf antimuslimischen Rassismus (Unterabschnitt 2.5.2). Abschließend wird die Rekapitulation des Forschungsstandes zusammengefasst und bestehende Desiderate benannt (Abschnitt 2.6).

Im *dritten Kapitel* geht es um die theoretische Perspektive der vorliegenden Arbeit sowie darum, den theoretischen Rahmen für die Analyse des empirischen Materials abzustecken. Dafür wird zunächst auf den Habitusbegriff und dessen Entwicklung im bourdieusianischen Oeuvre verwiesen (Unterabschnitt 3.1.1). Anschließend werden im Hinblick auf mögliche theoretische Bewältigungsformen aus den Werken Bourdieus die Begriffe der Strategie, (symbolischen) Repräsentation und Rechtfertigung konzeptionell-heuristisch herausgearbeitet (Unterabschnitt 3.1.2). Im nächsten Schritt geht es, unter Rückgriff auf Susen, um die bourdieusianische Betrachtung der Sprache als soziales Konstrukt, das seine Wirkung nicht nur durch den Sprechakt selbst, sondern über das Soziale entfaltet (Unterabschnitt 3.1.3).

Im Anschluss an die Betrachtung einer habitusorientierten Rekonstruktion der theoretisch sensibilisierten Perspektive widmet sich das Theoriekapitel dem Feldbegriff Bourdieus, um ihn als Macht- und Deutungsraum zur Strukturierung symbolischer Ungleichheit zu konzipieren (Abschnitt 3.2). Dabei erfährt das *Machtfeld* als differenzierungs- und ungleichheitssoziologische Kategorie eine besondere Relevanz, insofern es die Erfassung felderübergreifender Exklusionsdynamiken – ergo: Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus – fruchtbar macht (Unterabschnitt 3.2.1). Daraufhin wird auf konzeptioneller Ebene und in Anlehnung an Bourdieus Oeuvre der Versuch unternommen, eine dritte Handlungslogik der *Mediodoxie* abzuleiten und darauf zu verweisen, dass diese Logik sowohl analytisch-heuristisch instruktiv als auch empirisch rekonstruierbar ist (Unterabschnitt 3.2.2). Im Unterabschnitt 3.2.3 geht es sodann um die Beschreibung des Symbolischen als Ort symbolischer Kämpfe. Um die Analyse des empirischen Materials theoretisch wie methodologisch adäquat zu fundieren und zu operationalisieren, wird im Abschnitt 3.3 die Verknüpfung

der bourdieusianischen Perspektive mit der dokumentarischen Methodologie – wie sie in der dokumentarischen Tradition entwickelt wurde – vorgenommen. Abschließend (Abschnitt 3.4) wird die Theorierekonstruktion zusammengefasst und auf bestehende sowie empirisch zu schließende Desiderate verwiesen.

Im *vierten Kapitel* werden die method(ologi)schen Grundlagen der Arbeit mit Blick auf das Erhebungsinstrument und die Auswertungsmethode dargelegt. Der Abschnitt 4.1 rekapituliert einerseits das problemzentrierte Interview nach Witzel und verweist auf die methodischen sowie anwendungsbezogenen Aspekte. Der Abschnitt 4.2 bezieht sich auf die dokumentarische Interpretationsmethode und stellt sowohl die Methodologie als auch die Methode und die Arbeitsschritte vor. Anschließend unternimmt der Abschnitt 4.3 den Versuch, das Konstruktive der Verschränkung von narrativ angelegten problemzentrierten Interviews und der dokumentarischen Methode nachzuzeichnen. Das Kapitel endet mit der Reflexion über den Forschungsprozess der vorliegenden Arbeit (Abschnitt 4.4).

Das *fünfte, sechste und siebte Kapitel* widmen sich der empirischen Rekonstruktion der vorliegenden Arbeit – wie sie in Bezug auf die Forschungsfragen dargelegt wurden. *Kapitel fünf* rekonstruiert eine Phasentypik der Betroffenheit und der sich herausbildenden Coping-Habitus, wie sie sich im empirischen Material dokumentieren. *Kapitel sechs* orientiert sich aus einer praxeologisch-wissenssoziologischen Perspektive an der Rekonstruktion des antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes als habitusstrukturierendes objektives Macht- und Kraftfeld. *Kapitel sieben* verweist mit den im impliziten und handlungsanleitenden Erfahrungswissen der Interviewees sedimentierten Wissensbeständen auf die dritte Handlungslogik der Mediodoxie, die sich dadurch auszeichnet, dass sie nicht intendiert verschiedene Formen der Ungleichheit reproduziert.

Kapitel acht diskutiert die Ergebnisse der empirischen Rekonstruktion im Lichte des Forschungsstandes sowie des theoretischen Zugangs, bevor im *neunten Kapitel* die Limitationen der vorliegenden Arbeit erörtert und weiterführende Forschungsperspektiven für potenzielle zukünftige Studien aufgezeigt werden.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Stand der wissenschaftlichen Forschung

2

Im Hinblick auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von antimuslimischem Rassismus und Antisemitismus ist festzuhalten, dass bisher keine umfassende soziologische, insbesondere qualitativ-rekonstruktive Untersuchung vorliegt. Die gleichzeitige Berücksichtigung alltäglicher Erfahrungen betroffener muslimischer und jüdischer Akteur:innen wird weitgehend vernachlässigt, obwohl qualitativ (-rekonstruktiv)e Untersuchungen separat zu beiden Themengebieten bestehen. Insbesondere fehlt es an vergleichenden qualitativ(-rekonstruktiv)en Untersuchungen über die Betroffenheit von jüdischen und muslimischen Akteur:innen. Wie von Messerschmidt und Fereidooni (2019, S. 7) formuliert, zielt die vorliegende Arbeit auf einen „Perspektivenwechsel [ab und blickt] auf die Wirkung von Antisemitismus [und antimuslimischem Rassismus, FBK] auf diejenigen, gegen die“ diese gerichtet sind.

In diesem Kapitel wird zunächst der Forschungsstand zur empirischen Antisemitismusforschung (Abschnitt 2.1) und danach der zur antimuslimischen Rassismusforschung (Abschnitt 2.2) dargestellt. Die historischen Hintergründe zu beiden Ungleichheitsstrukturen werden je nach Vertiefungsbedarf skizziert.¹ Das Hauptaugenmerk des Kapitels liegt auf *empirischen* Arbeiten, die die bisherige Forschung im Allgemeinen darlegt. Empirische, vor allem qualitativ-rekonstruktive Untersuchungen zum hier behandelten Zusammenhang (vgl. Wetzel, 2014; Amadeu Antonio Stiftung, 2018; Salzborn, 2022) stellen ein Desiderat dar, weshalb zunächst in unterschiedlichen Abschnitten der Forschungsstand zu

¹ Die historischen Bezüge zum Antisemitismus sowie antimuslimischen Rassismus sind für die relationale Methode nach Bourdieu relevant, um die historische Gewordenheit und Prozesshaftigkeit des Feldes (der Macht) angesichts der Fokussierung auf Antisemitismus sowie antimuslimischen Rassismus zu objektivieren (vgl. Schneickert et al., 2020; Witte, 2014).

beiden Ungleichheitsstrukturen separat anhand quantitativer und qualitativer Studien rekonstruiert wird. Außerdem werden bestehende Coping-Strategien mithilfe bestehender Forschung rekapituliert (Abschnitt 2.3). Danach wird die Fruchtbarkeit der gemeinsamen Erforschung beider Strukturen erörtert (Abschnitt 2.4). Die historischen sowie quantitativen Rekonstruktionen übernehmen die Funktion, die historische Gewordenheit und Repräsentativität des Forschungsgegenstandes als eine objektive Strukturpolitik zu erfassen (vgl. Schneickert et al., 2020; Witte, 2014). Die qualitativ(-rekonstruktiv)en Darstellungen bisheriger Forschung, verweisen auf die Prozesshaftigkeit der Betroffenheit. Beim Letzteren wurde darauf geachtet, dass Befunde fokussiert werden, die für die vorliegende Arbeit zentral sind.

Einleitend ist für die Bedeutung des vorliegenden Projektes festzuhalten, dass es nicht primär um eine deskriptive Beschreibung der Erfahrungs- und Wissensbestände der Betroffenen von Rassismus und Antisemitismus geht. Vielmehr ist der prozessuale Verlauf der Betroffenheit, der daraus sich ergebenden Bewältigungsstrategien und die diesen zugrunde liegenden Bewältigungsstrukturen (im Sinne eines Bewältigungshabitus) relevant. Wie Terkessidis (2004, S. 55, 173f., 175f., 178f.) in seiner Arbeit mit dem Begriff der „Urszene“ in Bezug auf rassistische Betroffenheit formuliert, entstehen Entfremdungen erst im Anschluss an dieses Initialmoment. Mein Verdacht schließt sich diesem an, erweitert es aber entscheidend, wenn er dieses Initialmoment zugleich als das konstituierende Entstehungsmoment des strukturierenden Bewältigungshabitus versteht. Anders gesagt, geht es mir einerseits um die fallspezifisch-prozessuale Betrachtung der jüdischen und muslimischen Betroffenheit – insbesondere der Wahrnehmungsmuster und Bewältigungsweisen – und andererseits um die Rekonstruktion der konjunktiven Erfahrungsräume, die sich in den Wissensbeständen sowohl muslimischer als auch jüdischer Akteur:innen abbilden. Die Verallgemeinerung fallspezifischer Beobachtungen anhand sinngenetischer Typenbildungen soll eine valide Generalisierung ermöglichen, die das Prozesshafte und das Wechselspiel von Betroffenheit und Bewältigung nachvollziehbar macht. Mit Terkessidis (2004, S. 115) ist festzuhalten, dass das migrantische, vom Rassismus sowie Antisemitismus betroffene Wissen der Akteur:innen, „implizit ein Wissen über“ beide Ungleichheitsstrukturen darstellt. Die erzählten Erfahrungen der Betroffenen geben gleichzeitig Einblick in die antisemitischen sowie rassistischen Wissensbestände der Verursacher, das auch zum Teil auf institutionelle Einbettung verweisen kann (vgl. ebd., S. 116). Letztlich ist die Betroffenenperspektive instruktiv, um anhand begrifflicher Instrumente die kommunikativen Wissensbestände der Betroffenen über Rassismus zu rekonstruieren, inwiefern und welche Situationen „als rassistisch“ (ebd., S. 118) identifiziert werden.

2.1 Empirische Antisemitismusforschung

Die historische Antisemitismusforschung macht unterschiedliche Erscheinungsformen des Antisemitismus ausfindig (vgl. z. B. Dubnow, 1925; Valentin, 1936; Bergmann & Wyrwa, 2011; Brumlik, 2020). Es wird zwischen einem paganen (vgl. Brumlik, 2005, S. 2), prämodernen und modernen Antisemitismus unterschieden (vgl. Weyand, 2024), wobei der prämoderne Antisemitismus als Antijudaismus verstanden wird. Für manche Forschende ist die Unterscheidung zwischen einem prämodernen christlich fundierten und einem modernen rassistisch-biologistischen Antisemitismus nicht haltbar.² Dies wird damit begründet, dass bereits in der Antike und auch im Mittelalter judenfeindliche Pogrome im Charakter des modernen Antisemitismus stattgefunden haben (vgl. Bühl, 2019). Hier wird von der Kontinuität des Antisemitismus ausgegangen, der zeitlich, kontextbedingt und situativ anpassungsfähig ist. Ungeachtet dieser Kategorisierungsdifferenz basiert die folgende historische Darstellung des Antisemitismus auf Brumlik (2012).

Der Antisemitismus hat sich historisch in jedem Zeitalter gezeigt (vgl. Brumlik, 2012, S. 66). Bis zur Aufklärung kann von einem (christlichen) Antijudaismus ausgegangen werden. Einerseits zeigen sich antisemitische Anfeindungen und Übergriffe in der Antike, im Spätromischen Reich, im Mittelalter sowie während der Renaissance und Reformation und im Kaiserreich (vgl. ebd., S. 66–69). Andererseits wird in der Zeit der Aufklärung (vgl. Hentges, 2000, 2009) der moderne Antisemitismus im Zeichen „moderner Naturwissenschaften [als rassentheoretisches] Ordnungsprinzip“ (Koerrenz, 2021, S. 132) erfunden. Brumlik (2012, S. 71) geht für die Zeit der NSDAP, der fabrikmäßigen Ermordung von Millionen von Jüdinnen:Juden, von einem „eliminatorischen Antisemitismus“³ aus, der auf dem rassentheoretischen Ordnungsprinzip des modernen Antisemitismus beruht. Der sekundäre Antisemitismus (vgl. Bergmann & Wyrwa, 2011, S. 1 f.), der sich zum Teil als „Holocaustleugnung“ (Brumlik, 2012, S. 72) oder auch -relativierung zeigt, verlagert sich in der Post-Shoah-Zeit in die latente Dimension (vgl. Bergmann & Erb, 1997, S. 273 ff.). Da nach dem Holocaust zunehmend der

² Koerrenz (2021, S. 133) meint, dass begründungslogisch die Unterscheidung Antijudaismus und Antisemitismus Erkenntnis generiert, aber funktionslogisch „überholt scheint“.

³ Der eliminatorische Antisemitismus ist das Äquivalent des Erlösungsantisemitismus. Beide beschreiben, wie das „NS-Regime im Völkermord an den Juden Europas“ (Benz et al., 2008a, S. v) vorgegangen ist. Der „Erlösungsantisemitismus [bezeichnet den] rassistischen Antisemitismus Hitlers, der zur Staatsdoktrin des Dritten Reiches wurde“ (ebd., S. 73). Als „radikalste Form des Judenhasses“ verknüpfte er den „Rassenantisemitismus mit einer religiösen bzw. pseudoreligiösen Erlösungs- und Untergangsideologie“ (ebd., S. 73).

explizite Antisemitismus in der Öffentlichkeit geächtet und sanktioniert wurde, verbreiten sich antisemitische Vorurteile, Einstellungen und Ressentiments in der Latenz⁴ (vgl. Bergmann & Erb, 1997, S. 273 f.). Kurzum können der pagane, prämoderne und moderne Antisemitismus als wesentliche Erscheinungsformen des Antisemitismus ausgewiesen werden.⁵

Der *christlich-kirchliche Antijudaismus*⁶ versteht Jüdinnen:Juden als Ungläubige und macht sie für die „Kreuzigung Jesu [als] Gottesmörder“ (Brumlik, 2005, S. 2) verantwortlich. Laut Brumlik erbt er pagane Deutungsmuster und überträgt diese auf den Konkurrenzkampf zwischen Christentum und Judentum (vgl. ebd., S. 3 f.). Im 15. Jahrhundert Spaniens, insbesondere durch die Inquisition und den Judenhass, zeigt sich ein „Früh- oder Protorassismus“ (ebd., S. 4). Messerschmidt und Fereidooni (2019, S. 2) verstehen diese Phase als einen Übergang des

⁴ Als das öffentliche Treffen antisemitischer Aussagen sanktioniert wurden, verschwand Antisemitismus nicht, sondern blieb „in der Latenz [als Umwegkommunikation] erhalten“ (M. Müller, 2019, S. 26). In veränderten gesellschaftlichen Lagen verschaffte sich der Antisemitismus neue Ausdrucksformen. Beyer und Krumpal (2010, S. 683) verweisen in ihrer experimentellen Studie darauf, wie im gleichgesinnten und geschlossenen Freundeskreis (Peer-Group) antisemitische Äußerungen und Derivate leichter reproduziert werden und dass *Kontext* für die Antisemitismusreproduktion wesentlich ist (vgl. ebd., S. 701). Was in der Öffentlichkeit nicht offen kommuniziert wird, sondern sich latent und subtil reproduziert, reproduziert sich im Kontext einer gleichgesinnten und geschlossenen sozialen Gruppe offen. Deshalb konstatiert Beyer (2013), dass der Kontext für antisemitische Äußerung entscheidend ist und es „vielmehr (...) auf den konkreten Inhalt des Gesagten“ (ebd., S. 196) ankommt. Antisemitische Kommunikation in Konsensgruppen wurde insbesondere „bei eher links [E]ingestellten“ und die „Umwegkommunikation (...) bei Personen mit einem vergleichsweise niedrigeren sozialen Status“ (ebd., S. 197) festgestellt. Auch in Abwehrhaltungen zeigen sich zwei Dimensionen des latenten Antisemitismus. Einerseits wird bezweckt, „einen latenten Konflikt latent zu halten“, und andererseits, „einen manifesten Konflikt wieder in die Latenz zu überführen“ (Höttemann, 2022, S. 275).

⁵ Von Autoren wie Tauguieff (2004) oder Judaken (2008) wurde ein ‚Neuer Antisemitismus‘ behauptet. „In der Antisemitismusforschung [wird] seit Anfang der 2000er Jahre unter dem Stichwort »Neuer Antisemitismus«“ (Arnold, 2016, S. 19) auf das Phänomen des „Antisemitismus in der politischen Linken“ verwiesen. Halasz (2006, S. 101) bewertet die Beobachtung des Neuen Antisemitismus als „‘new’ manifestations [of] ‘old’ processes reactivated in new contexts“. Deshalb wird in der vorliegenden Arbeit der Terminus „neuer Antisemitismus“ vermieden, da er „impliziert, dass es dieses Phänomen vorher nicht gegeben hat“ (M. Müller, 2019, S. 33).

⁶ Mit dem Terminus „Antijudaismus [wird] vor allem ein Set an über Jahrtausenden etablierten, religiös (= vor allem christlich) motivierten Diskriminierungstheorien und Diskriminierungspraktiken gegenüber Jüdinnen und Juden in den Blick genommen“ (Korrenz, 2021, S. 132).

„religiös besetzten Antijudaismus“ zum „nationalen Antisemitismus“ mit anti-modernen Vorzeichen“, was die Weichen für den „rassifizierte[n], völkische[n] Antisemitismus“ stellt.

Nach der fabrikmäßigen Ermordung⁷ europäischer Jüdinnen:Juden wurde vor allem in Deutschland expliziter Antisemitismus aus der breiten Öffentlichkeit verbannt und dieser lagerte sich im Bewusstsein sowie in der Kommunikation als eine Latenzstruktur ab. Der Terminus *sekundärer Antisemitismus*⁸ versucht dieses Phänomen zu erfassen. Als unterschiedliche Erscheinungsformen des sekundären Antisemitismus wird mit Blick auf die Shoah von einem Abwehr- und Verdrängungsantisemitismus gesprochen. Beiden kommt eine Rechtfertigungsfunktion zu, in der der Holocaust dadurch legitimiert wird, dass durch diesen der Bolschewismus sowie das vermeintliche Weltjudentum bekämpft wurde (vgl. Brumlik, 2005, S. 6). In diesem Kontext ist der „strukturelle Antisemitismus“, den Roepert (2022) als Variante der Umwegkommunikation in rechtspopulistischen Diskursen beobachtet, als eine weitere Erscheinungsform des sekundären Antisemitismus relevant. In einer qualitativen Inhaltsanalyse zeigt Roepert, wie sich im Aufsatz von Gauland und in der Rede von Trump – beide verstanden als politische Rechtspopulisten – „anti-Semitic patterns in a codified form“ (Roepert, 2022, S. 279) reproduzieren. Die Volk-Elite Gegenüberstellung in den Ausführungen beider Politiker beinhaltet nach Roepert (vgl. ebd., S. 280) einen populistischen Kern, der auf antisemitische Semantikstrukturen verweist, weil „in rechtspopulistischen Deutungsmustern die»Juden« durch die»globalistische Elite« ersetzt werden“ (ebd., S. 281).

Eine andere Form des Antisemitismus hat sich im Zuge der Staatsgründung Israels (vgl. z. B. M. Müller, 2019, S. 26 f.) und des immer wiederkehrenden Nahostkonflikts herausgebildet. Der *israelbezogene Antisemitismus*, der sich zum

⁷ Die Judenfeindschaft zeigte sich einerseits als Staatsverbrechen und andererseits in einer massiven Entrechtung (vgl. Brumlik, 2012, S. 65). Außerdem wurden Jüdinnen:Juden gezwungen, Davidstern zu tragen, was als „absolute Form der sozialen Ausgrenzung und der öffentlichen Stigmatisierung“ (Benz et al., 2008b, S. 205) anzusehen ist.

⁸ Expliziter Verbal-Antisemitismus ist verpönt, dies gilt für den christlichen Antijudaismus sowie für den rassistischen Antisemitismus, aber nicht für den modernen Antisemitismus, auch nicht für den „anti-Zionistic antisemitism“ (Salzborn et al., 2011, S. 1202). Im letzteren zeigt sich ein Schuldabwehr-Antisemitismus im Sinne eines sekundären Antisemitismus. Der sekundäre Antisemitismus ist nach Salzborn (vgl. ebd., S. 1203) eine genuin deutsche Form des Antisemitismus, der sich gerade wegen der Shoah herausbilden konnte. Dieser sekundäre Antisemitismus tritt als Relativierung, Verharmlosung oder auch Ablehnung des Holocaust auf. „Beim sekundären Antisemitismus“ (Beyer, 2015, S. 583) findet eine Täter-Opfer Umkehr statt, die die Täterposition von den Verbrechen des nationalsozialistischen Deutschlands befreien soll.

Teil auch im linken Antizionismus zeigt (vgl. z. B. Arnold, 2016), nimmt die Kritik „an den Politiken der [israelischen] Regierungen“ (Brumlik, 2005, S. 7) zum Anlass, um Jüdinnen:Juden stellvertretend für den Staat Israel in Sippenhaft zu nehmen. Sobald Israelkritik mit Doppelstandards, Dämonisierung und der Absprache des Existenzrechts einhergeht, gilt sie als antisemitisch (vgl. Sharansky, 2004).⁹ Außerdem ist der israelbezogene Antisemitismus als ein sekundärer Antisemitismus zu identifizieren, wenn es zu einer „Diskursverschiebung“ kommt und eine antizionistische Einstellung als „Abwertung Israels und dessen jüdischer Bevölkerung“ (Beyer, 2015, S. 584) stattfindet. Der antizionistische Antisemitismus funktioniert hier schuldrelativierend, wenn Hitlervergleiche oder Vergleiche mit der nationalsozialistischen Politik geäußert werden (vgl. ebd.).

Im Anschluss an den israelbezogenen Antisemitismus wurde in der Forschung vor geraumer Zeit auf einen islamistischen (vgl. Brumlik, 2012), islamischen (vgl. Salzborn, 2022) und/oder islamisierten (vgl. Kiefer, 2006; Wetzels, 2014; Henning, 2022) Antisemitismus verwiesen. Mit allen drei Attributen werden unterschiedliche Aspekte des Antisemitismus unter Muslim:innen betont. *Islamistischer Antisemitismus* erklärt sich den Kapitalismus zum Feind und präferiert einen Autoritarismus zur Durchsetzung seiner Vorstellungen (vgl. Brumlik, 2012, S. 73 f.). Brumlik identifiziert im islamistischen Antisemitismus die Absicht, die „Ideologie des radikalen Islamismus“ (Brumlik, 2005, S. 8) zu verbreiten.¹⁰ Der *islamische Antisemitismus* hat seinen Ursprung im Koran und in den Hadith-Überlieferungen, deshalb gilt er dem Islam inhärent. Mit *islamisiertem Antisemitismus*¹¹ wird darauf verwiesen, dass Antisemitismus nicht dem Islam inhärent ist, sondern im Zuge des westlich-kolonialen Einflusses von der muslimisch(-arabisch)en Welt inkorporiert wurde. Der primäre Anlass für das

⁹ Der Unabhängige Expertenkreis Antisemitismus (UEA) (2017, S. 27) hält Sharanskys „3-D-Test“ für analytisch-theoretisch fruchtbar, aber sensibilisiert, dass je nach Fall „die Einschätzung, ob Äußerungen zu Israel lediglich kritisch oder antisemitisch zu verstehen sind, jedoch deutlich problematischer“ ist.

¹⁰ Laut Brumlik wurzelt der *islamistische* Antisemitismus im Koran. „Hassan al Banna und Sayed Qutb“ beziehen sich auf „selektiv vereinzelte jüdenfeindliche Äußerungen des Koran“, um kein rassistisches, aber „totalitäres, modernitätsfeindliches Weltbild zu entwerfen“ (Brumlik, 2005, S. 8). Nach den Anhänger:innen dieser Ideologie haben Jüdinnen:Juden keinen Platz in dieser Welt. Die Amadeu Antonio Stiftung (2018, S. 5 f.) vertieft diese Überlegung, wenn sie den Antisemitismus dem islamistischen Dschihadismus inhärent sieht und ebenso auf Qutb verweist.

¹¹ Henning zeigt aus historischer Perspektive, wie sich Antisemitismus unter Muslim:innen verbreitete und welche Funktionslogiken dieser im Nahen Osten, nach Gründung Israels,

Auftreten des islam(ist)ischen/islamisierten Antisemitismus ist zunächst der Nahostkonflikt. Laut Wetzel (2014, S. 10) liegen für „Jugendliche mit arabisch/türkischem Migrationshintergrund (...) bisher kaum“ belastbare empirische Daten vor (vgl. auch Salzborn, 2022, S. 16 f.). Es existieren erste quantitative (vgl. z. B. RIAS Bundesverband, 2020, 2021, 2022) und qualitative Arbeiten (vgl. z. B. Scherr & Schäuble, 2008; Tietze, 2004; Jikeli, 2012; Hößl, 2020), die in diese Richtung forschen, denen eine Tendenz abzugewinnen ist. Ebenso verweist die Amadeu Antonio Stiftung (2018, S. 9) auf dasselbe Desiderat, dass „Studien (...) über die Ausprägung oder das Ausmaß von Antisemitismus in muslimisch sozialisierten Milieus wenig Auskunft [geben], da es nur sehr wenige Untersuchungen hierüber gibt“.

Vor diesem Hintergrund ist zu konstatieren, dass Antisemitismus nicht nur in verschiedenen Formen¹² erscheint, sondern auch in unterschiedlichen Funktionsweisen. „Als Oberbegriff für alle Arten und Formen von Judenfeindschaft“ (Benz, 2004, S. 240) bündelt Antisemitismus alltägliche Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft gegen die jüdische Minorität (vgl. ebd., S. 7). Als „Problem in der Mehrheitsgesellschaft“ (ebd., S. 241), in muslimischen sowie linken und rechten Milieus, ist er „ein soziales Phänomen“ (Brumlik, 2012, S. 66), das auf (sozial)psychologischen, ideologischen, weltanschaulichen, machttheoretischen

übernahm. Er geht von einem „re-importierte[n] und nachträglich ‚islamisierte[n]‘ Antisemitismus“ (Henning, 2022, S. 304) aus. Er versteht den Kolonialismus als Form der eigenützigen und friedensbrechenden Interventionsstrategie von Frankreich sowie Großbritannien, wodurch das Zusammenleben im Nahen Osten zusammenbrach (vgl. ebd., S. 307). Minderheiten gegeneinander auszuspielen war (und ist) eine *koloniale* Technik. Der Antisemitismus im Nahen Osten dient zugleich auch zur Identitätsstärkung arabisch-muslimischer Akteur:innen, weshalb diese als aktive Akteur:innen den europäischen Antisemitismus übernommen haben (vgl. ebd., S. 308). Deshalb plädiert Henning den muslimischen Antisemitismus als eigenen (als europäischen) anzuerkennen, weil er sowohl ein europainhärenter als auch von Europa konstruierter Antisemitismus ist. Diese Verantwortung abzuerkennen, wie es manche (rechte) Akteur:innen betreiben, käme einem Schuldabwehr-Antisemitismus gleich (vgl. ebd., S. 330). Letztlich wird darauf verwiesen, dass sich „die antisemitischen Stereotype, die Muslime in Europa pflegen, kaum von traditionellen europäischen unterscheiden“ (Kranz, 2018, S. 215).

¹² Antisemitismus äußert sich nicht nur als eine vorurteilsbeladene Einstellung der Judenfeindschaft, sondern manifestiert sich auch in (politischen) Institutionen, als Verbal-Antisemitismus sowie „Massenmord“ (Brumlik, 2012, S. 65), wobei das jüdische Andere machttheoretisch und einflussmäßig „systematisch (...) überschätz[t]“ (ebd., S. 65) wird. Als eine „latente Struktur“ (Benz et al., 2008a, S. 134) entindividualisiert der Antisemitismus das jüdische Individuum, indem Jüdinnen:Juden zu *der* Jüdin bzw. dem Juden kollektiviert werden. In diesem Sinne kann der Antisemitismus als „ein Wahrnehmungsmuster, eine ‚Idee‘“ verstanden werden, mit dem nach dem jüdischen Kollektiv gefahndet wird, um die Fantasie jüdischer (Welt)Verschwörung zu konstruieren (vgl. Beyer, 2015, S. 577).

und ökonomischen Ursachen beruht. Als Fantasie der Mehrheitsgesellschaft ist Antisemitismus das Resultat des jahrhundertelangen „Fremdmachens und des Vernichtungswunsches“ (Messerschmidt & Fereidooni, 2019, S. 2), der Jüdinnen:Juden von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzt und von der gesellschaftlichen Teilhabe ausgrenzt. Dabei konstituiert die „Figur des Juden“ (ebd., S. 3) nicht nur eine übermächtige Instanz, sondern wird zum „inneren Feind“ (ebd., S. 3; vgl. auch Bergmann, 2020, S. 746 f.) konstruiert, um eine moralisch überlegene Wir-Identität zu erzeugen.

Mit Haury (2002) verweist Beyer (2015, S. 576) auf „drei Strukturprinzipien“ des Antisemitismus. Personifiziert werden Konflikte und Probleme, wenn beispielsweise für krisenhafte Nebeneffekte der Modernisierung oder des Kapitalismus ‚der Jude‘ verantwortlich gemacht wird (Personifizierung). Manichäisch wird diese Art des Denkens, sobald ‚die Juden‘ zum absolut ‚Bösen‘ erklärt werden (Manichäismus) und die Wir-Identität der antisemitischen Gruppe in Abgrenzung zu ‚den Juden‘ als Kollektiv überhöht wird (vgl. ebd., S. 576 ff.). Letzterer gleicht einer ethnozentrischen Identitätskonstruktion durch Othering (vgl. ebd., S. 581). Auch Elias (2006) verwies auf diesen Aspekt. Für ihn ist Antisemitismus als Relation zu verstehen, der erst in der „Beziehung zwischen zwei Gruppen, Nichtjuden und Juden“ (ebd., S. 62) entsteht.¹³ Dabei sind diese drei Strukturprinzipien sowohl auf sozialer als auch psychischer Ebene mit dem „Schuldabwehrantisemitismus“ (Beyer, 2015, S. 583) verwoben.

2.1.1 Empirische Antisemitismusforschung im englischsprachigen Raum

Dieser Unterabschnitt geht auf die englischsprachige Antisemitismusforschung in den USA, in Großbritannien, in den Nordischen Ländern und in der Slowakei ein. Er leitet mit quantitativen Studien, die sich auf Europa im Allgemeinen beziehen, zur deutschsprachigen Antisemitismusforschung über.

¹³ Für Elias (2006, S. 62) ist Antisemitismus eine machttheoretische sowie ideologisierte Ungleichheitsstruktur, durch die Emotionen aufgrund der gesellschaftlichen Stellung und sozialen Positionierung von Jüdinnen:Juden ausgelassen werden (vgl. auch Kahmann, 2015, S. 398). Deshalb ist Antisemitismus prozessual und in der relationalen Stellung von Jüdinnen:Juden und Nichtjuden zu erforschen, wobei unterschiedliche soziale Lagen und Kontexte der Betroffenen und antisemitischen Akteur:innen zu berücksichtigen sind (vgl. Elias, 2002, S. 117). Dieser Aspekt macht es fruchtbar, Antisemitismus mit Bourdieus Habitus- und Feldkonzepten zu rahmen.

Antisemitismus in den USA

In den USA fing die Anti-Defamation League (ADL) 1964 an, in Umfragestudien die antisemitische Einstellung der amerikanischen Bevölkerung zu messen. Für 2023 (n = 4007) hält die repräsentative Studie fest, dass 40 Prozent der Studienteilnehmenden eine israelbezogene antisemitische Einstellung haben. Insbesondere ist der israelbezogene Antisemitismus unter Jugendlichen mit 21 Prozent (bei den Erwachsenen liegt der Wert bei 11 Prozent) verbreitet. Außerdem stimmen 20 Prozent der Befragten dem Item zu, dass Jüdinnen:Juden in Wirtschaft und im Wall Street zu mächtig seien (vgl. Center for Antisemitism Research, 2023). In der aktuellsten Studie (n = 4143) konstatiert das Zentrum für Antisemitismusforschung (CAR) der ADL, dass die Zustimmung zu sechs oder mehr antijüdischen Items von 20 Prozent der US-Bevölkerung im Jahr 2022 auf knapp 24 Prozent im Jahr 2024 stieg. 40 Prozent der Amerikaner glauben, dass die Israelis den Palästinensern möglichst viel Leid zufügen wollen. 32 Prozent der amerikanischen Bevölkerung glaubt an einen verschwörungsideologischen Antisemitismus, dass israelische Agenten heimlich die nationale Politik der USA manipulieren (vgl. Center for Antisemitism Research, 2024).

Laut Commission to Combat Antisemitism (2022, S. 5) sind jüdische Amerikaner:innen häufiger Opfer von religiös motivierten Hassverbrechen als jede andere religiöse Gruppe. Seit 2013 (751 Angriffe) sind die Zahlen auf 2717 im Jahr 2021 gestiegen. Von diesen Vorfällen waren 1.776 Belästigungen, 853 Vandalismus und 88 wurden als Übergriffe eingestuft. Bei elf dieser Übergriffe wurde eine tödliche Waffe eingesetzt (vgl. ebd., S. 6). Auch im primären und sekundären Sektor der öffentlichen Schulen wurden in den Jahren 2020 und 2021 immer noch mehr als 330 antisemitische Vorfälle verzeichnet, darunter ein Angriff auf einen Schüler (vgl. ebd., S. 6). Auch an US-Universitäten stiegen antisemitische Vorfälle. 54 Prozent der jüdischen Student:innen (vgl. Kosmin & Keysar, 2015, S. 2), die an 55 Universitäten landesweit befragt wurden, gaben an, auf ihrem Campus Antisemitismus erlebt oder gesehen zu haben, weshalb sie sich gezwungen sehen, ihre jüdische Identität zu verbergen, weil sie Belästigungen oder sogar körperliche Angriffe befürchten (vgl. Commission to Combat Antisemitism 2022, S. 7; Gansinger, 2018, S. 415 f.). Seit 2019 haben Vorfälle gegen jüdische Einrichtungen um 124 Prozent zugenommen. 327 der 525 antisemitischen Vorfälle, die sich im Jahr 2021 gegen jüdische Einrichtungen richteten, betrafen Synagogen (vgl. Commission to Combat Antisemitism, 2022, S. 8). Auch die aktuellen Umfragewerte in Bezug auf den Antisemitismus an US-Universitäten führt vor Augen, dass mit der Zunahme der Jahre an der Universität 50 Prozent der Jüdinnen:Juden ihre jüdische Identität sowie ihre Meinung zu Israel verbergen (vgl. Cohen Research Group, 2021, S. 2, 19 ff.).

Cohen (2010, S. 88) untersucht mit den Umfragedaten aus den Jahren 2000 bis 2005 die allgemeine Wahrnehmung von Jüdinnen:Juden, wie diese Antisemitismus wahrnehmen und warum die erfolgreichen amerikanischen Jüdinnen:Juden „perceive such high levels of anti-Semitism“ (vgl. ebd., S. 88). Mit El-Mafaalani et al. (2023) wäre hier von einem Wahrnehmungsparadox zu sprechen. Cohen beschränkt sich nicht nur auf eine bestimmte Klasse oder lokale Gemeinde, sondern versucht die allgemeine Meinung der amerikanischen Jüdinnen:Juden zu erfassen. Ganz allgemein konstatiert er, dass die Anzahl antisemitischer Vorfälle die Wahrnehmung jüdischer Menschen beeinflusst (vgl. Cohen, 2010, S. 100). Jüdinnen:Juden mit einer stärkeren Bindung an die jüdische Identität, einem niedrigeren Einkommen und einem höheren Alter verstehen Antisemitismus als „a very serious problem“ (ebd., S. 85). Für eine jüdische Person mit einer stärkeren Ausprägung der jüdischen Identität ist Antisemitismus mit 20 Prozent höherer Wahrscheinlichkeit ein wesentliches Problem (vgl. ebd., S. 98). Auch sehen ältere Jüdinnen:Juden wegen der Shoah-Erfahrung Antisemitismus stärker als „a serious problem“ (ebd., S. 99) als die jüngeren.

Anhand wiederholter Querschnittsdaten aus Umfragen unter jüdischen jungen Erwachsenen, die sich für Birthright Israel beworben haben, analysieren Wright et al. (2021, S. 461) die jüngsten Trends bei den Erfahrungen und Wahrnehmungen von Antisemitismus unter jungen Jüdinnen:Juden. August 2017 protestierten weiß-antisemitische Suprematisten „Juden werden uns nicht ersetzen“, Oktober 2018 ermordete ein verschwörungsideologischer Antisemit elf Juden, im April 2019 wurde eine Synagoge angegriffen und eine Person ermordet (ebd., S. 462). Vor diesem Hintergrund erklären sich Wright et al. den Anstieg antisemitischer Vorfälle einerseits mit den Ermordungen und andererseits mit dem Trump-Effekt. Mit dem letzteren erstarkten auch die „alt-right“ (ebd., S. 462) Bewegungen. Die Antisemitismuswahrnehmung bezeichnet hierbei die jüdische Sorge um Sicherheit und Angst vor Verletzbarkeit in unterschiedlichen sozialen Kontexten. Denn Folgen der Diskriminierungswahrnehmung sind einerseits mögliche Gesundheitsprobleme und andererseits soziale Entfremdung oder auch die Verletzung des Verhältnisses zwischen Minorität und weißer Mehrheit (vgl. ebd., S. 464). Die Forschenden weisen auf den Kernbefund, dass es für junge Jüdinnen:Juden einen Widerspruch darin gibt, welche Sorgen sie um Antisemitismus haben und von welchen persönlichen antisemitischen Ereignissen sie getroffen wurden. Die „mass shootings“ werden nicht als zusammenhanglose Einzelfälle oder Ausreißer betrachtet, sondern als Ankerpunkte, die auf zukünftige Gewalt verweisen. Gepaart mit der Verbreitung von verschwörungsideologischem Antisemitismus ist diese Befürchtung junger Jüdinnen:Juden erklärbar (vgl. ebd., S. 478).

Rebhun (2014, S. 44) untersucht in seiner quantitativen Studie, wie und in welchem Ausmaß amerikanisch-jüdische Individuen den Antisemitismus wahrnehmen. Rebhuns Befunde weisen nach, dass religiöse Identifikation, Verbundenheit mit Israel und das Leben in einem jüdischen Umfeld als eine in den USA geborene Jüdin einen positiven Effekt auf die Antisemitismuswahrnehmung haben. Auch die Überzeugung, Antisemitismus erlebt zu haben, wirkt sich positiv auf die Wahrnehmung von Antisemitismus aus (vgl. ebd., S. 44 f.). 23,5 Prozent der Befragten haben Antisemitismus persönlich erlebt (vgl. ebd., S. 51). Wenn amerikanische Jüdinnen:Juden von Antisemitismus sprechen, meinen sie einerseits Angriffe gegen jüdische Institutionen und Israel und andererseits beziehen sich auf Erfahrungsberichte anderer (vgl. ebd., S. 46). Die Identifikation mit Israel ist für die Antisemitismuswahrnehmung sowohl konstitutiv als auch sensibilisierend¹⁴ (vgl. ebd., S. 58).

Sowohl Cohen (2018) als auch später Wright et al. (2021, S. 465) verweisen auf einen weiteren Aspekt, wenn sie die Sensibilität der amerikanischen Jüdinnen:Juden für die Diskriminierung anderer Minoritäten hervorheben. Dies deuten Jüdinnen:Juden so, als dass ihr Schicksal mit den anderen Minoritäten verzahnt sei und dass nichtjüdische Diskriminierung auf Jüdinnen:Juden übergreifen könnte. Cohen (2018, S. 425) geht vom positiven Verhältnis aus, dass je mehr Diskriminierung Jüdinnen:Juden gegenüber anderen Minoritäten wahrnehmen, desto größer ist die Diskriminierung, die sie gegenüber sich selbst empfinden. In einer quantitativen multivariaten Analyse der Pew-Umfragedaten aus dem Jahr 2013, in der die Diskriminierungswahrnehmungen anderer Minderheiten auch abgefragt werden, geht Cohen (2018, S. 408) dem erwähnten Zusammenhang nach. Er entdeckt zwei Mechanismen, die diese jüdische Sensibilität erklären. Einerseits bleibt trotz der Erfolge und konstruktiven Leistungen der amerikanischen Jüdinnen:Juden das Gefühl, Außenseiter zu sein. Andererseits sind aufgrund der nationalsozialistischen Vergangenheit amerikanische Jüdinnen:Juden des Ansteckungspotenzials bewusst, das sich als eliminatorischer Akt auf die jüdische Bevölkerung ausweiten kann (vgl. ebd., S. 407).

¹⁴ Das Erleben von Antisemitismus prägt die Wahrnehmung seines Ausmaßes und kann Menschen für entsprechende Vorfälle sensibilisieren. Personen, die Antisemitismus als großes Problem empfinden, neigen eher dazu, bestimmte Verhaltensweisen als antisemitisch zu interpretieren. Hingegen könnten andere, die Antisemitismus nicht als bedeutendes gesellschaftliches Problem wahrnehmen, dieselben Vorfälle anders bewerten. Allgemein betrachtet, bestehen komplexe Wechselwirkungen zwischen Gefühlen und Verhalten, sodass ein bestimmtes Verhalten möglicherweise eher die Folge als die Ursache der erlebten Emotionen sein kann (vgl. Rebhun, 2014, S. 58).

In ihrer qualitativen Studie untersuchen Cieslik und Phillips (2021, S. 326 f., 330) mithilfe 12 ethnographischer Interviews, wie jüdische Studierende und Professor:innen (emische Perspektive) ihre jüdische Identität in einer Kleinstadt Muncie mit begrenzten jüdischen Ressourcen erfahren und wie in dieser Kleinstadt der Anstieg von Antisemitismus ihr Jüdischsein beeinflusst. Ein Interviewee versteht Israel für die jüdische Identitätskonstruktion konstitutiv, wenn er seine Identität im Spiegel der ‚Ethnie‘¹⁵ bewertet (vgl. ebd., S. 335). Der Befund legt nahe, dass Jüdinnen:Juden, die ihr Jüdischsein ethnisch fundieren, Israel identitätsrelational deuten. Andere sehen sich an jüdisch-religiösen Feiertagen nicht repräsentiert, weil es zu „the lack of Hanukkah decorations“ (ebd., S. 336) kommt. Außerdem liegen Befunde vor, dass sich jüdische Menschen von ihrer jüdischen Identität nicht distanzieren, obwohl die Gefahr des Antisemitismus besteht. Doch reden sie in öffentlichen Räumen nicht über ihr Jüdischsein, tragen keine Glaubenssymbole und sind im Allgemeinen vorsichtiger in der intersubjektiven Kommunikation (vgl. ebd., S. 338).

Bereits in ihrer früheren Studie verwiesen Wright et al. (2021, S. 476) darauf, dass konservative Jüdinnen:Juden eine legitime Kritik an der israelischen Regierung eher als antisemitisch verstehen als liberale Jüdinnen:Juden. In einer unlängst erschienen Studie fragen sie danach, inwiefern es für amerikanische Jüdinnen:Juden möglich ist, auf der einen Seite die Handlungen der israelischen Regierung zu kritisieren und auf der anderen Seite eine tiefe emotionale Verbindung zu Israel aufrechtzuerhalten (Wright et al., 2022, S. 34). In ihrer quantitativen Replikationsstudie beziehen sie sich auf das Datenmaterial, das aus einer 2019 durchgeführten Umfrage unter amerikanischen Jüdinnen:Juden stammt, die sich zwischen 2001 und 2009 für das Birthright Israel-Programm beworben haben (vgl. ebd., S. 42 ff.). Wright et al. (2022, S. 52) zeigen, dass für liberale Jüdinnen:Juden – genauso wie für liberale Amerikaner:innen – die Kritik an den Handlungen der israelischen Regierung als „constructive patriotism“ zu verstehen ist und der eine Sorge um das Land zugrunde liegt. Der kritisch-konstruktive Patriotismus korreliert mit einer stärkeren emotionalen Verbundenheit zu Israel, weshalb liberale Jüdinnen:Juden keinen Widerspruch zwischen emotionaler Bindung und Kritik an Israel sehen (vgl. ebd., S. 53). Umgekehrt sehen Wright et al. (2022, S. 54) eine geringere Bindung an Israel bei Jüdinnen:Juden, denen es an konstruktivem Patriotismus fehlt, und sie verstehen eine Entfremdung von Israel als eine Gleichgültigkeit gegenüber Israel.

¹⁵ Bei der Verwendung des Begriffs ‚Ethnie‘ ist zu berücksichtigen, dass er ein verdecktes Funktionsprinzip des Rassismus darstellen kann (vgl. z. B. Fereidooni, 2020, S. 5).

Riedl et al. (2022, S. 2) gehen der Frage nach, wie sich Antisemitismus in der Onlinekommunikation reproduziert. Bevor ein Attentäter am 27. Oktober 2018 in den USA einen Anschlag verübte, verbreitete er antisemitische Inhalte auf Social Media. Im Digitalen zeigt sich einerseits verbaler Antisemitismus und andererseits wird auch physischer Antisemitismus angekündigt. In den Erfahrungs- und Wissensbeständen von Jüdinnen:Juden lagert sich die Wahrnehmung ab, dass jüdische Menschen vom individuell entpersonalisierten Antisemitismus getroffen werden (vgl. ebd., S. 2). Riedl et al. (2022, S. 5) fragen danach, wie sich 2018 auf Twitter ein antisemitischer Diskurs entfaltete. Mit qualitativer sowie quantitativer Inhaltsanalyse setzen sie den konkreten antisemitischen Inhalt mit dem damaligen politischen Diskurs in Zusammenhang. Sie analysieren 99.062 Tweets und stellen einen plattformbasierten Antisemitismus fest, in dem es primär um ein verschwörungsideologisches Narrativ („puppeteers“), den Judenhass und einen antizionistisch motivierten Antisemitismus geht. Hashtags – wie #maga, #trump und #americafirst –, die in Bezug auf Trump generiert wurden, werden als eindeutig antisemitisch ausgewiesen (vgl. ebd., S. 14).

Antisemitismus in England

Laut Klaff (2018, S. 1) dominiert an den Universitäten Englands anti-zionistischer Antisemitismus, der nicht nur der Bildungsmöglichkeit jüdischer Studierenden im Weg steht, sondern auch eine Atmosphäre der Angst, Depression sowie Einschüchterung schafft. Im Zuge der Beschuldigung Israels mit „racism, apartheid, ethnic cleansing, attempted genocide, and crimes against humanity“ (ebd., S. 1) konstatiert die Studie eine Zunahme antisemitischer Vorfälle seit 2001 in England. Vermehrt werden auch Jüdinnen:Juden, Israelis und Zionist:innen mit dem Nazi-Regime gleichgesetzt (vgl. ebd., S. 1). Nach Klaff (2018, S. 2) ging die Dämonisierung Israels und israelischer Studierenden vor allem nach der Operation Protective Edge¹⁶ im Sommer 2014 einher. Die Trennung zwischen Israelhass und Judenhass wird von antizionistischen Linken als ein „typical mode of denial of antisemitism“ verstanden (vgl. ebd., S. 4). Vor diesem Hintergrund werden laut Klaff (2018, S. 7) Jüdinnen:Juden im englischen Kontext als Weiße aufgefasst, die sich um sich selbst kümmern können. Letztlich kritisiert Klaff (2018, S. 3) das Fehlen einer Arbeitsdefinition, wie Antisemitismus zu identifizieren und was als antisemitisch zu kategorisieren ist. Deshalb sei die Bewältigung exklusiv an das individuelle Verständnis des universitären Personals gekoppelt.

¹⁶ Auch The Home Affairs Committee (2018, S. 16) verweist mit Blick auf die Protective Edge Operation auf einen signifikanten Anstieg der antisemitischen Vorfälle in England.

The Home Affairs Committee (2018, S. 8) legt mit einer Studie zu Antisemitismus nach und schließt dieses Desiderat, indem er konstatiert, dass die Definition von Antisemitismus, was er ist und welche Erscheinungsformen er hat, für die Erfassung antisemitischer Vorfälle konstitutiv ist. In der ersten Hälfte des Jahres 2016 wurden 11 Prozent mehr antisemitische Vorfälle erfasst als in 2015. Die Zahl der polizeilich registrierten antisemitischen Hassverbrechen stieg 2016 in England um 29 Prozent (vgl. ebd., S. 3). Israel gilt nicht nur als Bestandteil der kollektiven jüdischen Identität, sondern als Element des individuellen Jüdischseins (vgl. ebd., S. 13). In Anlehnung an die 2015 von der City University veröffentlichte Studie konstatiert der Innenausschuss, dass 90 Prozent der britischen Jüdinnen:Juden das Existenzrecht Israels als jüdischer Staat unterstützen, 93 Prozent dies als einen Teil ihrer jüdischen Identität sehen und davon 59 Prozent sich als Zionist:innen bezeichnen (vgl. ebd., S. 13).

Anhand von Daten des Community Security Trust verweist Boyd (2023, S. 3) auf die positive Korrelation zwischen dem Anstieg des Antisemitismus in England und dem Aufflammen des Nahostkonflikts. Die antisemitischen Vorfälle sind mehrheitlich nicht gewalttätig, aber bei den meisten handelt es sich um persönliche oder Online-Belästigungen, so dass sie das psychische Wohlbefinden jüdischer Menschen betreffen. 56 Prozent aller Jüdinnen:Juden hatten aufgrund einer undifferenzierten Kritik an Israel während des Konflikts in Israel und Gaza 2021 das Gefühl, sie seien in England nicht willkommen (vgl. ebd., S. 4). Auch wird festgehalten, dass 12 Prozent der Erwachsenen in Großbritannien einen tiefen, ideologischen Hass gegen Israel hegen, und 56 Prozent mindestens einen israelfeindlichen Gedanken äußern (vgl. ebd., S. 5). Vor diesem Hintergrund erhöhen die antisemitischen Zurufe („gas the Jews“ oder „fuck the Jews“ (ebd., S. 5)) in Massenprotesten den Druck auf Jüdinnen:Juden.

In der quantitativen Untersuchung von Graham und Boyd (2024, S. 105) geben 32 Prozent erwachsener Jüdinnen:Juden an, Ziel eines Verbal-Antisemitismus geworden zu sein. 11 Prozent erfuhren personenbezogene antisemitische Beschimpfungen oder Belästigungen im Internet. Haredim Jüdinnen:Juden erleben mehr Antisemitismus wegen ihrer jüdischen Sichtbarkeit (39 Prozent) (vgl. ebd.). Antisemitismus wird laut Graham und Boyd von allen jüdischen Menschen gleichermaßen erlebt, wobei einige Untergruppen häufiger betroffen sind als andere. Beispielsweise sind Jüdinnen:Juden unter dreißig Jahren weitaus häufiger von Verbal-Antisemitismus betroffen als ältere. Dies ist bei fast zwei von fünf (39 Prozent) Jüdinnen:Juden im Alter von 16 bis 19 Jahren der Fall, verglichen mit elf Prozent der Jüdinnen:Juden im oder um das Alter ihrer Eltern (50 bis 59 Jahre) (vgl. ebd.). Letztlich wird darauf verwiesen, dass die Wahrscheinlichkeit, einen verbalen antisemitischen Angriff zu erleben, bei Student:innen

wesentlich höher ist (35 Prozent) als bei Jüdinnen:Juden, die berufstätig sind (17 Prozent) oder sich im Ruhestand befinden (4 Prozent). Nach Graham und Boyd (2024, S. 106) schwäche mit zunehmendem Alter die Deutungsweisen ab, dass etwas als antisemitisch kategorisiert wird. Dennoch ist der Befund instruktiv, das 58 Prozent aller Jüdinnen:Juden ihre Zukunft nicht in Europa sehen (vgl. The Home Affairs Committee, 2018, S. 19).

Antisemitismus in der Slowakei und in den Nordischen Ländern

Bustikova und Guasti (2012, S. 489) untersuchen mit den Erhebungsdaten aus den Jahren 1990 bis 2008 den Antisemitismus auf individueller Ebene, im öffentlichen Diskurs und im politischen Wahlverhalten in der *Slowakei*. Die Studie legt nahe, dass antisemitische Vorfälle seit 1990 kontinuierlich aufgrund von Bedeutungsverlust der Identitätsunterschiede zurückgegangen sind (vgl. ebd., S. 469 f.). Antisemitische Einstellungen in der Bevölkerung der Hauptstadt zeigen die niedrigsten Zahlen auf, was im Gegensatz bedeutet, dass die Peripherie bzw. ländlichen Gebiete der Slowakei höhere Antisemitismuswerte aufweisen (vgl. ebd., S. 475). In Bezug auf das Wahlverhalten ist zu konstatieren, dass Antisemitismus in der Slowakei keine stabile Parteibasis hat (vgl. ebd., S. 489) und dass eine Abneigung der Reihe nach gegenüber Roma:nja, Migrant:innen und Jüdinnen:Juden herrscht (vgl. ebd., S. 472).

Die *Nordischen Länder* sind ein Beispiel dafür, wie tief und irrational der Antisemitismus dort verbreitet ist, die einerseits eine niedrige jüdische Bevölkerungszahl aufweisen und andererseits dennoch die Vorurteile, Phantasmen etc. über Jüdinnen:Juden reproduzieren.¹⁷ Diese Studien zeigen auch, wie sich der israelbezogene Antisemitismus herausgebildet hat. Antisemitismusforschung in den Nordischen Ländern ist das Resultat der jüngeren Geschichte. In Bezug auf die antiisraelischen Demonstrationen im Dezember 2008 und Januar 2009 in Oslo verweist Hess (2020, S. 3) auf die antisemitischen Rufe “Death to Jews! and Hunt the Jews!” der Protestierenden. Im Juni 2011 wird im Auftrag der Stadt Oslo eine Umfragestudie durchgeführt und sie weist nach, dass in Oslo 33 Prozent der jüdischen Studierenden „at least two to three times a month“ (ebd., S. 3) physisch bedroht oder beschimpft wurden.

¹⁷ Der Antisemitismus in der skandinavischen Bevölkerung ist höher als anerkannt ist und erkannt wird, vor allem weil nur vereinzelt Studien zum Antisemitismus (vgl. Bak, 2020, S. 138) existieren.

Adams (2020) Forschung über Jüdinnen:Juden in der altdänischen und alt-schwedischen (ostnordischen) Literatur und der mittelalterlichen Kunst¹⁸ ist fruchtbar um zu verstehen, wie Antisemitismus ohne reale Jüdinnen:Juden funktioniert. Adams (2020, S. 21 ff.) konstatiert, dass, bevor noch ‚der Jude‘ physisch anwesend war, die Gerüchte über ihn zunahmen und sich die Fantasie des Juden durch die kirchliche Doktrin sowie mittelalterliche Kunst im Kollektivgedächtnis der skandinavischen Bevölkerung etablierte. Adams schlussfolgert daraus die Funktionsweise des Antisemitismus, der ‚den Juden‘ als Fantasiewesen konstruiert, ohne je einen realen Juden getroffen zu haben (vgl. ebd., S. 40 f.). In diesem Zusammenhang weist Cole (2020, S. 62 f.) auch darauf hin, dass antisemitische Gerüchte und Fantasien aus dem mittelalterlichen England Eingang in altnordische klassische Texte gefunden haben. Bak (2020, S. 132 f.) beobachtet einen fremdenfeindlichen Antisemitismus, der gerade deshalb in der breiten Öffentlichkeit gesellschafts- und salonfähig geworden ist.

In seiner historisch sensibilisierten und diskursanalytischen Untersuchung weist Vilhjálmsón (2020) daraufhin, dass in *Island* – wie in Schweden und Norwegen auch – Antisemitismus ohne die reale Existenz von Jüdinnen:Juden entstanden ist, zumal nach dem Zweiten Weltkrieg nur vereinzelt jüdische Menschen in Island lebten. Mit der Ankunft der europäischen Jüdinnen:Juden während der nationalsozialistischen Zeit wirkte die isländische Presse als wichtiger Brandbeschleuniger¹⁹ für die Verbreitung des Antisemitismus (vgl. ebd., S. 72, 105). Im Zuge des Nahostkonfliktes bildete sich ab 1967 der israelbezogene Antisemitismus heraus (vgl. ebd., S. 69 f.). Der israelbezogene Antisemitismus zeigt sich insbesondere darin, dass die isländische Presse das demokratische System Israels mit der NS-Diktatur gleichsetzt (vgl. ebd., S. 92).

In *Finnland* fehlt eine etablierte Antisemitismusforschungstradition, was die Annahme der Nicht-Existenz von Antisemitismus in Finnland begünstigt. Erst in den 1970’er Jahren kommt es allmählich zu Untersuchungen (vgl. Ahenon et al., 2020, S. 140). Die Antisemitismusforschung begann nicht mit dem Holocaust, um die politische Mitschuld der finnischen Regierung an der Auslieferung von

¹⁸ Ähnliches konstatiert Rätzel (2020) auch für den Antisemitismus in Dänemark, Schweden und Norwegen. Sie geht den Fantasieentwürfen nach, wie Jüdinnen:Juden in Literatur und Theater konstruiert wurden.

¹⁹ Auch wird in Bezug auf Island auf eine Präventionsmöglichkeit verwiesen. Wenn „Icelandic media continue to accept rampant antisemitism and Islamophobia as well as statements supporting Holocaust denial in their comments sections“ (Vilhjálmsón, 2020, S. 105), wird weder gegen Antisemitismus noch antimuslimischen Rassismus sensibilisiert werden können. Der Duktus der isländische Presse ist laut Vilhjálmsón für die Verbreitung sowie Verminderung beider Ungleichheitsstrukturen ausschlaggebend.

Jüdinnen:Juden an das nationalsozialistische Deutschland in den Hintergrund zu drängen. Erst durch Studien im Jahr 2017 wurde die Verbreitung des Antisemitismus in den Strukturen der finnischen Kirchen nachgewiesen (vgl. ebd., S. 147). In diesem Sinne zeigt Geverts (2020, S. 193 ff.), dass der Antisemitismus in Finnland kein Produkt einer äußeren Beeinflussung ist und sich permanent im kollektiven Gedächtnis bewährt.

In der Besatzungszeit durch Deutschland wehrte sich *Norwegen* gegen den Nazismus und Antisemitismus zugleich. 773 Jüdinnen:Juden wurden deportiert und bis in die 1980/1990'er Jahre stellte man sich gegen eine Antisemitismus(-forschung). In diesem Zusammenhang wird auch von einer „partial blindness towards milder forms of antisemitism“ (Simonsen, 2020, S. 177) gesprochen, von einer Erblindung gegenüber subtilen Antisemitismusformen. In historischen Studien zu Antisemitismus wurde gezeigt, welche Umstände und welche norwegischen Verfahrensstrukturen jüdische Menschen von der Einwanderung nach Norwegen hinderten (vgl. Hoffmann, 2020, S. 154 f.). Historische Studien (vgl. z. B. Simonsen, 2020, S. 174) untersuchten mediale und gesellschaftliche Diskurspraktiken. Die dabei generierten Erkenntnisse führen vor Augen, dass bereits in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen der Antisemitismus in den kollektiven Wissensbeständen Norwegens verankert war (vgl. Hoffmann, 2020, S. 165 ff.). Beispielsweise wurde Antisemitismus als Problem der Deutschen und Faschisten ignoriert (vgl. Simonsen, 2020, S. 178) und als verschwörungsideologisches Weltjudentum an den rechten Rand der norwegischen Gesellschaft gedrängt (vgl. ebd., S. 182). In einer Umfrage von 2012 wurde festgestellt, dass insgesamt 12,5 Prozent der norwegischen Bevölkerung negative Stereotypen über Jüdinnen:Juden hegten (2017 ist diese Zahl auf 8,3 Prozent gesunken). Im Jahr 2011 stimmten 19 Prozent der Befragten der Aussage zu, dass das Weltjudentum im Verborgenen agiere, um jüdische Interessen zu fördern; 2017 teilten 13 Prozent der Befragten diese Ansicht (vgl. ebd., S. 184 ff.).

Dencik (2020) verweist im Kontext der skandinavischen Länder auf den Anstieg des israelbezogenen Antisemitismus. Obgleich Migrant:innen aus dem Nahen Osten für dieses Phänomen verantwortlich zu sein scheinen (vgl. ebd., S. 233), greift er auf die defizitäre Forschungslandschaft zurück und opponiert dem pauschalisierenden Kausalzusammenhang, dass arabisch-muslimische Menschen für den israelbezogenen Antisemitismus verantwortlich seien. Dencik (2020, S. 238 f.) geht auf die Notwendigkeit ein, mehr belastbare Forschungsergebnisse zum Zusammenhang des islami(sti)schen/islamisierten Antisemitismus zu produzieren (vgl. ebd., S. 250), um empiriebasierte Aussagen treffen zu können. Letztlich ist Denciks (2020, S. 247) Verweis auf den israelbezogenen

Antisemitismus instruktiv, dass der Nahostkonflikt das Sicherheitsgefühl jüdischer Menschen zu 40 Prozent in Schweden und 35 Prozent in Dänemark beeinträchtigt.

Antisemitismus in Europa – eine repräsentative Bestandsaufnahme

In der quantitativen Umfragestudie (von Mai bis Juni 2018) macht FRA – European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) (2018, S. 7 f.) eine Bestandsaufnahme über den Antisemitismus in Europa (Österreich, Belgien, Dänemark, Frankreich, Deutschland, Ungarn, Italien, die Niederlande, Polen, Spanien, Schweden und das Vereinigte Königreich), indem nur Jüdinnen:Juden (über 16 Jahre alt) an der repräsentativen Studie teilnehmen (n = 16395). In 13 Sprachen werden die quantitativen Daten erhoben und ausgewertet (vgl. ebd., S. 73). Einerseits hat der Antisemitismus im Internet insbesondere in Deutschland, im Vereinigten Königreich und in Schweden zugenommen und andererseits führt er sowohl zum Verlust des Gefühls der Sicherheit als auch zum Wunsch, die jüdische Identität²⁰ unsichtbar zu machen (vgl. ebd., S. 24). Judenfeindliche Witze reproduzieren weiterhin Antisemitismus, obwohl die, die diese Witze artikulieren, behaupten, sie würden das jüdische Gegenüber nicht meinen. 80 Prozent der Befragten geben an, Antisemitismus im Internet, 48 Prozent auf politischen Veranstaltungen und 47 Prozent in sozialen Alltagssituationen erlebt zu haben (vgl. ebd., S. 26 f.). 47 Prozent der Jüdinnen:Juden sind besorgt, Opfer einer verbalantisemitischen Beleidigung oder Beschimpfung zu werden und 40 Prozent erwarten einen physischen Angriff. Deshalb vermeiden 71 Prozent der Befragten ein (Glaubens)Symbol²¹ zu tragen, das ihre jüdische Identität sichtbar macht (vgl. ebd., S. 31), und vermehrt denken Jüdinnen:Juden in Deutschland, Schweden und im Vereinigten Königreich über eine Auswanderung nach (vgl. ebd., S. 40). Über 85 Prozent der Befragten in Belgien und Frankreich und mindestens 70 Prozent

²⁰ Bergmann (2008, S. 343) untersucht antisemitische Einstellungen in Europa und zeigt, dass diese stark mit nationalen Identitätskrisen und Selbstwahrnehmungen verbunden sind. Er identifiziert drei zentrale Vorurteilsstrukturen: die Ausgrenzung von Jüdinnen aus der nationalen Gemeinschaft, die Verknüpfung von Antisemitismus mit Nationalismus und die Assoziation von Jüdinnen:Juden mit Israel, welche die Wahrnehmung gegenüber Jüdinnen:Juden beeinflusst. Diese Analyse verdeutlicht die komplexen und tief verwurzelten Formen des Antisemitismus in den europäischen Gesellschaften (vgl. ebd., S. 358).

²¹ ODIHR (2017, S. 8 f.) verwies bereits auf diesen Aspekt. Jüdinnen:Juden sind demnach angreifbar, wenn sie durch das Tragen des Davidsterns, religiöser Bekleidung (wie beispielsweise von Kippah) sichtbar werden und als Repräsentant:innen jüdischer Institutionen oder des israelischen Staates identifiziert werden. Dass die jüdische Identität nicht sichtbar gemacht wird, ist ein erheblicher Einschnitt (vgl. ebd., S. 15).

der Befragten in Spanien, Deutschland und Dänemark geben an, dass der Nahostkonflikt einen erheblichen Einfluss auf ihr Sicherheitsgefühl als Jüdinnen:Juden hat (vgl. ebd., S. 43).

In einer weiteren quantitativen Umfragestudie von FRA (2019, S. 7) werden Erfahrungen und Betroffenheiten junger Jüdinnen:Juden ($n = 2707$) thematisiert und mit älteren (älter als 35 Jahre) verglichen. Die Mehrheit der Studienteilnehmenden begehnen jüdische Feier- und Festtage. Sie sehen die Erinnerung an Holocaust sowie die Zugehörigkeit zur jüdischen Gruppe, die Bekämpfung von Antisemitismus und Unterstützung von Israel als Teil der jüdischen Identität. Die Studienteilnehmenden verstehen folgende Aspekte mit über 90 Prozent als antisemitisch: Mythologisierung des Holocaust, die Absprache der Zugehörigkeit zur Nation in der sie leben, die Ausbeutung des Holocaust zum Eigennutzen, die Eigenverantwortlichkeit (Täter-Opfer Umkehr), also dass für den Antisemitismus Jüdinnen:Juden verantwortlich sind (vgl. ebd., S. 11–15). Da 76 Prozent der Jüdinnen:Juden Verwandte in Israel haben, wirkt sich der Nahostkonflikt unmittelbar auf das Sicherheitsgefühl aus. 85 Prozent jüdischer Menschen werden für die Taten des Staates Israel beschuldigt. 45 Prozent der Jüdinnen:Juden verstehen je nach Situation und Ereignis Kritik an Israel als antisemitisch (vgl. ebd., S. 18 f.). Im Vergleich zu älteren jüdischen Menschen geben jüngere Jüdinnen:Juden häufiger an, in den letzten 12 Monaten mindestens einmal Antisemitismus erlebt zu haben. 81 Prozent der Befragten erachten sowohl den Antisemitismus als auch antimuslimischen Rassismus in ihrem Nationalstaat als ein Problem und 83 Prozent der Befragten sehen einen Anstieg an antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Vorfällen. 31 Prozent der Jüdinnen:Juden, die eine verbal-antisemitische Belästigung erlebten und 59 Prozent, die (physische) Gewalt erlitten, identifizieren den Angreifer als muslimischen Extremisten (vgl. ebd., S. 21).

2.1.2 Empirische Antisemitismusforschung im deutschsprachigen Raum

In diesem Unterabschnitt werden Befunde quantitativer sowie qualitativer Studien zur Antisemitismusforschung dargestellt, wobei letztere detaillierter rekapituliert werden. Bei thematisch weiter gefassten Studien werden vor allem die Aspekte zum Antisemitismus fokussiert.

Quantitative Studien

Demoskopische Erhebungen (Umfrageforschung) zur antisemitischen Einstellung der Bevölkerung beginnen „1937 in den USA [und] 1946 (...) in Deutschland [und] Frankreich“ (Benz et al., 2008b, S. 12) und versuchen antisemitische Meinungen der Mehrheitsgesellschaft zu erfassen. Erst „in den 1960er Jahren“ verstetigt sich eine „eigenständige demoskopische Antisemitismusforschung in West- und Mitteleuropa“ (ebd., S. 12), die für die weiteren Ausführungen weniger relevant sind. Zum einen bilden sie das Meinungsbild der besagten Jahre ab und zum anderen beziehen sie sich auf die Meinung der Bevölkerung, die antisemitische Meinungen (re)produzieren. Aus einer feldanalytischen Perspektive nach Bourdieu ist festzuhalten, dass antisemitische Meinungen und Einstellungen Kontinuität aufweisen, auch in den Jahren nach dem Holocaust. Da die vorliegende Untersuchung die Betroffenenperspektive in den Blick nimmt, sind für ihr Forschungsinteresse die quantitativen Erhebungen der Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus (RIAS) forschungspragmatisch zielführend.

RIAS Bundesverband (2020, 2021, 2022), RIAS Berlin (2017b, 2017a, 2019, 2021a, 2021b, 2022a), RIAS Bayern (2020, 2021, 2022a, 2022b), RIAS Schleswig-Holstein (2021, 2022), RIAS Brandenburg (2020, 2021) und RIAS Thüringen (2022; 2023) registrieren und verifizieren antisemitische Vorfälle, die betroffene Jüdinnen:Juden sowie andere Personen, die den Vorfall beobachtet haben, melden. Zunächst werden antisemitische Vorfälle im bundesdeutschen Kontext rekonstruiert, und danach wird auf die unterschiedlichen Bundesländer detailliert geblickt. RIAS nimmt ohne Verifizierung keine der gemeldeten Fälle auf. Sie bezieht sich einerseits auf die vom BMI (2024) vorgeschlagene Arbeitsdefinition des Antisemitismus und andererseits auf die Arbeitsdefinition von International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA)²² (2016) in Bezug auf Holocaustleugnung und -relativierung. Für die Trennung zwischen Israelkritik und israelbezogenem Antisemitismus ist Sharanskys (2004) „Trias aus Dämonisierung, Delegitimierung und doppelten Standards“ (RIAS Bundesverband, 2021, S. 9) instruktiv. Bei der motivationalen Zuordnung antisemitischer Vorfälle klassifiziert RIAS einheitlich nach „Vorfalltypen“ (Miszkziel-Deppe & Regner, 2022, S. 6) wie rechtsextrem/rechtspopulistisch, verschwörungsideologisch, links/antiimperialistisch, christlich, israelfeindlich, islamisch/islamistisch,

²² Die IHRA-Arbeitsdefinition wird von unterschiedlichsten wissenschaftlichen sowie politischen Akteur:innen anerkannt (vgl. z. B. Commission to Combat Antisemitism, 2022; FRA – European Union Agency for Fundamental Rights, 2019; RIAS Bundesverband, 2022), weil „sie (...) für die Einordnung, Bewertung und Beurteilung antisemitischer Vorfälle eine Grundlage [bietet], die über die juristische Definition einer Volksverhetzung nach § 130 StGB11 hinausgeht und zugleich präziser ist“ (Hauser et al., 2020, S. 10).

um eine Vergleichbarkeit zu gewährleisten. Weiterhin klassifiziert RIAS die registrierten Vorfälle nach unterschiedlichen Erscheinungsformen wie Post-Shoah-Antisemitismus, moderner Antisemitismus, israelbezogener Antisemitismus, antijudaistischer Antisemitismus und antisemitisches Othing²³, um eine Einheitlichkeit zu etablieren (vgl. z. B. RIAS Bayern, 2022a, S. 11 ff.; RIAS Berlin, 2022a, S. 13; RIAS Brandenburg, 2021, S. 20 ff.; RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 31 ff.).

2020 wurden insgesamt 1909 Fälle dokumentiert, das heißt 159 Vorfälle wurden jeden Monat und über fünf pro Tag verübt. 39 Angriffe, 167 gezielte Sachbeschädigungen, 96 Bedrohungen und 1449 verletzendes Verhalten sowie 157 Massenzusendungen. Von diesen ereigneten sich 239 Vorfälle in Bayern, 1004 in Berlin, 141 in Brandenburg und 53 in Schleswig-Holstein. Die verbleibenden 472 antisemitischen Vorfälle wurden in den übrigen zwölf Bundesländern registriert (vgl. RIAS Bundesverband, 2021, S. 15 f.). Nach RIAS Bundesverband (2021, S. 16) nahmen im Allgemeinen im bundesdeutschen Gebiet Angriffe und Bedrohungen ab, „die Anzahl an dokumentierten Fällen verletzenden Verhaltens“ stiegen an. Beispielsweise kam es in Bayern zu einem Anstieg von 51, 6 Prozent (188 statt 124 Vorfälle) (vgl. ebd., S. 16; vgl. auch RIAS Bayern, 2021). 677 der Vorfälle betrafen Einzelpersonen und 678 jüdische Institutionen (vgl. RIAS Bundesverband, 2021, S. 17). Die Daten zeigen, dass 33,7 Prozent (644) aller bundesweiten antisemitischen Vorfälle im digitalen Raum (Social Media) stattfinden (vgl. ebd., S. 20).

Die antisemitischen Erscheinungsformen sind unterschiedlich. 2020 wurden bundesweit 907 Vorfälle dem Post-Schoah-Antisemitismus, 705 Vorfälle dem antisemitischen Othing, 612 Vorfälle dem modernen Antisemitismus, 377 Vorfälle dem israelbezogenen Antisemitismus und 131 Vorfälle dem antijudaistischen

²³ RIAS versteht unter einem *Post-Shoah-Antisemitismus* „eine Form des Antisemitismus, die sich gegen eine kritische Erinnerung an die NS-Verbrechen richtet oder diese sogar angreift. Dazu gehört auch ein Umgang mit den nationalsozialistischen Verbrechen und insbesondere mit der Shoah, bei dem historische Fakten geleugnet, Verbrechen verharmlost oder relativiert werden. Dazu zählen auch Versuche, Jüdinnen oder Juden eine Mitschuld für die an ihnen begangenen Verbrechen zu geben oder sie gar für diese verantwortlich zu machen (Täter-Opfer-Umkehr). Darunter fallen auch Gleichsetzungen der Politik Israels mit dem Nationalsozialismus“ (RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 39). Letzteres wird auch mit dem Terminus israelbezogener Antisemitismus wiedergegeben. Wenn Jüdinnen:Juden „im Rahmen von Verschwörungsmmythen“ politische, ökonomische sowie soziale Übermacht zugeschrieben wird, so reproduziert sich der moderne Antisemitismus (vgl. ebd., S. 41). Laut Salzborn (2022, S. 26) wirkt der moderne Antisemitismus essentialisierend, also als eine Funktionslogik, die einerseits Jüdinnen:Juden homogenisiert und andererseits auf die Etablierung einer „antidemokratische[n] Ordnung“ abzielt.

Antisemitismus zugeordnet (vgl. ebd., S. 21). Obwohl bei 52,5 Prozent der gesamten Vorfälle kein motivationaler Tathintergrund ausfindig gemacht werden konnte, waren 25,1 Prozent der gesamten Vorfälle rechtsextremistisch (rechtspopulistisch) und 12,9 Prozent der Vorfälle verschwörungsideologisch (vgl. ebd., S. 23).

Ein detaillierter Blick in die Erscheinungsformen des Antisemitismus ist erkenntnisgenerierend. Der Großteil (61 Prozent) antisemitischer Verletzungen ruhen auf verbalen Übergriffen (vgl. Thiele et al., 2022, S. 9; vgl. auch Miszkiel-Deppe & Regner, 2022, S. 11 f.) und richten sich gegen Personen oder jüdische Institutionen (vgl. RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 45). Auf denselben Befund verweist auch die vom Bundesland Nordrhein-Westfalen in Auftrag gegebene quantitative Studie. Sie konstatiert, dass Jüdinnen:Juden unsensibles Verhalten der Polizist:innen im Sinne mangelnder Erkennung, was Antisemitismus ist, beklagen (vgl. Hauser et al., 2020, S. 23).

Als Post-Shoah-Antisemitismus werden 75 Prozent der Vorfälle in Thüringen eingestuft, die sich als Holocaustrelativierung bzw. -verharmlosung, als „NS-Verherrlichung und Angriffe auf die Erinnerungskultur“ (Thiele et al., 2022, S. 13) zeigen. In Thüringen kam es zu einem signifikanten Anstieg und 87 Prozent traten als Post-Shoah-Antisemitismus auf (vgl. Zielinski & Jacobs, 2023, S. 21, 33). In Niedersachsen zeigten sich 52 Prozent der Vorfälle als Post-Shoah-Antisemitismus sowie Täter-Opfer-Umkehr (vgl. Miszkiel-Deppe & Regner, 2022, S. 11; vgl. auch RIAS Bayern, 2022a, S. 17; RIAS Berlin, 2022b, S. 14; RIAS Brandenburg, 2021, S. 15).

In 40 Prozent aller Fälle in Thüringen wurde moderner Antisemitismus als verschwörungsideologisches Denkmuster identifiziert und Jüdinnen:Juden seien politisch sowie ökonomisch mächtig (Thiele et al., 2022, S. 13). Ein Jahr später basieren 85 Prozent aller Fälle auf einem modernen Antisemitismus (Zielinski & Jacobs, 2023, S. 21; vgl. auch RIAS Bayern, 2022a, S. 41; RIAS Berlin, 2022b, S. 24). 17 Prozent antisemitischer Übergriffe tendieren zu einem antisemitischen Otherring, beispielsweise durch die Beschimpfung als ‚(Du) Jude‘ (Thiele et al., 2022, S. 13; vgl. auch RIAS Bayern, 2022a; RIAS Berlin, 2022b, S. 14; RIAS Brandenburg, 2021, S. 15).

Der Zwang *für* „die israelische Regierung Rechenschaft abzulegen“ (RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 34) oder auch die Absprache des Existenzrechts Israels (vgl. ebd., S. 35), gehören zu den gängigsten Erscheinungsformen des israelbezogenen Antisemitismus. In Niedersachsen kam es zu vermehrten Anstiegen des israelbezogenen Antisemitismus, als „im Frühjahr 2021“ (Miszkiel-Deppe & Regner, 2022, S. 32) der Nahostkonflikt eskalierte. Deshalb wird in diesem Kontext davon gesprochen, dass Vorwürfe wie Kolonialismus, Genozid, ethnische

Säuberung oder auch Apartheid auf Demonstrationen die „21 bekannt gewordenen Fälle“ (ebd., S. 33) des israelbezogenen Antisemitismus bedingen (vgl. auch RIAS Bayern, 2022a, S. 39; RIAS Berlin, 2022b, S. 15; RIAS Brandenburg, 2021, S. 15).

Im Bereich des verschwörungsideologischen Antisemitismus wurden für Thüringen „193 Vorfälle“ (Zielinski & Jacobs, 2023, S. 21) dokumentiert, also 79 Prozent aller Vorfälle. In jedem Bundesland sind diese Vorfälle „mehrheitlich dem Milieu der extremen Rechten“ zuzuordnen (RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 41). Auch in Niedersachsen überwiegt ein rechtsextremer politischer Hintergrund (25 Prozent) im Bereich des verschwörungsideologischen Antisemitismus (Miszkial-Deppe & Regner, 2022, S. 11; vgl. auch RIAS Bayern, 2022a, S. 13, 20 f.; RIAS Berlin, 2022b, S. 11, 15 ff.; RIAS Brandenburg, 2021, S. 31–34).

Für die in der vorliegenden Arbeit untersuchte Zeitspanne²⁴ wirken sich sowohl die Corona-Pandemie als auch der Russland-Ukraine Krieg auf die Antisemitismuswahrnehmung aus. Für Thüringen wird festgehalten, dass 120 der 212 Vorfälle einen pandemiebedingten Antisemitismus hervorgerufen haben (vgl. Thiele et al., 2022, S. 7). Auch der generelle Anstieg antisemitischer Vorfälle im Jahr 2022 ist laut Zielinski und Jacobs (2023, S. 20) sowohl mit der Corona-Pandemie als auch mit den Auswirkungen des Russland-Ukraine Kriegs erklärbar. So standen „203 der 243 gemeldeten antisemitischen Vorfälle“ (Zielinski & Jacobs, 2023, S. 23) im Zusammenhang mit beiden Phänomenen. Vor allem bezog sich der pandemiebedingte Antisemitismus auf die Erscheinungsform des modernen und Post-Shoah-Antisemitismus (Miszkial-Deppe & Regner, 2022, S. 30). Weiterführend argumentieren Miszkial-Deppe und Regner (2022, S. 31), dass dieser Zusammenhang insbesondere im rechten-verschwörungsideologischen Milieu konstruiert wurde („PLANdemie“) und sich als Weltjudentum reproduzierte (vgl. auch RIAS Bayern, 2022a, S. 5 ff., 11 ff.; RIAS Berlin, 2022b, S. 5, 15 ff.; RIAS Brandenburg, 2021, S. 5, 30–34).

Die Befunde des AJC Berliner Ramer Institut und der von der Konrad Adenauer Stiftung in Auftrag gegebenen Studie sind erkenntniserweiternd. Das AJC Berliner Ramer Institut (2022, S. 5, 53) untersucht mithilfe einer Online-Befragung antisemitische Meinungen und Einstellungen in der muslimischen Community (n = 561 deutschsprachige Muslime ab 18 Jahre) und unter weißen Deutschen (n = 1.025 deutschsprachige Personen ab 18 Jahre). Die Studie weist nach, dass in der muslimischen Bevölkerungsgruppe antisemitische Einstellungen (insbesondere bezüglich des israelbezogenen Antisemitismus) „durchgängig

²⁴ Die Interviews der vorliegenden Arbeit wurden zwischen Oktober 2022 und Februar 2023 geführt.

deutlich stärker vertreten sind als im Bevölkerungsdurchschnitt“ (ebd., S. 5). Hirndorf (2023) differenziert in seiner Studie diesen Befund, indem er auf eine erhöhte Zustimmung zu antisemitischen Meinungen unter Muslim:innen und AfD-Anhänger:innen verweist, die in Besitz von niedrigen formalen Bildungsabschlüssen sind. Auch herrscht verstärkt Antisemitismus bei links- sowie rechtsextremistischen Personen, stärker bei rechtsextremistischen (vgl. ebd., S. 1, 11 ff., 16 f.).

Die Kontexte, in denen Antisemitismus in Erscheinung tritt und die Auswirkungen der antisemitischen Betroffenheit, sind für die vorliegende Arbeit aufschlussreich. Nach Zielinski und Jacobs (2023, S. 21) ereigneten sich 184 Vorfälle im Internet und 35 auf der Straße (Thüringen). In Schleswig-Holstein ereigneten sich antisemitische Vorfälle (60 Prozent) in „Städten mit mehr als 20.000 Einwohner_innen“ (RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 27). Hiervon finden 29 Prozent der Vorfälle „im öffentlichen Raum statt“ (ebd.), auf der Straße oder auch am Arbeitsplatz. Mit Blick auf die Auswirkung der antisemitischen Betroffenheit lassen sich Gefühle wie Wehrlosigkeit, Ohnmacht, Verzweiflung und Rückzug nachweisen (vgl. ebd., S. 56). Jüdische Familien vermeiden es, antisemitische Vorfälle öffentlich zu thematisieren und sich damit öffentlich auseinanderzusetzen, weil sie sich Bedrohungen und Diskriminierungen nicht aussetzen möchten. Vor allem in Zeiten von Konflikten im Nahen Osten spitzen sich diese Angstgefühle zu (vgl. Benzing et al., 2016, S. 1 ff.). Laut Thiele et al. (2022, S. 15) ereignen sich antisemitische Vorfälle auf offener Straße, an Gedenkorten sowie in Bildungseinrichtungen. Auch sind die Wahrnehmungs- und Umgangsunterschiede mit der „Belastung durch Antisemitismus“ (RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 59) nicht klar bzw. nur ansatzweise erörtert, und hier besteht ein erhebliches Forschungsdesiderat, welches es zu schließen gilt.

Laut RIAS (2023, S. 9) werden die alltäglichen Situationen, in denen Antisemitismus auftritt „nicht ernst genommen“, insbesondere wenn Witze und beiläufige Bemerkungen verharmlost werden. Hier ist insbesondere der Mehrwert einer qualitativ-rekonstruktiven Erforschung dieses Desiderats zu betonen, womit nicht primär Repräsentativität, sondern die habituellen Erfahrungshintergründe betroffener Personen fokussiert werden. Eine qualitativ-rekonstruktive Vorgehensweise wird es ermöglichen, das antisemitische „Phänomen“ (RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 11) habituell und detailgetreu zu beschreiben. Dafür sind im Folgenden die Befunde von qualitativ(-rekonstruktiv)en Studien zu rekapitulieren.

Qualitative Studien

Wie in der Antisemitismusforschung (vgl. z. B. Beyer, Goldkuhle, et al., 2024, S. 7; Beyer, Herrberg, et al., 2024, S. 1; Holz & Haury, 2021) festgehalten, besteht ein erhebliches Desiderat hinsichtlich der qualitativ(-rekonstruktiv)en Erforschung der Lebenswelten der Betroffenen des Antisemitismus. In diesem Abschnitt werden die Ergebnisse qualitativer Studien zu Antisemitismus rekapituliert, die bis dato eher die Perspektive der Täter:innen fokussieren als die der Betroffenen. Parallel zu den Entwicklungen in der Gewaltsoziologie (vgl. z. B. Barth, 2023; Nungesser, 2019, 2020) entsteht erst unlängst eine Forschungslandschaft, die auf die Betroffenenperspektive zurückgreift. Zunächst zu Studien, die den Antisemitismus aus der verübenden Perspektive qualitativ erforschen.

Aus einer qualitativ-korpusanalytischen Sicht untersuchen Schwarz-Friesel und Reinharz (2012) 14.000 E-Mails und Briefe, die an den Zentralrat der Juden von 2002 bis 2009 und an die Israelische Botschaft von 2004 bis 2012 gesendet wurden. Sie rekonstruieren aus der Täterperspektive die „modernen Manifestationen des verbalen Antisemitismus“ (ebd., S. 3). Im Verbal-Antisemitismus (bzw. durch Sprache) werden kollektive sowie kommunikative Vorstellungskonstrukte über Jüdinnen:Juden transponiert, die Schwarz-Friesel und Reinharz (2012, S. 57) als „Stereotypfestlegung“ konzeptualisieren. Diese festgelegten Stereotype, sprachlich geäußert in ‚der Jude‘ bzw. ‚Du Jude‘, funktionieren dabei entwertend, passen sich dem sozialen Kontext an und reproduzieren sich kontextbedingt; sie haben also einen wandelbaren sowie kontinuierlichen Kern (vgl. ebd., S. 105). Auch zeigen sich „verbale Gewalthandlungen“ (ebd., S. 345) in der sprachlichen Stereotypenfestlegung, wenn sich darin beschimpfende, beleidigende, verhöhnende Belehrungen und Ermahnungen manifestieren. Dieser letzte Befund deutet daraufhin, dass Antisemitismus als eine gewaltförmige Struktur verstanden werden kann.

Als eine gewaltförmige Struktur erscheint Antisemitismus auch in Form des israelbezogenen Antisemitismus, verpackt in einer scheinbar legitimen Israelkritik. Messerschmidt und Fereidooni (2019, S. 1) explizieren, wie der israelbezogene Antisemitismus als Ideologie und Machtstruktur sowohl auf (das Profil der) Täterschaft verweist als auch einfache Erklärungsmuster für komplexe soziale Gefüge liefert. Globisch (2013, S. 21 f., 165) fragt in ihrer Untersuchung nach antisemitischen Diskursen im „linken und rechten Spektrum“, indem sie rechte und linke Zeitschriften (Printmedien) objektiv-hermeneutisch analysiert. In beiden Spektren zeigt sich Antisemitismus als eine „ethnische [manichäische] Kollektivkonstruktion“, in der das Eigene „als moralisch integrierte Gemeinschaft“ und das Jüdische als „amoralische Gesellschaft“ (ebd., S. 313) konstruiert wird. Das vermeintlich amoralische Kollektiv wird ontologisiert, also die zugeschriebenen

Fantasiemerkmale als Wesensmerkmale ausgewiesen (vgl. ebd., S. 255). Im Falle des Antisemitismus im linken Spektrum wird diese Kollektivkonstruktion pauschalisierend „auf Israel und den Zionismus“ übertragen, wobei Ethnisierung mit Klassizismus und Kapitalismuskritik verflochten wird (vgl. ebd., S. 309). Globisch schlussfolgert, dass „antisemitische Semantiken“ beider Spektren „immer moralische Kommunikationen mit Entlarvungscharakter“ (ebd., S. 314) sind.

Arnold (2016, S. 14) untersucht, wie sich „antisemitische Argumentationsmuster unter Mitgliedern linker sozialer Bewegungen der USA“ reproduzieren. Sie greift gemäß der Grounded Theory Tradition auf vier unterschiedliche Datenquellen zurück: „teilnehmende Beobachtung auf linken Veranstaltungen, aktuelle themen- und organisationsrelevante Bewegungsliteratur, Expert_inneninterviews sowie 30 qualitative Interviews“ (ebd., S. 80). Im Folgenden werden einige Befunde der qualitativen Interviews dargestellt. In den Erfahrungsbeständen nicht jüdischer Menschen dokumentierten sich einerseits bereits in und seit den 1960er Jahren antisemitische Witze („Alltäglichkeit antijüdischer Witze“ (ebd., S. 195), Weltjudentum, Geldgier etc.), die sich auch in der Abwesenheit von Jüdinnen:Juden reproduzieren. Andererseits wurden in antijüdischen Witzen der eliminatorische Antisemitismus der Hitler-Zeit impliziert. Im jugendlichen Alltagsvokabular wird Jüdischsein öfters mit „billig (...) betrügen“ (ebd., S. 196) assoziiert. In amerikanischen linken Diskursen taucht Antisemitismus im Zeichen von „Abwertung des Judentum“, aber auch von konstruierten jüdischen Wesensmerkmalen auf, die Jüdinnen:Juden homogenisieren und essentialisieren. Auch im Vorwurf der Doppelloyalität tragen sich antisemitische Wissensbestände ab (vgl. ebd., S. 217). Arnold (2016, S. 199, 254) verweist darauf, dass im Antizionismus eine Antisemitismusrationalisierung entstehen kann und der Nahostkonflikt für den israelbezogenen Antisemitismus konstitutiv ist. Im letzteren zeigt sich eine Kollektivbeschuldigung aller Jüdinnen:Juden für das Handeln Israels (vgl. ebd., S. 276). Arnold (2016, S. 287) zeigt mit ihrem empirischen Material, dass Antisemitismus in den Wissensbeständen der Linken keinen Frame darstellt.

Edthofer (2017, S. 409 f.) weist in ihrer empirisch-politikwissenschaftlichen Frame-Analyse nach, wie die Wiener Linken durch antizionistische Artikulationen einen israelbezogenen Antisemitismus reproduzieren. Nach dem „Sechs-Tage-Krieg 1967“ wird Antizionismus²⁵ „in der europäischen Linken“ zum „diskursiven Bestandteil antiimperialistischer Ideologie“ (ebd., S. 410), in der

²⁵ Stein (2011, S. 10) fragt in seiner Forschung danach, ob „Antisemitismus in der Linken Randerscheinung oder fundamentaler Bestand linker Ideologie ist“. Im Nachgang zum Sechs-Tage-Krieg 1967 und anhand linker Denker:innen untersucht er Antisemitismusbestände beim linken Antizionismus. Einerseits verweisen seine Befunde auf den schmalen

sich sowohl antisemitische Personifizierung als auch Manichäismus wiedergeben. Dem Weltjudentum ähnlich kommen im Rahmen eines „Kolonialnarrativs“ (ebd., S. 413) auf der einen Seite ein Weltzionismus („übermächtige Israel-Lobby“ (ebd., S. 420)) und auf der anderen Seite Vergleiche mit der NS-Zeit zum Ausdruck (vgl. ebd., S. 413 ff.).²⁶

In den Leserkomentaren der Zeitungen *Zeit* und *Guardian* interessiert sich M. J. Becker (2018, S. 245) für Analogien, mit denen auf der einen Seite Israeldämonisierung und auf der anderen Seite eine Konstruktion und Stärkung der „eigenen Gruppenidentität“ betrieben wird. Im Zuge einer qualitativen Inhaltsanalyse versucht er, den „implizit vermittelten israelbezogenen Antisemitismus“ (ebd., S. 247) zu entdecken. M. J. Beckers wesentlicher Befund erstreckt sich darauf, wie die sogenannte Israelkritik zu einem israelbezogenen Antisemitismus wird, wenn eine Dämonisierung, eine Gleichsetzung mit dem NS-Staat und den NS-Verbrechen sowie die Behauptung der enthistorisierten Kolonialität vorstattengeht. In den letzten beiden Varianten werden Relativierungen „historischer Verbrechen“ (ebd., S. 251) in Gang gesetzt. Deshalb werde behauptet, aus der Vergangenheit gelernt zu haben und trotzdem lösen „die Infragestellung der Singularität der NS-Verbrechen [eine] kollektive (und damit individuelle) Entlastung sowie Stärkung des nationalen Selbstbildes“ (ebd., S. 252) aus. In solchem Verbal-Antisemitismus schlagen sich „Exkulpations- und Identifikationsbedürfnisse“ (ebd., S. 252) nieder. Das entspricht dem Post-Shoah-Antisemitismus sowie einem Entlastungsantisemitismus.

In seinen qualitativ-theoretischen Überlegungen geht Gansinger (2018, S. 417) vom Befund aus, dass „24 Prozent“ der Jüdinnen:Juden für Israels Politik verantwortlich gemacht werden, obwohl sie als Jüdinnen:Juden eine schwache Verbundenheit mit Israel haben. Vor allem diene der israelbezogene Antisemitismus im linken Spektrum als ein Instrument, um antisemitisch-linke Narrative im Sozialraum zu verfestigen und „antizionistische Positionen gegen Kritik [zu] immunisieren“ (ebd., S. 428). Das verweise, so Gansinger (2018, S. 429) mit

„Grat zwischen legitimer Israelkritik und verdecktem bis offen propagiertem Antisemitismus“, weil „sich der radikal zuspitzende Antizionismus antiimperialistischer Prägung antisemitischer Stereotype bedienen kann und es realiter auch macht“ (ebd., S. 93). Andererseits wird diese Antisemitismusform nach Stein (2011, S. 95) auf Umwegen kommuniziert, also „mittels Codes und Chiffren“, weil gerade nach dem Holocaust Antisemitismus in die Dimension der Subtilität und Latenz verlagert wurde.

²⁶ In den antiisraelischen Semantiken, insbesondere im israelbezogenen Antisemitismus, lässt sich laut Rosenfeld (2018, S. 61) ein „tugendhafter Antisemitismus“ wiederfinden, in dem implizit manichäische Gegenüberstellungen konstruiert werden. Die Absprache des Existenzrechts des Staates Israel wird aus dieser Perspektive als eine antikoloniale sowie anti-oppressive Tugend gedeutet (vgl. ebd., S. 51).

Adorno und Horkheimer, auf eine linke Ticketmentalität, die es Personen erlaubt, in die linke Community aufgenommen zu werden.

Höttemann (2018, S. 227 ff.) versucht mithilfe einer Gruppendiskussion die Studienteilnehmenden in eine Alltagssituation zu versetzen, um zu rekonstruieren, wie einerseits Antisemitismusabwehr²⁷ als Antisemitismus*legitimierung* und andererseits als Stärkung der Wir-Identität der weiß Deutschen als geläuterte Nation funktioniert. In der Abwehrhaltung zeigen sich defensive sowie offensive Formen, wobei die letztere „im Kontext von Antisemitismuskonflikten [als] Schuldabwehrantisemitismus“ (ebd., S. 233) funktioniert, der die antisemitismus-thematisierenden Jüdinnen:Juden mit Selbstsucht und Machtgier assoziiert. Auch im Spiegel der Täter-Opfer-Dichotomie wird die israelische Perspektive als mächtig und die palästinensische Perspektive als passiv konstruiert (vgl. ebd., S. 236). Weiterhin deuten Höttemanns (2018, S. 237) Befunde daraufhin, den israelbezogenen und antizionistischen Antisemitismus ernst zu nehmen, um eine dadurch bedingte Kollektivierung zu verhindern. Zugleich ist zu vermeiden, Israel als ‚kollektiven Juden‘ zu konstruieren und Jüdinnen:Juden pauschalisierend für die Politik der israelischen Regierung in Verantwortung zu ziehen.

Die (empirische) Forschung zum islami(sti)schen/islamisierten Antisemitismus²⁸ verhandelt kontrovers darüber, wie der Antisemitismus unter Muslim:innen

²⁷ Laut Müller (2019, S. 25) ist der *Schlussstrich*aspekt im Sinne einer Abwehrhaltung gegenüber der Shoah als ein Abwehr-Antisemitismus zu verstehen.

²⁸ Küntzel (2018) setzt sich in seinem konzeptionellen und begriffsarchitektonischen Aufsatz mit der Bezeichnung des islamistischen (Brumlik), islamischen (Küntzel) und islamisierten Antisemitismus (Kalmar, 2009; Kiefer, 2006; Wetzel, 2014) auseinander. Einerseits geht Küntzel (2018, S. 135) von einem arabischen Judenhass aus und andererseits von einem importierten Antisemitismus. Dies bezeichnet er als einen islamischen Antisemitismus. Die Analysen von Benz zum Antisemitismus unter Muslim:innen lehnt er mit dem Argument der Undifferenziertheit und Beschönigung ab (vgl. ebd., S. 145). Auch Wetzels Analysen schlägt Küntzel (2018, S. 145) ab, indem er diese als „Schaden (...) [an] der Glaubwürdigkeit der Wissenschaft“ konstruiert. Auch erachtet er die Ausführungen Kiefers, den Antisemitismus unter Muslim:innen als einen islamisierten Antisemitismus zu deuten, als Unterschätzung der religiös-islamischen Komponente (vgl. ebd., S. 151). Die religiös motivierten Aspekte des Antisemitismus unter Muslim:innen seien laut Küntzel (2018, S. 152) unter der Bezeichnung „islamischer Antisemitismus“ adäquater zu erfassen. In seiner theologischen Untersuchung des Koran und Hadithkorpus geht Kurnaz (2018, S. 20 f.) der Frage nach, inwiefern von einem *islamischen* Antisemitismus zu sprechen ist. In seiner historisch-materialistischen Deutungsweise verweist er darauf, dass „nicht der Wortlaut des Korans universell [ist], sondern die Botschaft“ (ebd., S. 23). Deshalb schlägt er in seiner historisch-theologischen Untersuchung der Verse über Jüdinnen:Juden vor, dass von keinem islamischen, sondern einem muslimischen Antisemitismus ausgegangen werden sollte, weil gerade die Deutungen der relevanten Verse ausschlaggebend für das antisemitische Deutungsmuster sind (vgl. ebd., S. 26). Laut Firestone (2007, S. 251 f.) ist jede religiöse Schrift komplex und ihre

zu attribuieren ist und welche Quellen oder Ursachen diesen zu verantworten haben. Insbesondere ist der Mangel an empirischen Untersuchungen sowie politisch normativer Aufladung der Themen im Blick der Uneinigkeit. Der Antisemitismus unter Muslim:innen lässt sich laut Wetzel (2014, S. 1) „kaum [auf] Anknüpfungspunkte an etwaige Traditionen im Islam“ zurückführen, sondern ist vielmehr in der europäischen Aufklärungstradition verwurzelt, die durch den expansiven Kolonialismus in die arabisch-muslimische Welt Einzug hielt (vgl. z. B. Wetzel, 2014, S. 5; Höttemann, 2018).

Schu (2016, S. 20 f.) untersucht in ihrer biographischen und narrationsanalytisch ausgewerteten Studie, welche Zusammenhänge zwischen den Biographien der Jugendlichen „aus islamisch geprägten Ländern“ (ebd., S. 20) und deren Antisemitismus besteht. Mangelnde Differenzierungsfähigkeit wird konstatiert, zwischen Israelis und Jüdinnen:Juden sowie zwischen verschiedenen Formen des Judentums zu unterscheiden (vgl. ebd., S. 242 f.). Auch wird festgestellt, dass es muslimischen Jugendlichen des Studiensamples an Ausdifferenzierung fehlt, um über „Israel, den Nahostkonflikt und damit verwobene Inhalte“ (ebd., S. 260) kritisch zu reflektieren, ohne in Emotionsausbrüche zu geraten. Diese Sprachlosigkeit wird nicht nur als Mangel an Differenzierbarkeit, sondern auch als Furcht vor „Ablehnung und Sanktionierung (...) im postnazistischen Deutschland“ (ebd., S. 262) gedeutet. Schließlich formuliert Schu (2016, S. 267), dass der Antisemitismus der Muslim:innen als Ergebnis „verdrängter Aggressionen, die das eigene Ich betreffen“ interpretierbar sei.

Die Amadeu Antonio Stiftung (2018, S. 1 f.) macht eine qualitative Bestandsaufnahme, in der antisemitismussrelevante Ereignisse sowie Diskurse untersucht werden. Dabei spielen von personenbezogenen Daten bis zu An- und Übergriffen auf Synagogen hin zu Bewertung von sozialen und politischen Bewegungen wie PEGIDA und AfD eine Rolle. Der Rechtspopulismus sowie der Rechtsextremismus nehmen sich Islam und Muslim:innen zum Ziel, die darin sich zeigende proisraelische Attitüde wird als eine Fassade ausfindig gemacht, die nicht die tatsächliche Natur des rechten Spektrums wiedergibt. Laut Amadeu Antonio Stiftung (2018, S. 4) ist der Antisemitismus latent vorhanden. Die *philosemitischen*²⁹

Bedeutungsdimensionen müssen durch interpretativen Zugang gesichert werden. Deshalb soll(t)en die Textsequenzen, in denen „othering“ (ebd., S. 251) zum Tragen kommen, unter Berücksichtigung aktueller sozialer Kontextbedingungen einer *Relektüre* unterzogen werden.

²⁹ Philosemitismus bestärkt, wie der Antisemitismus auch, dass „Juden in irgendeiner Form radikal anders oder außergewöhnlich sind“ (Curio, 2008, S. 266). Er ist in den Diskurspraktiken der Rechten regelmäßig aufzufinden (vgl. Brumlik, 2012). Philosemitische Praktiken greifen auf verschiedene motivationale Hintergründe zurück. Sie können utilitaristisch, „christlich-missionarisch (...) liberal-humanitär“ (Curio, 2008, S. 266) oder auch mit Scham

proisraelischen Solidaritätsbekundungen rechter Akteur:innen sind keine glaubwürdigen, weil sie eher einem „radikalen antimuslimischen Rassismus“ (ebd., S. 8) entspringen.

Basierend auf seinem Konzept der muslimischen Religiosität untersucht Höbl (2020, S. 20) in seiner qualitativen Studie den Einfluss muslimischer Religiosität auf antisemitische Einstellungen.³⁰ Antisemitismus unter Muslim:innen (von einem „muslimischen Antisemitismus“ spricht Jikeli (2018, S. 130) zeigt sich mit dem Vorzeichen muslimischer Religiosität im Kontext des Israel-Palästina Konflikts, wenn die Unterstützung palästinensischer Muslim:innen als „religiös-normative Pflicht [im Sinne] solidarischer Hilfeleistung“ (Höbl, 2020, S. 381) gedeutet wird, was anschlussfähig für unterschiedliche Erscheinungsformen des Antisemitismus ist (vgl. ebd., S. 375–398). Von einem negativen Zusammenhang zwischen muslimischer Religiosität und Antisemitismus spricht Höbl (2020, S. 411 ff.), wenn er qualitativ-rekonstruktiv erschließt, dass religiöser Universalismus als Ressource für eine antisemitismussensible Perspektive beitragen kann.

Salzmann und Fereidooni (2024) untersuchen in ihrer qualitativen Studie Antisemitismus als soziales Phänomen, das im Schulunterricht und in Unterrichtssituationen konstruiert wird. Sie beobachten „51 themenbezogene Unterrichtsstunden“ und nutzen ein Interaktionskontinuum „von rund 227 Schüler:innen sowie 10 Lehrer:innen“ (ebd., S. 118) als empirisches Datenmaterial. Ihre Befunde weisen darauf hin, dass beispielsweise eine vage Haltung der Lehrkräfte gegenüber der Dekonstruktion antisemitischer Äußerungen oder auch „Aussagen- und Begriffsunsicherheiten“ (ebd., S. 123) zur Reproduktion von Antisemitismus beitragen. Zur Reproduktion trägt auch bei, wenn Lehrkräfte antisemitische

oder Schuld verbunden sein (vgl. ebd., S. 267). Curio (2008, S. 267) identifiziert im Philosemitismus ein verzerrtes Verhältnis „zwischen der nichtjüdischen Mehrheit und der jüdischen Minderheit“, das dem Antisemitismus Vorschub leistet (vgl. auch El-Menouar, 2019, S. 31 f.; Younes-Linhardt et al., 2022, S. 297).

³⁰ Bisherige Studien zu diesem Zusammenhang nimmt Höbl kritisch auf und verweist auf deren Stärken und Schwächen. Den Zusammenhang zwischen muslimischer Religiosität und Antisemitismus, den Scherr und Schäuble (2008) behaupten, versteht Höbl (2020, S. 24–33) als nicht erklärend, weil keine weiteren Fragen zur muslimischer Religiosität gestellt wurden (in diese Richtung kritisiert Höbl (2020, S. 39–49) auch Jikelis (2012, vgl. auch 2018) Studie). Höbl (2020, S. 33–39) ist der Ansicht, dass die Studie von Tietze (2004) und ihre Ergebnisse für den bundesdeutschen Kontext ungeeignet sind, nicht nur wegen der Zusammensetzung des Samples, sondern auch wegen unterschiedlichen sozialen Lagen der muslimischen Interviewees in beiden Ländern. Tietzes französisches Sample liefere keine adäquate Vergleichbarkeit für den bundesdeutschen Kontext.

Stereotype in Form von Zitaten oder Bildern darstellen, diese jedoch nicht dekonstruieren (vgl. ebd., S. 126 ff.).

Bernstein (2018, S. 8 f.) fokussiert die *Betroffenenperspektive* mit ihrer Untersuchung, in der sie mit qualitativen Erhebungsmethoden³¹ im Kontext der Schule 227 themenzentrierte Interviews mit jüdischen Schüler:innen, ihren Eltern sowie jüdischen und nicht jüdischen Lehrer:innen führte. Sowohl die Betroffenenperspektive als auch die Wahrnehmung nicht jüdischer Interviewpartner:innen werden fokussiert. Die Befunde deuten auf ein „eklatantes Unwissen über Antisemitismus unter“ (ebd., S. 3) Schüler:innen und Lehrer:innen³² hin. Wie auch in quantitativen Studien herausgearbeitet, wird darauf verwiesen, dass die Beleidigung ‚Du Jude‘ (vgl. ebd., S. 49 ff.) sowie ihre unterschiedlichen Erscheinungsformen dazu verwendet werden, Jüdinnen:Juden zu beschimpfen und herabzuwürdigen. ‚Du Jude‘³³ funktioniert als eine antisemitische Anrufungspraxis, in der sich eine Kollektivierung zeigt, die jüdische Individuen zu Repräsentant:innen eines phantasmagorischen, vorurteilsbehafteten sowie stigmatisierten jüdischen Kollektivs macht (Entindividualisierung) (vgl. ebd., S. 55). Weitere antisemitische Vorfälle zeigen sich in Hitlergrüßen, Hakenkreuzen, der Shoah-Relativierung sowie in der Schlussstrichdebatte (vgl. Bernstein & Diddens, 2021, S. 162). Die Anfeindungen, die sowohl von Schüler:innen als auch Lehrer:innen ausgehen, folgen laut Bernstein (2018, S. 61 ff.) unterschiedlichen Vorfälltypen wie Bloßstellung, diffuse Ablehnung, Reproduktion

³¹ Die Auswertungsweise wird methodologisch und methodisch nicht näher erläutert, lediglich wird eine sequenzanalytische Vorgehensweise erwähnt. In der qualitativ-rekonstruktiven Forschungstradition existiert keine einheitliche Operationalisierung irgendeiner Auswertungsweise (vgl. z. B. Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2021; Strübing, 2018; Strübing et al., 2018). Letztere müsste näher erläutert und auf den Forschungsgegenstand angewandt werden.

³² Auch verweist die vom Bundesland NRW in Auftrag gegebene Studie darauf, „dass vor allem Schüler_innen und Lehrkräfte häufig als antisemitische Akteur_innen wahrgenommen werden, ohne dass diese einem bestimmten politischen oder religiösen Milieu angehören“ (Hauser et al., 2020, S. 29). Weiterhin führen die Befunde vor Augen, wie Schulen „spezifische Tatorte“ sind „an denen sich die meisten antisemitischen Vorfälle ereignen“ (ebd., S. 31).

³³ Der Gebrauch der antisemitischen Beschimpfung ‚Du Jude‘ stigmatisiert nicht nur Jüdinnen:Juden, sondern signalisiert auch für Nichtjuden, dass das Jüdischsein zur Projektionsfläche von Beleidigung sowie Bedrohung wird. Deshalb nehmen jüdische Schüler:innen eine indifferente Einstellung ihrer Mitschüler:innen wahr, die einerseits zur Diskrepanz zwischen Teilhabeerwartung und diskriminierend-antisemitischer Schulrealität führt und andererseits den „offenen Umgang mit der jüdischen Identität“ (Bernstein & Diddens, 2021, S. 165) verhindert. Gerade wenn am Jüdischsein festgehalten wird, ist dies laut Elias (2006, S. 64) für „die Emanzipation der Juden als solche“ konstitutiv.

von antisemitischen Stereotypen, Witzen und manifestieren sich auch in Bedrohungen mit Nazi-Bezug oder Gewalt(androhung), die jüdische Schüler:innen öfters zum Schulwechsel zwingen. Das „Alleinlassen“ (ebd., S. 76) mit den sowie die Verharmlosung³⁴ der antisemitischen Vorfälle verstärkt die Effekte des wahrgenommenen Antisemitismus, vor allem wenn diese von den Lehrer:innen (De-Thematisierung oder Bagatellisierung) ausgehen (vgl. ebd., S. 81 ff.). Dies alles führt auch zu „Outing“-Ängsten, also zur Vermeidung, die jüdische Identität sichtbar zu machen (vgl. ebd., S. 106 f.).

Verschwörungsideologischer, sekundärer, islamischer sowie israelbezogener Antisemitismus (letzterer im Kontext des Nahostkonflikts) sind laut Bernstein (2018, S. 92–100) die wesentlichen Erscheinungsformen des gegenwärtigen Antisemitismus. Israelkritik versteht Bernstein (2021, S. 10 f.) als ein Ventil, durch den der israelbezogene Antisemitismus – als dominierende Erscheinungsform – abgelassen wird. Nach der historisch und theoretischen Einordnung des (israelbezogenen) Antisemitismus unterstreicht Bernstein seine Funktionsweise, wenn sie durch ihn eine legitime und ohne das Existenzrecht absprechende Kritizierbarkeit der Politik der israelischen Regierung verunmöglicht. In dieser Studie werde laut Brumlik (2021, S. 2) „eine ‚dichotomische Konfliktperzeption‘“³⁵ betrieben, ohne die Vielfalt der jüdisch-intellektuellen Meinungslandschaft in Bezug auf den Nahostkonflikt zu thematisieren. Außerdem führt er angesichts der Siedlungspolitik aus, dass „die rhetorische Infragestellung des staatlichen Selbstbestimmungsrechts der Bürger:innen Israels als antisemitisch beklag[t], gleichzeitig aber die reale Infragestellung eines vollen Selbstbestimmungsrechts der Palästinenser mit einem eigenen Staat gezielt“ (ebd., S. 4) hingenommen werde.

Chernivsky und Lorenz (2021a, S. 42 ff.) gehen in ihrer qualitativen Untersuchung – mithilfe zehn narrativer Interviews, fünf Gruppendiskussionen und der Grounded Theory folgend – dem Antisemitismus in der Schule nach und rekonstruieren „kontextspezifische Deutungen und kollektive Orientierungen [...] im sozialen Raum Schule“ (ebd., S. 12). Sie befassen sich mit der Frage, wie sich Antisemitismus an Schulen der hiesigen Gesellschaft reproduziert und er

³⁴ Das nichtjüdische Gegenüber greift auf ein differenziertes Instrumentarium an Verharmlosungsstrategien zurück. Die positive Deutung von antisemitischen Aussagen bzw. Witzen oder deren Bewertung als jugendliche Provokation führt laut Bernstein (2018, S. 7) „zur Stigmatisierung jüdischer Identität“. Gerade „die Bagatellisierung des Antisemitismus“ (Bernstein & Diddens, 2021, S. 165) führt nach der antisemitischen Betroffenheit zum Verlust des Sicherheitsgefühls.

³⁵ Damit bezieht sich Brumlik (2021, S. 3) auf den in der Friedens- und Konfliktforschung entwickelten Mechanismus, „self-whitewashing and othermaligning“ zu betreiben.

„durch [jüdische] Lehrer*innen und Schulleitungen wahrgenommen, eingeordnet und bearbeitet“ (ebd., S. 11) wird. Jüdische Lehrer:innen erinnern sich an antisemitische Ereignisse aus ihrer Kindheit, die sie seither begleitet haben. Diese antisemitischen Erfahrungen traten vor allem im Zusammenhang mit der Shoah(-relativierung oder -leugnung) und dem Besuch von Gedenkstätten auf (vgl. ebd., S. 49–57). Weiterhin werden antisemitische Witze ausfindig gemacht, die von Betroffenen relativiert wurden. Ein weiterer Befund der Studie ist die von Lehrer:innen artikulierte Ungreifbarkeit des Antisemitismus, den sie auch mit Blick auf ihren Entstehungskontext nicht sinnhaft deuten können (vgl. ebd., S. 84 ff.). Dabei bedienen sie sich am Vergleich zum Rassismus bzw. zu Muslim:innen, die als Blaupause für die Betrachtung des Antisemitismus (vgl. ebd., S. 87) in Frage kommen. Außerdem kommt die Studie zum Schluss, dass Lehrer:innen bei einem eindeutigen Bezug zum Nationalsozialismus intervenieren, aber die häufigste vorkommende Form des Antisemitismus der verschwörungsideologische sei (vgl. ebd., S. 91). Antisemitische Äußerungen in Klassenchats sind prägend, in denen dem Antisemitismus mit Stickern oder Aussagen Ausdruck verliehen wird (vgl. ebd., S. 99 ff.). Auch die antisemitische Beschimpfung ‚Du Jude‘ wird als Beleidigung (vgl. ebd., S. 102 ff.) wahrgenommen. Laut jüdischer Lehrkräfte kommt es bei manchen nichtjüdischen Lehrer:innen zu Situationen, in denen diese einen offenkundigen Antisemitismus formulieren, einen israelbezogenen Antisemitismus hinnehmen oder die konkrete Erfahrung von Betroffenen relativieren (vgl. ebd., S. 123 ff.). Daraus leiten Chernivsky und Lorenz (2021a, S. 29) die „gewaltförmige Struktur“ des Antisemitismus an den Schulen ab.

In vier unlängst erschienen Studien werden die Betroffenenperspektiven fokussiert. Die erste Studie untersucht, wie deutsche Jüdinnen:Juden vor dem Hintergrund der Holocaust-Erinnerungskultur mit der antisemitischen Bedrohungslage umgehen (Beyer, Herrberg, et al., 2024, S. 3), was sich auf die alltägliche Interaktion zwischen Juden und Nicht-Juden auswirkt. Die nationalsozialistische Vergangenheit wird für Jüdinnen:Juden relevant, sobald einerseits der Antisemitismus im Zusammenhang der Erinnerung an die Shoah erfolgt und andererseits Bystander in der akuten Betroffenensituation nicht aktiv intervenieren (vgl. ebd., S. 5). „[R]emembering“ (ebd., S. 6) ist für die Jüdinnen:Juden als Erinnerung an die Shoah konstitutiv, die sie als Zeichen der Anti-Antisemitismusbearbeitung wahrnehmen. Eine besondere Gefahr deutet sich in den Befunden an, die für manche Jüdinnen:Juden durch die „awareness of the Shoah“ (ebd., S. 7) die Grenzen zwischen Jüdisch- und Opfersein verwischen lässt. Sie werden auf die Rolle und Funktion des Opferseins reduziert. So kann die Wahrnehmung, auch heute noch Opfer zu sein, als Grundlage verstanden werden, die die Handlungsfähigkeit von Jüdinnen:Juden abspricht. In diesem Sinne ist das Tragen des Davidsterns

multifunktionell zu verstehen, einerseits kann er als Identifizierung mit dem Judentum verstanden werden. Andererseits kann er ausschlaggebend sein, um eine empowernde Indifferenz zu zeigen, dass man sich gerade nicht um das Stigma kümmert (vgl. ebd., S. 7). Weiterhin manifestiert sich im „Du bist der erste Jude, den ich treffe“ eine Verlegenheit, in der Begegnung mit Jüdinnen:Juden nicht zu wissen, wie zu interagieren ist (vgl. ebd., S. 8). Vor diesem Hintergrund ringen Jüdinnen:Juden als Antwort an widersprüchliche Situationen kontinuierlich darum, wann und inwiefern sie ihr Jüdischsein sichtbar machen oder invisibilisieren sollen. In der In-Group wird die Identität sichtbar, für die Out-Group unsichtbar gemacht (vgl. ebd., S. 9).

Die zweite Studie untersucht vor welchem Hintergrund sich der Nahostkonflikt auf das Sicherheitsgefühl der Jüdinnen:Juden in Deutschland bedrohlich auswirkt. Es wird auf den Kausalzusammenhang verwiesen, „dass je günstiger die Gelegenheiten für antisemitische Mobilisierung erscheinen, desto negativer“ (Beyer & Goldkuhle, 2024, S. 1) sind die Auswirkungen des Nahostkonflikts auf die in Deutschland lebenden Jüdinnen:Juden (vgl. ebd.). Weiterführend wird in einer dritten Studie erforscht, wie Jüdinnen:Juden „zum Thema des politisch-islamischen Antisemitismus sowie zur gesellschaftlichen Debatte um „importierten Antisemitismus“ (Beyer, Goldkuhle, et al., 2024, S. 1) stehen. Einerseits nehmen Jüdinnen:Juden auf individueller Ebene den politisch-islamischen Antisemitismus als weniger gravierend wahr, wohingegen sie ihn als allgemeines Problem als gravierend ansprechen. Bildungsbürgerlich linke Jüdinnen:Juden differenzieren zwischen *Muslimen* und *radikalen* Muslimen, wobei die Radikalität mit „einer radikalen Auslegung des Islam“ (ebd., S. 1) verbunden wird. Den gesellschaftlichen Diskurs zum „importierten Antisemitismus“ (ebd., S. 1) bewerten Jüdinnen:Juden als „moralische Selbstvergewisserung von rechten und linken Akteur:innen. Erstere schieben ihren Antisemitismus auf Muslim:innen ab und zweitere ihren auf den rechten Rand (vgl. ebd.).

In einer vierten Studie wird anhand problemzentriert erhobener Interviews mit Jüdinnen:Juden aus einer anerkennungstheoretischen Perspektive der Frage nachgegangen, wie sich „Missachtungserfahrung und Anerkennungsforderung“ (Herrberg & Reddig, 2024, S. 344) im jüdischen Alltag beobachten lassen. Die Befunde verdeutlichen vier Achsen der Missachtung sowie der Forderung nach Anerkennung. Erstens zeigt sich eine defizitäre Anerkennung von Jüdinnen:Juden als „gleichwertige Menschen“ (ebd., S. 344). Zweitens herrscht aufseiten der Interviewten eine Unsicherheit darüber, ob sie „als gleichwertiges Rechtssubjekt“ (ebd., S. 344) anerkannt werden. Drittens wird das kollektive Jüdischsein aus ihrer Perspektive durch Fremdzuschreibungspraktiken systematisch missachtet. Viertens generiert sich daraus eine Missachtungsdynamik, die sich auf die

individuelle Entfaltung des Jüdischseins erstreckt – und zwar in der Form einer Reduktion auf eben dieses Jüdischsein –, obwohl die Interviewten ihre Identität als weitaus facettenreicher beschreiben (vgl. ebd.).

2.2 Empirische antimuslimische Rassismusforschung

Bei *historischen* Erkenntnissen zur Rassismusforschung und wie überhaupt Rassen „als historisches und kulturelles Produkt“ (Balibar & Wallerstein, 1992, S. 49; vgl. auch Renan, 1990) konstruiert wurden, spielen vor allen Dingen Nationalismus, der westliche Kolonialismus³⁶ und die Aufklärung eine wesentliche Rolle. Sowohl die Zeit mit und nach der Reconquista (Ende 15. Jahrhundert) in Spanien als auch die Politik der Kolonialisten und die rassistischen Kategorisierungen der indigenen Bevölkerung durch Sozialwissenschaftler:innen und Ethnograf:innen der damaligen Zeit, insbesondere wie diese in französischen Kolonien stattgefunden haben (vgl. z. B. Bourdieu, 2014, 2023a; Calhoun, 2006; Katz, 2018), führen vor Augen, dass Nationalismus, westliche Modernisierung, Aufklärung und Kapitalismus einen wesentlichen und fundamentalen Beitrag zur Konstruktion der Rasse(-ntheorie) geleistet haben. Allen voran stellt der historische Ereignisablauf³⁷ im kolonialisierten Algerien Ende des 19. Jahrhunderts die Weichen dafür, wie der Antisemitismus als überwiegender Othering-Prozess in Europa, und wie der antimuslimische Rassismus und die Islamfeindlichkeit als basaler Konstruktionsort durch Kolonialmächte, in einer gegenseitigen Verstrickung, Verwicklung und Verwobenheit strukturähnlich gehandhabt werden konnten (vgl. Katz, 2018, S. 1196–1202).

Der „biologistische Rassismus“ (Messerschmidt & Fereidooni, 2019, S. 3) ist die Erfindung der Aufklärung, die mit der Kolonialisierung zeitgleich stattfindet. Rassismus wirkt bis heute fort, gerade indem die Kategorisierung der Menschen

³⁶ Gingrich (2005, S. 515) merkt an, dass Islamophobie in Zeiten der Kolonialisierung entstand ist.

³⁷ Die Rassismusforschung stellt die historisch bedingte Betrachtung in besonderes Licht, weil „jeder historische Rassismus (...) *gleichzeitig* institutionell[e] und soziologisch[e]“ (Balibar & Wallerstein, 1992, S. 52, H. i. O.) Ausprägungen hat und diese in empirischen Studien untersucht werden können bzw. sollten. Für den vorliegenden Forschungsgegenstand stellt sich die Frage, wie und welche konjunktiven Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Wahrnehmung von Antisemitismus sowie antimuslimischem/-islamischem Rassismus und deren Bewältigung mithilfe der Erzählungen der Interviewees rekonstruiert werden können – und darüber hinaus, welche objektivierbaren Strukturmerkmale des Machtfeldes sich durch einen praxeologisch-wissenssoziologischen Zugang erschließen lassen.

in Hautfarben fortwirkt. „Das rassismusrelevante Wissen“ konstruiert das unterlegene Gegenüber als „besonders dumme, faule und hilfsbedürftige Menschen“ (ebd., S. 3). Im Zuge der aufklärerischen Verankerung „des naturwissenschaftlichen Weltbildes“ (Brumlik, 2019, S. 59) konstruieren die Vordenker der Aufklärung den Rassismus als Hierarchisierungs-, Macht- und Herrschaftsprinzip. Nach „der Eroberung Lateinamerikas, der mörderischen Dezimierung der (...) Ureinwohner“ entsteht der „Hautfarbenrassismus“ (ebd., S. 59). Da Rassismus infolge der Kolonialisierung entstanden ist, liegt ihm eine „defizitäre Positionierung der nicht europäischen und nicht-weißen Anderen“ (Messerschmidt & Fereidooni, 2019, S. 2) zugrunde.

Weiterhin bringt die Forschung den expliziten und impliziten Charakter von Rassismen zum Ausdruck: Implizit und explizit zeigen sich Rassismen im Alltag. Die Ungleichheitsstruktur antimuslimischer/-islamischer Rassismus wird einerseits von Akteuren, Tätern und Handelnden explizit verbal „in Berichterstattungen über Argumente und Positionen oder Wortführungen, die eine offen rassistische Politik oder Sichtweise verbreiten“ (Hall, 1989, S. 156) und/oder durch Tätlichkeit bekundet. Andererseits implizieren „scheinbar naturalisierte Repräsentationen von Ereignissen im Zusammenhang mit ‚Rasse‘ (...) als (Sätze) *unhinterfragter* Vorannahmen“ (ebd., S. 156, H. i. O.) latent mitschwingende Rassismen. Laut Hall (1989, S. 158) beruhen explizite und die weit verbreiteteren impliziten Formen von Rassismen auf drei Phasen. Erstens wird ein Unterwerfungs-Herrschaftsgefälle eruiert, zweitens kommen Schemata zustande, die eine Kategorisierung nach der Codierung überlegen-unterlegen vornehmen, und drittens werden sprachliche Konstrukte als naturalisierte Selbstverständlichkeiten generiert. Nach Balibar und Wallerstein (1992, S. 25 f.) wird von Rassismus gesprochen, wenn eine systematische Verkennung des Gegenübers mit einem Erkenntnisdrang desselben Gegenübers einhergeht, also wenn ein kontinuierliches Wechselspiel von Verkennen und Erkennen projiziert auf das verfremdete Subjekt erfolgt (vgl. ebd., S. 32). „Rassismus ohne Rasse“ (ebd., S. 32) verweist auf die kulturalisierte Form des (antimuslimischen/-islamischen) Rassismus, der in der Moderne an Konjunktur gewonnen hat. Insbesondere nach 9/11 wurden ethnisch unterschiedliche muslimische Individuen zu einem Kollektivsingular des Muslimseins bzw. des Muslimischen verdichtet, wobei eine performative Identitätskonstruktion hin zum muslimischen Kollektivsingular stattgefunden hat (vgl. Foroutan, 2017, S. 266–271).

Vor dem Hintergrund der sozialen sowie individuellen Hinterfragbarkeit eines Phänomens, ging es in der anfänglichen Forschung zum antimuslimischen Rassismus darum, das Phänomen empirisch zu belegen. Der EUMC-Bericht fasst zusammen, dass, wenn Muslim:innen Opfer verbaler sowie physischer Attacken

im Nachgang zum 11. September³⁸ werden, von Islamophobie zu sprechen ist (vgl. Allen, 2010, S. 125). Obwohl es in früheren Studien darum ging, die Existenz von Islamophobie, Islamfeindlichkeit und Muslimfeindlichkeit (antimuslimischem Rassismus) zu beweisen (vgl. ebd., S. 123), besteht nunmehr kein Zweifel an der Existenz des antimuslimischen Rassismus. Trotz einer Vielzahl von Studien, die international und national zum hier behandelten Phänomen durchgeführt wurden, verweisen Wissenschaftler:innen auf weiteren Forschungsbedarf zum antimuslimischen Rassismus. Beispielsweise sind Bevelander und Otterbeck (2012, S. 82) der Meinung, dass die rassistisch-diskriminierenden Erfahrungs- und Wissensbestände von Muslim:innen „more systematically“ erforscht werden müssen. Laut Scharathowa (2014, S. 18) war die Forschungslandschaft „zum Thema Rassismus“ dünn besiedelt, insbesondere wenn die Betroffenenperspektive zentriert wurde. Bis auf wenige Studien – wie beispielsweise die von Mecheril (2000), Terkessidis (2004)³⁹, Scharathow (2014), Fereidooni (2016) etc. – existieren vereinzelt Studien, die sich explizit dem Phänomen antimuslimischer Rassismus aus „der Perspektive [der] Opfer“ (Scharathow, 2014, S. 24) widmen.

2.2.1 Antimuslimische Rassismusforschung im englischsprachigen Raum

Im Weiteren wird englischsprachige Forschung zum antimuslimischen Rassismus (in anglosächsischen Raum eher Islamophobie) in unterschiedlichen nationalstaatlichen Kontexten (es werden auf die englischsprachige antimuslimische Rassismusforschung in den USA, in Großbritannien und in den Nordischen Ländern verwiesen) wiedergegeben und auf bestehende Desiderate verwiesen.

³⁸ Nach 9/11 wird die Unzufriedenheit an der eigenen Religion (Christentum) auf die dichotomisierende Betrachtung der christlichen Kultur und des Islam reduziert (Brumlik, 2010, S. 29 f.), wobei Letzterer Projektionsfläche des kulturalistischen Rassismus wird.

³⁹ Terkessidis (2004, S. 130) betont, dass „die meisten qualitativen Untersuchungen, die auf Befragungen von Migranten beruhen“, sich nicht unmittelbar auf antimuslimischen Rassismus oder Antisemitismus aus der Betroffenenperspektive konzentrieren, sondern „auf sozialtechnische ‚Probleme‘, wie etwa ‚Lebenssituation‘ und Kriminalität oder auf (kulturelle) Unterschiede (,Identität‘, Religion).“ Diesen Ausführungen folgend ist zu konstatieren, dass die vergleichende Betrachtung von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus anhand akteursbezogener Narrationen ein Forschungsdesiderat darstellt.

Antimuslimischer Rassismus in den USA (Kanada, Australien)

Die quantitative Studie des Pew Research Center (2017, S. 126) verweist darauf, dass 50 Prozent der Amerikaner der Meinung sind, der Islam gehöre nicht zur Mainstream-Gesellschaft in den USA. 44 Prozent glauben, dass es einen grundsätzlichen Konflikt zwischen Islam und Demokratie gibt. Laut Studie empfinden 53 Prozent der US-Erwachsenen die Berichterstattung über den Islam und Muslim:innen durch amerikanische Nachrichtenorganisationen generell als unfair. Laut den Befunden des Institute for Social Policy and Understanding (ISPU) (Ikramullah, 2024) gaben 75 Prozent der Muslim:innen an, im vergangenen Jahr in irgendeiner Form aufgrund ihrer Religion Diskriminierung erlebt zu haben. 65 Prozent der Muslim:innen berichten deutlich häufiger von Diskriminierung am Arbeitsplatz oder in der Schule im Umgang mit Gleichaltrigen als die allgemeine Bevölkerung (33 Prozent). Außerdem geben 71 Prozent der Muslim:innen an, auf offener Straße von Unbekannten aufgrund ihrer Religion diskriminiert worden zu sein (vgl. ebd.).

Im *amerikanischen* Kontext forscht Hilal (2021) zu den Auswirkungen der Maßnahmen, die nach dem 11. September 2001 in Amerika eingeführt wurden. Mit qualitativer Analyse von politischen Dokumenten, Medienberichten und persönlichen Erzählungen betroffener Personen zeigt sie, dass diese Maßnahmen zu verstärkter Überwachung und Stigmatisierung von Muslim:innen geführt haben, was ein allgegenwärtiges Gefühl von Angst und eine internalisierte Islamophobie innerhalb der muslimischen Community zur Folge hatte. Programme wie CVE (Countering Violent Extremism) haben paradoxerweise die Verbindung zwischen Islam und Terrorismus verstärkt, wodurch Muslime weiter marginalisiert wurden und sowohl äußere als auch internalisierte Unterdrückung bewältigen und bekämpfen mussten. Kaufman (2019, S. 523) geht mit seiner qualitativen Studie (n = 144) dem Rassialisierungsaspekt der Muslim:innen in Amerika nach. Dies bestätigt sich in der Untersuchung, wenn Interviewees Muslim:innen als Kollektiv homogenisieren und kriminalisieren (vgl. ebd., S. 530). Einerseits werden Muslim:innen mit Terrorismus assoziiert und somit als physische Gefahr für amerikanische Staatsbürger:innen konstruiert (vgl. ebd., S. 530). Andererseits wird Hijab (Kopftuch) als Zeichen gelesen, das die muslimisch-männliche Kriminalität widerspiegelt (vgl. ebd., S. 531). Laut den Interviewees würden gewaltvolle muslimische Männer muslimische Frauen benutzen, um die islamistischen Gewaltakte auszuführen (vgl. ebd., S. 531).

In seiner qualitativen Studie weist Bakali (2016, S. 79 f.) im *kanadischen* Kontext nach, wie das Bild des gewaltvollen Muslim („dangerous Muslim man“) und der unmündigen Muslima („imperilled Muslim woman“) konstruiert wurde (ebd.,

S. 124). Diese Konstruktion geht mit der permanenten Rassifizierung des islamischen Glaubens einher, wobei das Muslimsein als Ausdruck essentialisierter und naturalisierter Eigenschaften und Merkmale verstanden wird (vgl. ebd., S. 124). Eine muslimische Interviewpartnerin führt ihre rassistische Erfahrung („go back to your country“) auf die Auswirkungen der medialen Darstellung des Islams auf die kanadische Gesellschaft zurück (ebd., S. 125). Muslimische Interviewpartner berichten über die Zuschreibung, die sie mit Terrorismus assoziiert, deuten das aber als witzig oder lustig⁴⁰, was wiederum auf eine Normalisierung und Akzeptanz der alltäglichen Rassismuserfahrung verweist (ebd.). Bakalis (2016) Befunde deuten auf „visual signifier“ (z. B. Kopftuch), die die Kopftuchträgerinnen sichtbar machen, zu Othering führen oder das Bild der gefährdeten Muslima verstärken. Ähnliche Erfahrungen artikulieren auch muslimische Lehrer:innen⁴¹, wenn sie des Terrorismus verdächtigt oder durch ihre Schüler:innen rassistisch angegangen werden (ebd., S. 126).

Für *Australien* stellt Cheng (2022, S. 1) die Leugnung des „anti-Muslim racism in online discourse“ fest, indem sie kritisch-diskursanalytisch Online-Kommentare zu einem Video über zivilcouragiertes Verhalten gegen Rassismus untersucht. Dabei rekonstruiert Cheng zwei Typen der Verleugnung. Zum einen wird die Existenz des antimuslimischen Rassismus vollständig negiert, zum anderen wird behauptet, dass das im Video Gezeigte entweder kein antimuslimischer Rassismus sei oder als unproblematisch angesehen werden könne. Letzteres ist nicht nur eine Leugnung, sondern affirmiert die Schlechterbehandlung von Muslim:innen (vgl. ebd., S. 12). Für eine Verleugnung werden unterschiedliche Strategien herangezogen, indem Muslim:innen schwerwiegenderer Kriminalität beschuldigt werden, eine Täter-Opfer Umkehrung betrieben wird und behauptet wird (vgl. ebd., S. 12), dass Muslim:innen keine Rasse darstellen (vgl. ebd., S. 13).

Antimuslimischer Rassismus im UK

Bleich und Maxwell (2012, S. 41) weisen in ihrer quantitativen Studie „Islamophobia [as] a real phenomenon“ für die *britische* Gesellschaft nach und finden heraus, dass Muslim:innen trotz dessen positiv mit der britischen Gesellschaft und deren politischen Institutionen verbunden sind (ebd., S. 47). Im Vergleich

⁴⁰ Witze, Spaß und Humor führen einerseits zu antimuslimisch rassistischen sowie antisemitischen Verletzung und sind andererseits Bewältigungsweisen, auf die weiter unten (Abschnitt 2.3) zurückgegriffen wird.

⁴¹ Eine detaillierte Rekonstruktion dazu wird weiter unten mit Fereidooni (2016) vorgenommen.

mit den ‚Einheimischen‘ ist das muslimische Vertrauen in die politischen Institutionen Englands höher (vgl. ebd., S. 48). Obwohl Muslim:innen als „prime suspects for terrorist activity“ gesehen werden, ist das Vertrauen in die britische Polizei mit „between 70 and 80 percent“ überdurchschnittlich (ebd., S. 50). Ungeachtet wie verbreitet Islamophobie in der britischen Gesellschaft ist, entfremden sich Muslim:innen von der britischen Gesellschaft nicht (ebd., S. 52). In einer aktuellen repräsentativen Studie mit 1.667 Teilnehmenden weisen Jones und Unsworth (2024) auf die stärkeren Vorurteile gegenüber Muslim:innen im Vergleich zu anderen migrantischen Gruppen hin. Diese Vorurteile werden vermehrt von älteren Männern artikuliert, die konservativ wählen (vgl. ebd., S. 5) und keinen Hochschulabschluss aufweisen. Dies stelle, so die Autorenschaft weiter, ein defizitäres Selbstvertrauen der britischen Mittelklasse dar (vgl. ebd., S. 18). Zwei unterschiedliche, aber komplementäre Dimensionen der Muslimfeindlichkeit werden unterstrichen. Einerseits herrscht „anti-Islamic prejudice“ und andererseits „anti-Muslim prejudice“, wobei beide als „two distinctive“, aber sich überschneidende Erscheinungsweisen der Islamophobie untersucht werden müssen (ebd., S. 19).

Diskursanalytisch und historisch-soziologisch untersuchen Poynting und Mason (2007, S. 61), wie im *britischen* Kontext vor dem Hintergrund sich verändernder Identitäts- und Kulturpolitik aus dem antiasiatischen und antiarabischen Rassismus ein antimuslimischer Rassismus gemacht wurde. Letzterer als Kampf gegen Islam und Muslim:innen greift auf bereits bestehende antimuslimische/-islamische Strukturen zurück und startet nach den Autoren nicht erst im Nachgang zum 11. September (vgl. ebd., S. 81). Zempi (2014) untersucht mit qualitativen Methoden im Raum Leicester, wie Kopftuchträgerinnen vom antimuslimischen Rassismus betroffen sind und welche Coping-Strategien⁴² sie entwickeln. Generell werden Kopftuchträgerinnen mit Terrorismus assoziiert, obwohl eine eindeutige Motivation nicht rekonstruierbar ist (vgl. ebd., S. 178). Zempi (2014, S. 235) schlussfolgert, dass das Tragen des Kopftuchs muslimische Frauen im öffentlichen Raum leichter als „weiche“, „einfache“, „bequeme“ und „geeignete“ Angriffsziele sichtbar, also dass das Kopftuch die Muslima als ultimatives Objekt des antimuslimischen Rassismus (an)greifbar macht. Indem sie Interviewpartner:innen aus dem Vereinigten Königreich und Canada vergleichen, verweisen Jones et al. (2019) mit ihren 117 Einzelinterviews und 13 Fokusgruppeninterviews darauf, wie manche nichtreligiöse Interviewees, den „Islam as uniquely, and uniformly, hostile to science and rational thought“ (ebd., S. 161)

⁴² Die Coping-Strategien der besagten Forschung werden im Abschnitt zu Coping-Strategien (2.3) rekapituliert.

darstellen und so eine pauschalisierende Wissenschaftsfeindlichkeit des Islams konstruieren.

In einer Mixed Methods Studie wurden mit Betroffenen des antimuslimischen Rassismus in *Irland* quantitative sowie qualitative Erhebungen und Auswertungen durchgeführt (vgl. Carr, 2015, S. 149). Fokus und Sinn des qualitativen Teils der Studie (leitfadengestützte Fokusgruppeninterviews) ist, ein vertieftes Verständnis darüber zu generieren, welche Erfahrungen die Betroffenen von „anti-muslim racism and practices“ (ebd., S. 150) machen. Zunächst verweist Carr (2015, S. 85) auf die dichotome und einander ausschließende Gegenüberstellung von irischer Identität und muslimischer Identität, insbesondere bei Konvertitinnen und Kopftuchträgerinnen. Äußere Kennzeichen oder auch Glaubenssymbole des Muslimischseins (z. B. Kopftuch) sind prädestiniert, dem Irischsein fremd zu sein (vgl. ebd., S. 86). Die rassialisierten irischen Muslim:innen werden in den Augen des Staates sowie der Öffentlichkeit zu nicht vertrauenswürdigen Individuen und Gruppen (vgl. ebd., S. 87). In diesem Sinne werden an den Flughafen Irlands „random checks“ (ebd., S. 89) im Zeichen des Racial Profiling durchgeführt. Hier berichten die Interviewees ein erhöhtes Vorkommen der Sicherheitskontrollen bei Personen mit kenntlichem äußeren Zeichen des Muslimischseins. „Visible markers of Muslimness“ (ebd., S. 92) wird häufig mit islamistischem Terrorismus in Verbindung gebracht und das muslimische Individuum ohne Grund verdächtigt. Da gerade Muslimas mehr Religiosität zugeschrieben wird als Muslimen, werden Erstere häufiger von Rassismus getroffen (vgl. ebd., S. 96). Folglich werden Muslimas als gefährdete und unmündige Subjekte konstruiert, die von ihrer „fundamentalist“ (ebd., S. 97) Religion unterdrückt werden und deshalb vom Patriarchat befreit werden müssen. Dementsprechend werden bestimmte Lokale, Orte und Städte von Muslim:innen vermieden, um rassistischen Betroffenheiten und Übergriffen aus dem Weg zu gehen (vgl. ebd., S. 127).

Antimuslimischer Rassismus in den Nordischen Ländern und Europa

Die EUMC (2006) geht davon aus, dass antimuslimische Diskriminierung auf islamophoben Einstellungen, rassistischen sowie fremdenfeindlichen Ressentiments ruht und diese drei zugleich miteinander verflochten sind. Muslim:innen erleben in der Europäischen Union und ihren Mitgliedstaaten unterschiedlichste Ungleichheiten, auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt sowie im Bildungssektor. Sie sind Opfer/Betroffene negativer Stereotype der Mehrheitsgesellschaft und der Medien. EUMC (2006, S. 19) und CLAIM (2024) verweisen auf die hohe Dunkelziffer, was die Erfassung antimuslimischer Vorfälle angeht.

Repräsentative Studien in *Norwegen* dokumentieren die Verbreitung antimuslimischer Einstellungen (vgl. Strabac & Valenta, 2012, S. 57). Obwohl

Muslim:innen „1.9 percent of the total population“ (ebd., S. 59) darstellen, werden sie durch die Medien und öffentlichen Debatten der Politik fokussiert. Muslim:innen sind, so Strabac und Valenta (2012, S. 60), in den norwegischen Medien negativer dargestellt als andere Migrant:innen. So werden zwei wichtige Antreiber des antimuslimischen Ressentiments ausfindig gemacht, einerseits die Fortschrittspartei und andererseits die Massenmedien per se (vgl. ebd., S. 62). Muslim:innen werden genauso hoch als Kriminelle dargestellt wie andere Migrant:innen auch, aber ihnen wird die Fähigkeit abgesprochen, einen konstruktiven Beitrag zur norwegischen Gesellschaft zu leisten (vgl. ebd., S. 68). In einer aktuelleren Untersuchung werden die Einstellungen der norwegischen Bevölkerung gegenüber Jüdinnen:Juden und Muslim:innen gemessen (vgl. Hoffmann & Moe, 2017, S. 3). Demnach sanken antisemitische Vorurteile – bis auf das verschwörungsdenkende Weltjudentum – von 12,1 Prozent im Jahr 2011 auf 8,3 Prozent im Jahr 2017 (ebd., S. 7 f.), wobei gleichzeitig negative Einstellungen gegenüber Muslim:innen mit 34,1 Prozent signifikant höher war (ebd., S. 8). Für beide Ungleichheitsstrukturen halten Hoffmann und Moe (2017, S. 9) fest, dass antisemitische und islamophobe Einstellungen mit Xenophobie und Migrationsfeindlichkeit korrespondieren. Männer, ältere Menschen und Menschen mit niedrigerem Bildungsniveau neigen eher zu solchen Einstellungen.

Bevelander und Otterbeck (2012, S. 70) versuchen in ihrer quantitativen Untersuchung für den *schwedischen* Kontext herauszufinden, in welchem Maße die schwedische Gesellschaft von Islamophobie betroffen ist. Sie rekonstruieren, dass Hijab (Kopftuch) weitestgehend akzeptiert ist als eine Vollverschleierung (Burka und Niqab) (vgl. ebd., S. 76). Muslim:innen, die sich als religiös wahrnehmen, erleiden mehr Diskriminierung und Übergriffe, sie werden „in general subject to significantly more victimization than other youth“ (ebd., S. 78). Wie für den norwegischen Kontext rekonstruiert, gilt auch für Schweden, dass Politik und Medien Muslim:innen generell negativ darstellen. Die Autorenschaft ist der Meinung, dass „constant lack of positive images signals a negative understanding of Muslims and Islam“ (ebd., S. 81).

Mit den quantitativen Daten des European Values Study (EVS) und World Values Survey (WVS) führen Zapata-Barrero und Díez-Nicolás (2012, S. 90) eine repräsentative Sekundäranalyse durch. Sie betonen, dass Muslim:innen in *Spanien* mit „10 Prozent (EVS-1990) und 16 Prozent (WVS-2000)“ (ebd., S. 92) die Migrant:innengruppe sind, die am wenigsten abgelehnt werden. Außerdem besteht ein negativer Zusammenhang zwischen zunehmendem Bildungsniveau und Ablehnung von Muslim:innen (vgl. ebd., S. 93). Letztlich

unterstreichen Zapata-Barrero und Díez-Nicolás (2012, S. 95), dass die Ausbreitung der Islamophobie in Spanien im Vergleich zum europäischen Durchschnitt unterdurchschnittlich ist.

FRA (2024) stellt für *Europa samt Mitgliedstaaten* einen Anstieg des antimuslimischen Rassismus fest. Rassistische Diskriminierung wird von Muslim:innen (75 Prozent) „more than twice during the year before the survey“ (2024, S. 33) erlebt. 53 Prozent der Muslim:innen erlebten rassistische Vorfälle in unterschiedlichen sozialen Feldern, wobei nicht nur ein Merkmal wie Ethnie, Hautfarbe, Religion, Herkunft, Gender etc. ausschlaggebend war, sondern eine Intersektionalität der Rassismuserfahrungen nachgewiesen wurde (vgl. ebd., S. 34). Einer von zehn Befragten berichtet von rassistischer Diskriminierungserfahrung im medizinischen Feld (vgl. ebd., S. 29). Auch in Bezug auf das Bildungsfeld sowie polizeiliche Kontrollen (Racial Profiling) verweist FRA auf die hohen antimuslimisch-rassistischen Vorfälle (vgl. ebd., S. 23, 25). Muslim:innen in Österreich (66 Prozent in den 12 Monaten vor der Befragung und 74 Prozent in den 5 Jahren vor der Befragung) erfuhren die höchsten Diskriminierungswerte auf allen Ebenen in beiden Zeiträumen, gefolgt von Muslim:innen in Dänemark (51 Prozent und 64 Prozent), Finnland (60 Prozent und 64 Prozent) und Deutschland (57 Prozent und 71 Prozent) (vgl. ebd., S. 36).

2.2.2 Antimuslimische Rassismusforschung im deutschsprachigen Raum

In diesem Unterabschnitt werden Befunde quantitativer sowie qualitativer Studien zum antimuslimischen Rassismus dargestellt, wobei letztere detaillierter rekapituliert werden. Bei thematisch weiter gefassten Studien werden vor allem die Aspekte zum antimuslimischen Rassismus fokussiert.

Quantitative Befunde

Die vom Deutschen Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) (2022, S. 3) durchgeführte repräsentative Studie dokumentiert, wie Rassismen „den Alltag und die Institutionen der Gesellschaft“ durchziehen. 90 Prozent der gesamten Bevölkerung erkennt Rassismus als Realität. Das Erkennen unterschiedlicher Ungleichheitsstrukturen fällt unterschiedlich aus. „Antisemitismus und Anti-Schwarzer Rassismus“ werden eher als antimuslimischer Rassismus erkannt (vgl. ebd., S. 3). 49 Prozent der Menschen „glauben noch immer an die Existenz menschlicher ‚Rassen‘“ (ebd., S. 6), was für 33 Prozent die Annahme legitimiert, „dass gewisse ethnische Gruppen oder Völker von Natur aus fleißiger

[seien] als andere“ (ebd., S. 6) und für 27 Prozent einer kulturellen Superiorität gleichkommt. Instruktiv ist für die vorliegende Untersuchung der Befund, dass für die Definition einer Situation als rassistisch *Vergleichbarkeit* wesentlich ist, um „das neue Ereignis [mit] den bereits“ (ebd., S. 64) Erfahrenen abzugleichen. Laut CLAIM (2023, S. 10) wurden im Jahr 2022 898 und im Jahr 2023 1926 antimuslimische Vorfälle (CLAIM, 2024, S. 4) registriert. 66 Prozent der Fälle waren verbal-rassistische Angriffe auf Muslim:innen (ebd., S. 28), wobei von verbal-rassistischen Übergriffen Musliminnen (Muslimas) doppelt so hoch betroffen waren wie Muslime (ebd., S. 34). Insgesamt sind Frauen mehr betroffen als Männer (CLAIM, 2023, S. 10). Individuen sind mit 71 Prozent am meisten von Übergriffen betroffen und 25,79 Prozent der Vorfälle finden in der Öffentlichkeit und 20,75 Prozent in den Bildungseinrichtungen statt (ebd., S. 27). Menschen, die vom Rassismus betroffen sind, erkennen ihn auch weitestgehend (Perry et al., 2023, S. 16), melden ihn aber nicht (57 Prozent), weil 33 Prozent das Melden als sinnloses Unterfangen verstehen (ebd., S. 27) oder nicht die Erwartung haben, dass der antimuslimische Vorfall für die ausübenden Akteur:innen rechtliche Konsequenzen haben wird (ebd., S. 31).

Pickel und Yendell (2016, S. 1) untersuchen quantitativ, was die Ursache für eine antimuslimische Skepsis ist, in der eine „Abwehr gegenüber dem Islam und seinen Mitgliedern“ zum Vorschein kommt. Sie konstatieren „eine weit verbreitete Skepsis insbesondere gegenüber ‚dem Islam‘“ (ebd., S. 26), die ein europaweites Phänomen ist. „In ganz Europa“ geht es in der antimuslimischen Abwehr um „den Islam“ als dem degradierten Anderen, der durch „mediale Darstellung“ mit „Fanatismus, Gewalttätigkeit, Antimodernität und Konfliktbehaftetheit“ (ebd., S. 26) verbunden wird. Uenal (2016, S. 104) weist in seiner quantitativen Untersuchung einen positiven Zusammenhang zwischen hohem Bildungsniveau und der Abnahme des „Islamophobic“ Verschwörungsdenken nach. Außerdem weisen Uenals (2016, S. 104) Befunde daraufhin, dass eine erhöhte Bedrohungs- und Konfliktwahrnehmung mit einer Ambiguitätsintoleranz und einer Affinität zum Verschwörungsdenken korreliert. Celik und Pickel (2022, S. 431) gehen quantitativ der Frage nach, wie sich „Einstellungen zu Migration“ und „Haltungen von Migrant:innen“ auf die Demokratie auswirken. Sie stellen dar, wie die Zugehörigkeit zum Islam einerseits Prozesse „der Kategorisierung, Stereotypisierung und Abwertung“ bedingen, und andererseits dem antimuslimischen Rassismus Vorschub leisten. Dadurch werden „die demokratische politische Kultur“ (ebd., S. 432) unterminiert und „antidemokratisch[e]“ (ebd., S. 456) Haltungen gestärkt. Sie resümieren, dass Muslim:innen in der Migrant:innengruppen alleinstehend sind, was die Rassismus- und Diskriminierungsbedrohung angeht (vgl. ebd., S. 453).

Die Studie von Friedrichs und Storz (2022, S. 7) verweist in eine umgekehrte Richtung. Ihren Befunden zufolge herrscht „bei den meisten [deutschen] Befragten“ (ebd., S. 4) eine geringe soziale Distanz zu Muslim:innen, die als gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder akzeptiert werden (die Werte schwanken zwischen 61 Prozent und 82 Prozent). In Bezug auf den Islam verweisen auch Friedrichs und Storz (2022, S. 13) auf dessen generelle Ablehnung, dass er nicht in die westliche Welt passe (78 Prozent) und dass die islamische Glaubenspraxis eingeschränkt werden muss (44 Prozent). In der Studie von Janzen und Ahrens (2022, S. 470) wird gemessen, inwiefern (die Zugehörigkeit zum) Christentum Muslim:innenfeindlichkeit fördert. Die Studienteilnehmer:innen assoziieren Muslim:innen einerseits mit Unterdrückung, und andererseits sind sie weniger anfällig für die „Zuschreibung von Islamismus“ (ebd., S. 472) und auch dafür, Muslim:innen als eine Bedrohung für die eigene Identität wahrzunehmen. Muslim:innenfeindlichkeit ist folglich das Resultat eines verengten und autoritären Verständnisses von Religion (vgl. ebd., S. 483 f.).

Öztürk (2022, S. 517) geht in seiner quantitativen Analyse der Frage nach, welcher Zusammenhang zwischen dem Kontakt im Internet und im Realen besteht. Laut Öztürk ist Muslim:innenbashing durch Massenmedien⁴³ immer noch in der Gesellschaft wirksam, welche sich dadurch antimuslimische Wissensbestände und Wahrnehmungsmuster aneignet. So funktioniert Muslim:innenfeindlichkeit ohne Muslim:innen (vgl. ebd., S. 517), genauso wie Antisemitismus ohne Jüdinnen:Juden. Charakterliche Autorität sowie Drang nach Erhalt sozialer Dominanz verstärken die Befürwortung der Ausschließung von Muslim:innen (vgl. ebd., S. 517). Letztlich stellt Öztürk (2022, S. 518) fest, dass autoritäre Charaktere, die keinen realen Kontakt zu Muslim:innen haben, jedoch

⁴³ Zum Verhältnis von Medien und Islam-/Muslim:innenfeindlichkeit besteht eine fundierte diskursanalytische Forschungstradition. Laut Schneider et al. (2013, S. 17) ist Deutschlands Bevölkerung „einhellig der Auffassung“, dass in den Medien einerseits unterschiedliche „Zuwanderergruppen“ und andererseits vor allem „die Herkunftsgruppen, die mit dem Islam in Verbindung [stehen] (wie ‚Türken‘, ‚Araber‘ oder ‚Muslime‘)“ negativ, also als „Objekte ‚gescheiterter Integration‘ (...) ‚Integrationsverweigerer‘“ (ebd., S. 6) dargestellt werden. Auf Ähnliches verweisen unterschiedliche Forschende (z. B. El-Menouar, 2019; Wäckerlig, 2019; el-Naggar, 2023). Identisches gilt auch für das Verrichten der täglichen Gebete für muslimische Schüler:innen. Obwohl sie sich im Rahmen der Religionsfreiheit diskrete Schutzräume für das Verrichten ihrer täglichen Gebete wünschen, erleben sie nicht nur keine Schwierigkeiten, vielmehr unterschiedliche Exklusionsformen (vgl. Willems, 2015). In diesem Zusammenhang verweisen Jukschat und Lehmann (2020, S. 304) auf eine mögliche Umgangsweise von Muslim:innen, die „die offensive, selbstbewusste Inanspruchnahme der Religionsfreiheit“ im Sinne des Verrichtens ihrer täglichen Gebete als Revisionshandeln sehen, mit dem die zugeschriebene „muslimische Opferrolle“ zurückgewiesen wird.

stark von medialer Muslim:innenfeindlichkeit beeinflusst werden, zu starker Muslim:innenfeindlichkeit neigen.

Müller und Wittlif (2023, S. 6) analysieren im bundesdeutschen Kontext das Verhältnis zwischen Polizeikontrollen und dem äußeren Erscheinungsbild einer Person. Laut der quantitativ-repräsentativen Studie wird Racial Profiling wirksam, wenn polizeiliches Handeln in der minutiösen Entscheidungssituation nach „äußerliche[n] Merkmale[n]“ (ebd., S. 6) erfolgt. Daher ist Racial Profiling ein institutioneller Rassismus⁴⁴, der der polizeilichen Organisationsstruktur zugrunde liegt (vgl. ebd., S. 8). Nach den Daten des SVR-Integrationsbarometers werden phänotypisch differente Menschen doppelt so viel kontrolliert wie phänotypisch indifferente Menschen (vgl. ebd., S. 12). Besonders relevant sind hier Orte, wie „sozial benachteiligte Stadtviertel mit einem hohen“ (ebd., S. 15) Zuwanderungsanteil oder auch Flughäfen, die besonders gefährlich eingestuft werden. So gesehen sind für phänotypisch Differenten manche Orte gefährlicher, auch wenn sie öffentliche Sphären sind.

Qualitative Befunde

An dieser Stelle ist der Verweis auf Scherschels (2006) und Weiß' (2013) Studien relevant, die einerseits qualitativ-rekonstruktiv zum Zusammenhang Rassismus und Rassismuskritik forschen. Andererseits beziehen sie sich theoretisch auf die bourdieusianische Praxistheorie, hier insbesondere auf die theoretischen Konzepte Feld, Habitus, Kapital, Hysteresis etc. Beiden geht es in den Studien um den Rassismus, die rassistischen Wissensbestände sowie Handlungsweisen der ausübenden weiß-deutschen Akteur:innen und nicht um die Betroffenenperspektive. Im Gruppendiskussionsverfahren nach der dokumentarischen Methode zeigt Scherschel (2006, S. 89) auf, dass weiß-deutsche Akteur:innen „mit Blick auf Bildung und Berufsposition“ ihre Erfahrungen mit „ethnischen Anderen“ artikulieren. Im Zuge der dokumentarischen Interpretation rekonstruiert Scherschel (2006, S. 221), wie Rassismus „als flexible symbolische Ressource, als strukturelles und symbolisches Dominanzverhältnis, als Exempel symbolischer Macht und als habitualisierte Wahrnehmungsoption“ verwendet wird, um die eigenen Privilegien zur Geltung zu bringen. Weiß (2013, S. 11) rekonstruiert im „Engagement weißer deutscher antirassistischer Gruppen gegen Rassismus“ nicht intendierte

⁴⁴ Von institutionellem Rassismus spricht auch Aguilar (2019), wenn er kritisch auf die Deutsche Islamkonferenz (DIK) blickt, die die Muslim:innen als Sicherheitsproblem imaginiert und imaginieren lässt. „Als Sicherheitsapparat“ hat die DIK, so Aguilar (2019, S. 229) weiter, „ein Bündel an Machttechniken“, mit denen sie Deutschlands muslimische Bevölkerung rassifiziert.

rassistische Wissensbestände, obwohl diese Gruppen sich antirassistisch engagieren (ebd., S. 15, 17). Diese rassistischen Artikulationen und Handlungen treten in Interaktionen hervor, die Weiß (2013, S. 60) als Reproduktion der „rassistischen ‚Reste‘“ identifiziert.

Unterschiedliche Studien haben bisher die Perspektive der Betroffenen von Rassismus erforscht. Das Hauptaugenmerk der vorliegenden Konstruktionen liegt auf der Rekapitulation der Literatur zum *antimuslimischen* Rassismus. In seiner qualitativen Untersuchung widmet sich Terkessidis (2004) den Betroffenen des Rassismus, dabei geht es ihm primär um rassistische (kleine) Erlebnisse und nicht um rassistische Gewalt. Aus seinem Datenmaterial rekonstruiert Terkessidis unterschiedliche Typen rassistischer Auswirkung: Entfremdung, Verweisung, Entantwortung, Entgleichung und Spekularisation. In der Entfremdung werden sich die rassistisch Betroffenen über ihre Andersheit und nicht Zugehörigkeit bewusst. Das resultiert für Terkessidis (2004, S. 176) aus einer situationsbezogenen „Urszene [...], in der die Zugehörigkeit erstmals bewusst als prekär erfahren“ wird. Diese Urszenen können damit als Initialmomente der Entfremdung aufgrund auffälliger Andersheit verstanden werden. Mit der Verweisung meint er einen Prozess, mit der Betroffene an einen anderen Ort verwiesen werden („Du gehörst nicht dazu“) (ebd., S. 180). Einerseits gliedern Entfremdung und Verweisung die vom Rassismus Betroffenen symbolisch vom Wir-Konstrukt aus und andererseits macht Entantwortung sowohl das Individuelle der muslimischen Akteur:innen unsichtbar als auch verwehrt diesen die Antwortmöglichkeit. Hier werden die Betroffenen entindividualisiert und nur als Zugehörige eines konstruierten Kollektivs ansprechbar (ebd., S. 186). Mit dem Befund Entgleichung typisiert Terkessidis rassistische Praxen und Wissensbestände, in denen die Betroffenen einer fiktiv erzeugten Norm nicht entsprechen, also außerhalb einer doxischen Norm liegen. Dies gleicht einer Ungleichbehandlung, die vom rassistischen Anderen aus einer richterlichen Position heraus verkündet wird (vgl. ebd., S. 195). Letztlich trägt sich in der Typik der Spekularisation die Funktion von Spiegelung und Spekulation ab. „Personen nichtdeutscher Herkunft“ (ebd., S. 199) werden als spekulative Projektionsflächen konstruiert, in denen die negative Darstellung der muslimischen Migrant:innen zum positiven Bild der weiß Deutschen verhilft.

Scharathow (2014, S. 142) untersucht qualitativ-interpretativ nach Rosenthal aus migrationspädagogisch sensibilisierter Perspektive ein Sample von 16 Jugendlichen mit Migrationshintergrund (zwischen 13 und 22 Jahren). Der (jugendliche) Spaß, mit dem im Kern rassistische Aussagen ambivalent artikuliert werden, wird dann erst von den Betroffenen als rassistisch verstanden, wenn er nicht individualisiert, sondern homogenisiert (vgl. ebd., S. 212). Auch ein

genderspezifischer Befund ist zu konstatieren, der einem genderisierten antimuslimischen Rassismus gleicht, wenn *Muslimen* mit Gewalt, Faulheit, Dominanz, Kriminalität und *Muslimas* mit Passivität, Handlungsunfähigkeit, Gehorsamkeit, Unterdrückung, Unterordnung etc. ausgewiesen werden (vgl. ebd., S. 261). Rassistische Wissensbestände werden durch pauschalisierende, falsche Vorurteile generiert; sie manifestieren sich durch Iteration als gesellschaftliches Wissen. Die Ansteckbarkeit rassistischer Diskriminierung erfolgt insbesondere durch die mediale sowie politische Reproduktion (vgl. ebd., S. 264). Instruktiv ist auch der Befund, dass die „erlebte rassistische Ausgrenzungspraxis“ als „absurdes [und] unvorhersehbares“ (ebd., S. 269) Ereignis gedeutet wird. Letztlich ist Scharathows (2014, S. 288) Verweis auf die Schule als wesentlichen Reproduktionsort rassistischer Stereotypisierung oder rassistischen Ausfragens instruktiv, wie muslimische Schüler:innen zu Repräsentant:innen *des* muslimischen Kollektivs gemacht werden und als sogenannte Islamexpert:innen fungieren (vgl. ebd., S. 300).

Fereidooni (2016) untersucht in seiner Mixed-Methods Studie Diskriminierungserfahrungen von migrantischen, unter anderem auch muslimischen Lehrer:innen im Schulwesen, welches Scharathow als wesentlichen Reproduktionsort rassistischer Diskriminierung verstand. Dabei rekonstruiert Fereidooni unterschiedliche Formen rassistischer Diskriminierung. In der „Konstruktion von Fremd- und Andersartigkeit, doppelter Standards, doppelter Andersartigkeit und Sprach- sowie Religionsabwertung“ (vgl. ebd., S. 173–205) zeigen sich die unterschiedlichen Formen rassistischer Diskriminierung, die Lehrer:innen erleben. Mit der Typisierung der „subjektiv empfundenen Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen“ der Referendar:innen und Lehrer:innen stellt Fereidooni (2016, S. 216) zum einen dar, wie die rassistisch Diskriminierenden auf tradierte rassistische Wissensbestände zurückgreifen. Zum anderen erfüllt der machtaffine Rassismus die Funktion, systematisch kollektivierte und imaginierte „Identitäten [und] Gemeinschaften von Personen aufgrund bestimmter Merkmale“ (ebd., S. 216) zu generieren.

Dirim (2016, S. 201–203) untersucht die linguizismuskritische pädagogische Professionalität von Lehrkräften. In ihrer qualitativ empirischen Studie zeigen die Befunde, dass die Dominanz der deutschen Sprache im Bildungssystem Bildungsbenachteiligungen für nicht deutschsprachige Schüler:innen verursacht (vgl. ebd., S. 191 ff.). Zudem wird die Bedeutung der Mehrsprachigkeit betont, ohne die Vorherrschaft des Deutschen infrage zu stellen (vgl. ebd., S. 193 f.). Sprache fungiert als wesentliches Differenzmittel, das soziale Zugehörigkeiten und Hierarchien konstruiert, was migrationssprachliche Sprechweisen (rassistisch) abwertet (vgl. ebd., S. 194–197).

Zum Zusammenhang Muslima und Kopftuch existieren verschiedene Studien, die sich unter anderem auch dem Themenkomplex der rassistischen Diskriminierung aufgrund des Kopftuchtragens widmen. Höbl und Fereidooni (2016, S. 157) zeigen in ihrer qualitativ-biographischen Studie, wie das Verhältnis zwischen Kopftuchtragen und Identitätsbildung zu verstehen ist. Obwohl das Kopftuchtragen an unterschiedlichen sozialen Orten – insbesondere in der Schule – zu Ausgrenzungserfahrungen führt, halten Kopftuchträgerinnen daran mit Verweis auf Selbstbestimmung und Religionsausübungsfreiheit fest (vgl. ebd., S. 159–161). Das Kopftuchtragen hat „eine sozialisatorische Bedeutung“ (ebd., S. 165). Nökel (2002, S. 101) verweist auf diesen sozialisatorischen und Selbstbestimmungsaspekt, wenn sie das Kopftuchtragen als eine „notwendige Verteidigung des Selbst gegen partikularismusunsensible eigenkulturzentrierte Andere“ versteht. Auf die Ausgrenzungserfahrung auf dem Arbeitsmarkt aufgrund des Kopftuchtragens verweisen Yurdakul et al. (2018) in ihrer qualitativen Studie und stellen fest, dass sich „Kopftuch tragende Musliminnen (...) viermal so oft bewerben müssen, um zu eine Bewerbungsgespräch eingeladen zu werden“ (ebd., S. 3). In diesem Zusammenhang weisen Stosic und Rensch (2020, S. 11) auf das Desiderat hin, Bewältigungsweisen der betroffenen Musliminnen zu explizieren, wenn sie von rassistischer Diskriminierung im Kontext von Ausbildungsverhältnissen getroffen werden. Stosic und Rensch (2020, S. 20) verweisen auf eine mögliche Bewältigung von kopftuchtragenden Musliminnen, die gegen die Reduzierung auf das Kopftuchtragen kämpfen, indem sie das rassistisch-diskriminierende Gegenüber delegitimieren. Dabei werden die ausführende Person und ihr Handeln zentriert, aber institutionelle Rahmenbedingungen unbeabsichtigt ausgeblendet. Jukschat und Lehmann (2020, S. 292) gehen in einer narrativ-biographischen Untersuchung dem Desiderat nach, welcher Zusammenhang zwischen dem „hegemoniale[n] Islamdiskurs“ und den individuellen Erfahrungen der Musliminnen besteht. Laut den Studienbefunden verstehen kopftuchtragende Musliminnen die Ausgrenzungen aufgrund des Kopftuchtragens als eine Reduzierung auf das Muslima-Sein und die Unsichtbarmachung anderer personeller Merkmale und Eigenschaften (vgl. ebd., S. 295). Musliminnen nehmen „ferne, subtile Signale“ war, die sie aufgrund „einer erhöhten Aufmerksamkeit“ als Beginn von „Diskriminierungen und antimuslimische[m] Rassismus“ (ebd., S. 298) identifizieren. Letztlich verweisen Jukschat und Lehman (2020, S. 300) auf die Veränderung der Tonlage der Interviewees, sobald sie über die Repräsentation des Islam in den Medien sprechen.

In ihrer ethnographischen Studie rekonstruiert E. Becker (2022, S. 398) am Beispiel einer muslimischen Community aus Berlin, wie Muslim:innen zur europäischen Unterkaste degradiert werden. In „the collective labeling of Muslims

with incivility“ zeigt sich ein verflochtener „knot of religion, ethnicity, race, and culture“ (ebd., S. 403), wodurch Muslim:innen zum abgewerteten Anderen des modern-säkularen Europas konstruiert werden. E. Beckers Befunde portraituren ein Bild von Muslim:innen, in dem die Unterordnung in allen sozialen Feldern sichtbar wird. Aufgrund des negativ konstruierten soziokulturellen Status von Muslim:innen entsteht einerseits „social distance and deprivation“ (ebd., S. 419) und andererseits werden die gebildeten Hierarchien institutionalisiert, wodurch sich das Bild des kollektiven, unzivilisierten Anderen verfestigt.

Lewicki (2022, S. 918) rekonstruiert in ihrer Studie das Weißsein⁴⁵ und seine Auswirkungen auf die rassifizierte(n) Anderen in einer deutschen Pflegeinstitution. Ihre Untersuchung befasst sich mit dem (christlichen) Weißsein, den Rassifizierten bzw. mit den zur Unterkaste Degradierten zugleich. Weißsein ist ein Konstrukt, das auf identitäre Merkmale basiert, die erstens bestimmte Körper als „unmarked“ normalisiert, zweitens seine Wirkmächtigkeit aus einer Unschuldbehauptung bezieht und drittens die strukturelle Ungleichheit gänzlich leugnet (vgl. ebd., S. 918). Das institutionell beschworene christliche Ethos führt nicht zu einer Verbesserung der Pflegekräfte, sondern resultiert einerseits in der Etablierung des Christentums als Norm und andererseits „denormalise other faiths, in this instance Islam“ (ebd., S. 930) als Struktur einer Fremdheit und Übertriebenheit. So wird das Weißsein über Religionszugehörigkeit und Hautton bestimmt und mit Fortschritt, Friedfertigkeit und Mäßigung gleichgesetzt.

In weiteren Untersuchungen zum institutionellen Rassismus, vor allem Racial Profiling, schlägt nicht nur das Weißsein als Norm durch, sondern auch weitere Ungleichheitsaspekte. Graevskaia et al. (2022, S. 1) weisen darauf hin, dass rassistische Wissensbestände strukturell bedingt sind und sich „institutionell (re-)

⁴⁵ Auch mit Blick auf Jüdinnen:Juden ist das Weißsein, seine Definition und Funktion aus definitorischer sowie funktionaler Sicht konfliktvoll, wenn man fragt, ob jüdische Menschen weiß sind bzw. gelesen werden. Arnold (2016) versteht unter Weißsein nicht nur *die Hautfarbe*, sondern fokussiert seine Funktion. Weißsein als ein Sozialkonstrukt bezieht sich nicht nur auf eine bestimmte Hautfarbe, sondern wird als eine Sozialkategorie verstanden und verweist auf Kapitalien und orthodoxe Verhältnisse im sozialen Raum. Hier erfährt der soziokulturelle/-politische Status eine besondere Geltung (vgl. ebd., S. 233). Auf das Weißsein funktional und als analytische Kategorie zu blicken, birgt auch Fallstricke. Mit ihm können Essentialisierungen sowie unreflektierte Reproduktionen von bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen übernommen werden. Die Analyse sollte auf „gesellschaftlichen Positionen“ (ebd., S. 234), den Funktionen von Akteur:innen und Feldlogiken basieren. Auf einen weiteren antisemitischen Reproduktionsmechanismus macht Berkovits (2018) aufmerksam. Demnach kommt das einer Reformulierung des „Jewish problem“ gleich, wenn „Jewish whiteness“ (ebd., S. 87) als eine oppressive Mehrheit – insbesondere im amerikanischen Kontext – konstruiert wird, womit sich den USA der diskursive Zusammenhang „white supremacy, imperialism, capitalism, and patriarchy“ (ebd., S. 88) aktiviert.

produzier[en]“, was durch die polizeiliche Handlung verstärkt wird und dadurch neue und alte rassistische Wissensbestände generiert werden. Auf der Betroffenseite ergeben sich dadurch Stigmatisierungen. Wenn Polizei bei Kontrollen von Personen Entscheidungen in Erwartungsunsicherheit aufgrund von äußeren Erscheinungen (Kopftuch, nicht westlich gekleidet etc.) trifft, so ruft sie „kulturalistische Bilder über das innere der Person“ (ebd., S. 7) ab, was eine rassifizierte Kontrollroutine bedeutet. So soll mit Rückgriff auf Homogenisierung und Kulturalisierung Handlungssicherheit in Entscheidungssituationen erzeugt werden, die die Grundlage rassistischer Polizeikontrollen sind. Weiterhin weist Textor (2023, S. 13) in seiner qualitativ-rekonstruktiven Studie nach, dass Racial Profiling mit Gewalt zusammenhängt und vor allem Jugendliche als Polizeigewalt trifft. Racial Profiling „ist eine spezifische rassistische“ (ebd., S. 42) Polizeipraxis, die sich in Kontrollen, aber auch Gewalttätigkeiten zeigen kann. Einerseits Intransparenz, Unangemessenheit und Unverhältnismäßigkeit (vgl. ebd., S. 189) und andererseits eine „kriminalisierende Verdächtigung“ (ebd., S. 239) sind die zentralen Funktionsweisen dieser rassistischen Praxis.

Auch laut dem Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit (UEM) (2023, S. 12) werden Muslim:innen von unterschiedlichsten sozialen Akteur:innen eher „als Verdachtsfälle und Sicherheitsrisiken statt als Opfer von Rassismus“ aufgegriffen. Dabei wirkt die Presse (auch Fernsehen) wesentlich mit, wenn sie Muslim:innen einerseits vor allem „in negativen Themenkomplexen“ (ebd., S. 11) in den Vordergrund rückt, aber andererseits das muslimische Positive stark selektiert und ausblendet. Außerdem wird das Muslimischsein per se als Grund für Schlechterstellung angesehen. Frauen als nicht emanzipierte, von Männern unterdrückte semi-autonome Subjekte und muslimische Männer als gewalttätige und misogyne Subjekte besetzen das konjunktive Erfahrungswissen der Gesellschaft (vgl. ebd., S. 10). Da „insbesondere kopftuchtragende Frauen“ Anfeindungsformen thematisieren, ist evident, dass eine „phänotypische Einordnung als Muslim*in“ (ebd., S. 9) für das Erleben von antimuslimischem Rassismus ausreicht.

2.3 Coping in Studien

Bewältigungsstrategien entstehen in gesellschaftlichen Feldern genau dort und dann, wenn ein vom Staat toleriertes Vakuum an Umgang mit Ungleichheitsstrukturen herrscht. Betroffene bewältigen einerseits, wenn sie die Fälle nicht melden, also die Täter:innen (Angreifenden) ignorieren, und andererseits die

rassistischen-antisemitischen Mikroaggressionen⁴⁶ als eine Praxis der alltäglichen Betroffenheit konstruieren (vgl. Carr, 2015, S. 126).⁴⁷ In der empirischen Forschung zu Copingstrategien (Bewältigung, Umgang mit antimuslimischem Rassismus und Antisemitismus) wurde auf unterschiedliche Widerstandspraktiken verwiesen. Dabei wird im Folgenden auf die Befunde einerseits der empirischen antimuslimischen Rassismusforschung, und andererseits der empirischen Antisemitismusforschung zurückgegriffen. Diese rekapitulierten Bewältigungsweisen stammen qualitativ(-rekonstruktiven) Untersuchungen. Wenn von *Betroffenheit* gesprochen wird, dann sind sowohl die Betroffenheit durch antimuslimischen Rassismus als auch Antisemitismus gemeint. Die Widerstandspraktiken versteht dieser Abschnitt als *conditio humana*, um mit oppressiver symbolischer Macht und hierarchisierender symbolisch-hegemonialer Herrschaft umzugehen. Zwei Bewältigungsweisen – kurzfristige und langfristige Copingstrategien – sind der bisherigen Forschungsliteratur zu entnehmen, die sich generell als Passivität und aktiv-konfrontative Handlungsmacht zeigen (vgl. Zempi, 2014, S. 180). Jukschat und Lehmann unterscheiden zwei idealtypische Copingstrategien. Einerseits entwickeln Betroffene Praxen der Selbstermächtigung, und andererseits deuten die Autorinnen den passiven Umgang als „Identifikation mit der Opferrolle und

⁴⁶ Hier ist der Verweis auf das (sozial)psychologische Konzept der Mikroaggressionen relevant, die von Pierce (1970) in einer Reihe von Studien, die er in den 1970er Jahren durchgeführt hat, eingeführt wurde. Pierce versucht die „subtle blows“ (ebd., S. 266) weißer Täter:innen zu erklären, die während der Interaktion mit schwarzen Individuen ausgeteilt werden. Er nannte diese subtilen Schläge Mikroaggressionen, die er mit höheren Krankheits- und Sterblichkeitsraten in schwarzen im Vergleich zu weißen Gemeinschaften in Verbindung brachte (vgl. Spanierman & Clark, 2023, S. 231). Anknüpfend an Pierce werden rassistische Mikroaggressionen als „subtile Beleidigungen (verbal, nonverbal und/oder visuell) oft automatisch oder unbewusst verübt und richten sich gegen People of Color. Sue (2010, S. 28 ff.) verweist auf zwei Typen intersubjektiver Mikroaggressionen: *Microinsults* meint dabei eine Kommunikationsform, die unsensibel und herabwürdigend ist. In *microinvalidations* trägt sich die Ablehnung ab, die sich gegen die rassistischen Erfahrungen der Betroffenen richtet (vgl. Spanierman & Clark, 2023, S. 232). Von der Wirkung her sind rassistische Mikroaggressionen manipulativ, die den weißen Suprematismus stärken. Im Gegensatz dazu ist Esseds (1991, 2002) Verständnis vom Alltagsrassismus sozialanthropologisch. Sie versteht ihn nie nur als eine isolierte Handlung, sondern als eine Betroffenheit, die die Erfahrung und Erinnerung an andere rassistische Betroffenheiten koppelt.

⁴⁷ Die Behauptung, dass insbesondere „in Fällen von Mikroaggressionen (...) der Bewältigungsmechanismus fast immer darin [besteht], die Vorfälle zu ignorieren“ (Perry et al., 2023, S. 28), ignoriert unterschiedlichste Bewältigungsformen, die einerseits in der bestehenden Forschung erarbeitet wurden, und andererseits auch in Fällen von Mikroaggressionen auf andere Umgangsweisen hinweisen. Die hiesige Darstellung exemplifiziert den facettenreichen Aspekt unterschiedlicher Copingstrategien.

Rückzug“ (Jukschat & Lehmann, 2020, S. 289).⁴⁸ Die Selbstermächtigungspraxis bzw. frontal-direkte Konfrontation des Gegenübers bewahrt die Betroffenen davor, sich in die Opferrolle zu versetzen und eine solche (Opfer)Identität auszubilden (vgl. ebd., S. 301). Betroffene wollen durch die Konfrontation „the seriousness of the [antisemitic and, FBK] racist incidents“ (Ellefsen et al., 2022, S. 445) demonstrieren. Ohne zu beschönigen, wohnt der Betroffenheit ein Momentum inne, das in eine konstruktive Handlungsfähigkeit – in welcher Bewältigungsweise auch immer – überführt werden kann (vgl. Zempi, 2014, S. 190).

Um die Betroffenheit zu überwinden, mit ihr umzugehen, greifen Scharathows (2014, S. 317) Interviewees im Kontext der Schule⁴⁹ beispielsweise auf Aufklärungsbestrebungen. Diese Bestrebungen sind das Resultat einer öffentlich-negativen Darstellung von Betroffenen, gegen die sie sich als Repräsentant:innen entweder des Islams oder Judentums „in der Pflicht sehen“, das negative Bild „zu revidieren und Vorurteile abzubauen“ (Jukschat & Lehmann, 2020, S. 304). Es wird vermutet, dass konstruktive Vorbildrollen sowie (politischer oder Social Media) Aktivismus eine positive Wahrnehmung der eigenen Gruppen fördern können (vgl. ebd., S. 306). Durch adäquaten Sprachgebrauch und passende Argumentationsformen – wie in Referaten – versuchen Betroffene „unerkannt Gehör zu finden“ (Scharathow, 2014, S. 317).

Weiterhin werden verletzende Sprechakt als Spaß relativiert. Betroffene sehen einerseits die diskriminierende Verletzung, unterstellen aber den Handelnden Spaß, um „die Tragik der eigenen Opferrolle“ (ebd., S. 343) zu relativieren. Zum anderen möchten sie eine weitere Verletzung vermeiden, indem sie das als „Spaß“

⁴⁸ Nolf et al. (2021, S. 2) rekonstruieren in ihrer qualitativen Studie, wie belgische Muslim:innen antimuslimischen Rassismus erfahren und mit ihm umgehen (die unterschiedlichen Bewältigungsweisen gelten parallel auch für die jüdischen Interviewees). „Relativization, avoidance, communication, oppression, conciliation, reaction and passive coping strategies“ (ebd., S. 1) sind unterschiedliche Bewältigungsweisen, die zum einen temporal gesehen lang- und kurzfristig und zum anderen als passiv sowie aktiv-frontal zum Einsatz kommen. Auch werden in manchen Situationen die Kombination dieser unterschiedlichen Bewältigungsweisen eingesetzt.

⁴⁹ Chernivsky und Lorenz (2021a, S. 135) konstatieren, dass schulische Maßnahmen zur Sensibilisierung für Antisemitismus nicht nur Lehrer:innen und Schüler:innen betreffen sollten, sondern auch präventive Elternarbeit erforderlich ist. Darüber hinaus könnte der Besuch historischer Gedenkstätten wesentlich zur Reduzierung antisemitischer Einstellungen beitragen (ebd., S. 136 f.), was als eine präventive Copingstrategie auf institutioneller Ebene gedeutet werden kann. Eine weitere Möglichkeit für die Schule, ihre Schüler:innen zu stärken, wäre die aktive Einbindung in Programme zur Förderung der verbalen Wehrfähigkeit gegen Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus.

Ausgewiesene nicht verstehen, und so von der Gruppe ausgeschlossen werden, weil sie sich gerade als „Spaßverderber“ (ebd., S. 344) zu erkennen geben (würden). In diesem Kontext funktioniert Ignorieren auch als Entlastung, um weiteren Konsequenzen des Widerstandes aus dem Weg zu gehen (vgl. ebd., S. 345). Zum einen durch Spaß und zum anderen durch Ignorieren versuchen Interviewees ihre migrantische (Selbst)Positionierung im Sozialen zu normalisieren, womit aber auch rassistische Wissensbestände und Praktiken normalisiert werden (vgl. ebd., S. 347). Weiterhin agieren Interviewees widerständig, sie passen sich der Doxa des Späßes mit Ironie an, um „die Praxis als ‚Spaßpraxis‘ zu hinterfragen“ (ebd., S. 347), ohne aus der Gruppe der Schüler:innen ausgeschlossen zu werden, und so die Schüler:innen zu desillusionieren. Ironie funktioniert hier ambig, sie ist Anpassung und Widerstand zugleich. Die Ironie führt die ‚Spaßpraxis‘ fort, sie fungiert aber auch implizit und subtil als Widerstand (vgl. ebd., S. 355). Durch Humor und Ironie wird Rassismus ignoriert und seine Bedeutung heruntergespielt. Dies dient als eine biographische Arbeitsstrategie, die das Leben sinnhaft werden lässt (vgl. Ellefsen et al., 2022, S. 441). Jukschat und Lehmann (2020, S. 301) identifizieren in der Ironie (z. B. Lachen) eine aktive Selbstermächtigungspraxis, die als eine (re)aktive Konfrontation des Gegenübers ermöglicht, sich von den „schmerzhaften Zurechnungen“ und Fremdzuschreibungen loszulösen, ohne von diesen vereinnahmt zu werden. Das Lachen der Betroffenen während ihrer Erzählungen als eine Form von Humor und Ironie ist instruktiv. Manche Lacher drücken eine gewisse Überlegenheit aus (vgl. Ellefsen et al., 2022, S. 446), wenn dadurch sich die Betroffenen vom Verletzenden der Situation emotional distanzieren und sich nicht davon vereinnahmen lassen. Deshalb können Humor (Ironie, Lachen) auch je nach Situation eine passive Copingweise überschreiten und eine aktiv-frontale Bewältigungsform annehmen. Sie werden funktional umgemünzt von einem Schutzschild zu einem Schwert (vgl. ebd., S. 448).

Die Bewältigung der *Dethematisierung* zielt darauf ab, sich der Reaktion jener zu entziehen, die individuelle Abwehrhaltungen gegenüber Betroffenheit zeigen, da sie selbst keine Erfahrungen mit Rassismus und Antisemitismus gemacht haben (vgl. Scharathow, 2014, S. 365). Auch die „Nicht-Benennung von“ (ebd., S. 407) Betroffenheitserfahrungen oder diese mittelbar zu thematisieren, fungiert einerseits als Widerstand und veranschaulicht andererseits die symbolische sowie subtile Wirkmächtigkeit der Ungleichheitsstrukturen. Im distanzierten Erzählen von Szenen der Betroffenheit zeigt sich eine Copingweise, die imstande ist rassistische Sprech- und Handlungsakte zu erkennen, diese aber so zu berichten, „ohne sich persönlich angreifbar oder verletzbar zu machen“ (ebd., S. 367). Zempi

(2014, S. 172) formuliert für die passive Bewältigungsweise den Grundgedanken des „let it go“, wenn Betroffene eine Eskalation befürchten und zugleich die Angreifenden nicht mit der verletzenden Handlung konfrontieren wollen. Deshalb verbleiben sie in einer passiv-ignoranten Bewältigungsform (ebd., S. 180). Carr (2015, S. 121) argumentiert, dass das Ignorieren von Vorfällen einer normalisierten Akzeptanz entspricht. Diese Haltung wird von der Überzeugung getragen, dass das Melden solcher Vorfälle wenig Wirkung zeigt, da von staatlicher Seite keine signifikanten Maßnahmen ergriffen werden. Ellefsen et al. (2022, S. 449) zeigen auf, dass Fallmeldungen an Autoritäten – wie Lehrer:innen oder auch zuständige staatliche Instanzen – für die Bewältigung von Betroffenheiten relevant sind, was umgekehrt bedeutet, dass das Verkennen der Betroffenheit durch diese Instanzen zu weiteren Verletzungen führt. Die antisemitischen sowie antimuslimisch rassistischen Erfahrungen mit der weiß deutschen Mehrheitsgesellschaft zu teilen, ist für die Anerkennung der Betroffenheit konstitutiv (vgl. ebd., S. 448). Wenn diese Anerkennung sowohl von der Mehrheitsgesellschaft als auch von anderen relevanten Instanzen verweigert wird, kann sich dies destruktiv auswirken.

Dies ist generell die Ursache einer resignierten Grundhaltung der Betroffenen. Der Resignation und Normalisierung als Ausdruck des Hinnehmens und Kleinredens liegen die Subtilität der Ungleichheitsstrukturen zugrunde, weil diese von Betroffenen gerade aufgrund des sich wiederholenden Auftretens „als vermeintlich ‚normal‘ oder unvermeidlich angesehen werden“ (Hauser et al., 2020, S. 26). So ist für das Herunterspielen, Kleinreden von Betroffenheiten ausschlaggebend, sich nicht als Opfer sehen und bezeichnen zu wollen (vgl. Zempi, 2014, S. 182). Die Funktion des Verharmlosens besteht darin, das eigene Leid zu relativieren, indem es im Vergleich zu den Leiderfahrungen anderer als weniger gravierend dargestellt wird (vgl. ebd., S. 185). In den Erfahrungshorizonten der Betroffenen sedimentiert sich die manichäische Darstellung der Gesellschaft, die eine Dichotomie zwischen ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Jüdinnen:Juden sowie Muslim:innen konstruiert. Diese Darstellungen werden verinnerlicht und prägen das Verhalten, indem sie Geduld als handlungsleitendes Prinzip verankern, um als moralisch integrier Mensch wahrgenommen zu werden (vgl. ebd., S. 187). Zempi (2014, S. 198) argumentiert, dass das Coping durch Ignorieren auch eine Form von Widerstand enthält. Laut Ellefsen et al. (2022, S. 443) funktioniert Ignorieren als ein Bewältigungsmechanismus, der die Verletzungserfahrung nicht an sich heranlässt und so den Selbstwert der betroffenen Person schützt, indem die Verantwortung für die Verletzung eindeutig dem Aggressor zugeschrieben wird. Obwohl Ignorieren zu einer Normalisierung der Ungleichheitsstrukturen

beitragen kann, welches sich auch in einer unreflektierten Übernahme von antise-mitischen sowie rassistischen Wissensbeständen niederschlägt, trägt es auch dazu bei, den durch antisemitische sowie rassistische Erfahrungen erzeugten Stresslevel zu reduzieren (vgl. ebd., S. 443). Allerdings bleibt die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Betroffenheit und Bewältigungsweisen unklar, was in der vorliegenden Untersuchung genauer ausgeleuchtet wird.

Außerdem wird in der Widerständigkeit als resistent aktive Handlungsmacht das angreifende Gegenüber herausgefordert oder eine aktive Selbstverteidigung eingesetzt (vgl. Zempi, 2014, S. 188). In Situationen der Betroffenheit positionieren sich Betroffene deutlich, suchen entweder die Diskussionskonfrontation auf oder eine mediale Bekanntmachung (vgl. Hauser et al., 2020, S. 37). So versuchen Betroffene erstens als Repräsentant:innen der eigenen Gruppe die Meinung des Angreifers zu verändern (vgl. Zempi, 2014, S. 188), zweitens durch Vergeltung im Sinne eines aktiven Reagierens das Gegenüber eines Besseren zu belehren (vgl. ebd., S. 191), und drittens erst dann zu reagieren, wenn sie die Angriffe auf ihre Person gerichtet deuten (vgl. ebd., S. 194). Ein solcher aktiv-konfrontativer Bewältigungsansatz stellt eine Strategie zur Wiederherstellung des Machtgleichgewichts dar, die den Betroffenen Handlungsspielräume eröffnet, um sich konstruktiv gegen den Widersacher zur Wehr zu setzen (vgl. ebd., S. 195). Dieser Ansatz fungiert als eine Form des „letting of steam“ (ebd., S. 196), da die reaktive Konfrontation mit dem Angreifer dazu beiträgt, Gefühle der Ohnmacht zu verringern. Durch das aktive Auseinandersetzen mit Emotionen wie Wut⁵⁰, Traurigkeit, Scham oder Schuld erfolgt eine emotionale Bearbeitung, die den Betroffenen ermöglicht, ihre psychische Belastung⁵¹ zu mindern. Humor wird nicht nur als eine passive Bewältigungsstrategie eingesetzt, er wird von Ellefsen

⁵⁰ Messerschmidt und Fereidooni (2019, S. 7) verweisen in Anlehnung an bestehende Forschung auf „sekundäre Rassismuserfahrungen“, die sich als Emotionen „der Wut, der Beschämung, der Furcht“ zeigen, „wenn eigene Rassismuserfahrungen zum Thema werden und gleichzeitig dethematisiert werden“. Betroffene erleiden sekundäre Verletzungen, sobald die ursprüngliche Rassismuserfahrung missachtet wird.

⁵¹ Zum Zusammenhang zwischen Diskriminierung und ihrer gesundheitlichen Auswirkungen besteht eine etablierte Forschungstradition. Die Effekte der rassistischen sowie antisemitischen Diskriminierung auf Gesundheit sowie die Psyche sind weitestgehend belegt, insbesondere wenn der Umgang defizitär ist. Pascoe und Smart Richman (2009, S. 531) weisen den positiven Zusammenhang von wahrgenommener Diskriminierung und „both mental and physical health outcomes“ nach. Einerseits beeinflussen diskriminierende Erfahrungen die Gesundheit durch die von ihnen ausgelösten Stressreaktionen und andererseits kann wiederholtes Ausgesetztsein auch zu „physical illness“ (ebd., S. 544) führen. Diskriminierungswahrnehmung sowie -ausgesetzttheit macht die Betroffenen *krankheitsoffen*. Dadurch ist Krankheitsoffenheit der Popitz’schen (1992) Verletzungsoffenheit äquivalent. Die Krankheitsoffenheit bzw. -anfälligkeit zeigt sich sowohl als physiologisch erhöhter Stress als auch

et al. (2022) auch als eine Form des konfrontativen Widerstandes verstanden. Als „soft response“ (ebd., S. 444) korreliert er grundsätzlich mit der Wahrnehmung, wie schwer der verletzende Vorfall wahrgenommen wird. Humor kann in einer konfrontativen Haltung zwei Funktionen haben. Einerseits ist er eine Ablenkungstechnik und andererseits schwächt er die Dramatik der akuten Situation ab. In beiden Varianten funktioniert Humor als Schutzschild (vgl. ebd., S. 445).

Selbst wenn Betroffene in ihren Umgangsstrategien die erste Betroffenheit überwinden, entstehen sekundäre Viktimisierungen, wenn sie nochmals Opfer verletzenden Verhaltens durch Behörden werden (vgl. Zempi, 2014, S. 180). Hauser et al. (2020, S. 33) sehen in Bezug auf das „Melde- und Anzeigeverhalten bei der Polizei“ die Gefahr, dass es zu weiteren Erwidierungen im Sinne sekundärer Viktimisierung kommen kann. Wenn das Antwortverhalten des polizeilichen Gegenübers (auch) bagatellisierend oder kleinredend ist, verstärkt sich die Auswirkung der Verletzungserfahrung, weil sie gerade vom polizeilichen Dritten implizit legitimiert wird. Um sowohl primäre als auch sekundäre Verletzungen zu überstehen, konstruieren Betroffene gemeinsame Erfahrungs- und Wissensbestände, gerade durch das Teilen der verletzenden Erfahrungen. Das hilft einerseits bei der Identitätsbildung, und andererseits bei der Genese von (neuem, praktikablem) Wissen, mit Ungleichheitsstrukturen umzugehen (vgl. Ellefsen et al., 2022, S. 446). Das Teilen unter gleichgesinnten Betroffenen macht die antisemitische sowie antimuslimisch rassistische Betroffenheit aushaltbarer (vgl. ebd., S. 447).

Auch erarbeitet Fereidooni (2016) in seiner Studie unterschiedliche Bewältigungsweisen von Betroffenen. Er verweist auf Anpassung (vgl. ebd., S. 217), Authentizität als das Zeigen der eigenen genuinen Identität (vgl. ebd., S. 218 ff.), Idealismus als schulisches und außerschulisches Engagement, sich für Schüler:innen of Color einzusetzen (vgl. ebd., S. 220 ff.), Humor in der Funktion als Distanzierung vom rassistischen Sprechenden sowie rassistischen Sprechakt (vgl. ebd., S. 223) und Resignation (vgl. ebd., S. 224 f.). In Bezug auf den Umgang mit „erlebten Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen“ rekonstruiert Fereidooni Strategien der Verharmlosung, Verleugnung, Unsicherheit und des

in ungesunden Verhaltensweisen. In Bezug auf die Diskriminierungswahrnehmung von Latinos in den USA hinsichtlich ihrer Lebensqualität zeigen Becerra et al. (2013, S. 4), dass die Studienteilnehmenden mit Blick auf die Zukunft (von Latino-Kindern) ein pessimistisches Weltbild entwickeln und eine mindere Lebensqualität wahrnehmen (vgl. ebd., S. 12). Eine erhöhte Diskriminierungswahrnehmung führt erstens zu Deportationsängsten, zweitens zu pessimistischen Zukunftserwartungen und dadurch drittens zu minderer gesundheitlicher Lebensqualität (vgl. ebd., S. 12). Es besteht ein signifikanter Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung erhöhter Diskriminierung und dem Verlust von Hoffnung und Lebensqualität. Pessimismus und reduzierte Hoffnung (Resignation) wirken sich negativ auf die Gesundheit aus (vgl. ebd., S. 14).

Eingeständnisses (vgl. ebd., S. 292 ff.). Mit Unsicherheit wird darauf verwiesen, dass Betroffene im Prozess des (nochmaligen) *Reflektierens* Erlebnisse als rassistisch klassifizieren, auf die sie zuvor aus einer ungleichheitssensiblen Perspektive als nicht diskriminierend zurückgegriffen hatten.⁵²

Bernstein (2018, S. 300) versteht Empowerment als „die Freiheit, als Selbst existieren zu können, ohne sich Handlungszwängen zu beugen“, die einerseits der Sozialisation und andererseits der sozialen Feldnorm zugrunde liegen. Deshalb weisen ihre empirischen Befunde im Hinblick auf Copingstrategien darauf hin, dass die Thematisierung von Ungleichheitsstrukturen für die Wahrnehmung von Problemen instruktiv ist (vgl. ebd., S. 233, 239, 268–279). Die individuelle Bewältigungsweise hängt von den akkumulierten Erfahrungen ab, ob darauf passiv oder frontal reagiert wird oder ob und wie sich eine Bewältigungsweise prozessual entwickelt und verändert (vgl. Hauser et al., 2020, S. 38).

Hauser et al. (2020, S. 38) verstehen die „Vermeidung von Sichtbarkeit, (...) bestimmter Orte oder Regionen“, Auswanderung sowie die Unkenntlichmachung der Identität als mögliche Bewältigungsformen, die neben passiver und frontaler Bewältigungsweise einen dritten Typus darstellen. Bestimmte Orte und Regionen werden gezielt gemieden, da dort aufgrund des Gefahrenpotenzials durch Antisemitismus oder antimuslimischen Rassismus das Risiko besteht, verletzt zu werden. Dies betrifft nicht nur physische Orte, sondern auch symbolische Räume, wie die eigene Identitätsausübung. Die bewusste Einschränkung und Zurückhaltung der jüdischen oder muslimischen Identität stellt eine Internalisierung der externen Vermeidungsmuster dar. Vor diesem Hintergrund ist die Handlungsoption der Auswanderung für Jüdinnen:Juden nach Israel (vgl. ebd., S. 39) und der Muslim:innen in deren Herkunftsländer (vgl. Kaya, 2021) eine absolute Abkehr von dem Land, in dem die Ungleichheitsstrukturen unerträglich werden. Der Rückzug „aus bestimmten Medien-Bereichen“ (Hauser et al., 2020, S. 40) ist aus diesem Blickwinkel eine weitere logische Copingstrategie, sich vor Verletzungen zu schützen. Das steht im Zusammenhang mit einer Bewältigungsweise, dass jüdische sowie muslimische Interviewees im öffentlichen Raum permanent

⁵² Aus pädagogischer Sicht verweist Brumlik (2016, S. 639) auf den Auftrag, Betroffenheiten nicht zu verharmlosen. Dabei funktionieren Bewältigungsweisen als Formen der Wiederherstellung der „Selbstachtung“, die durch antisemitische sowie rassistische Sprech- und Handlungsakte verletzt wurden. Außerdem betont er die Thematisierungsnotwendigkeit von Betroffenheiten, dass defizitäre Informationslagen über jüdische und muslimische Akteur:innen abgebaut werden sollen, indem „mit eigenen Vorurteilsstrukturen“ konfrontiert und „Empathie gegenüber den Opfern von antisemitischer, rassistischer und sexistischer Diskriminierung und Verfolgung“ (ebd., S. 647) gefördert werden soll. Boschki (2021, S. 175) hält an einer Bewältigung theologisch fundierter Aufklärung fest, wenn sie eine antisemitismus- und rassismussensible Perspektive in den Vordergrund rücken kann.

so präsent sind, dass sie primär die Fremdzuschreibung reflektieren und versuchen, „keinen Verdacht zu erwecken“ (Jukschat & Lehmann, 2020, S. 303). Sollte diese Strategie scheitern, so warnen Jukschat und Lehmann (2020, S. 307) davor, dass jeder Rückzug in Resignation münden könnte, was letztlich zur Annahme einer Opferidentität führen würde.

Abschließend ist mit Mannheim (2022) soziologisch festzuhalten, dass unterschiedliche Bewältigungsweisen – offen oder subtil; explizit oder implizit; mittelbar oder unmittelbar; passiv oder frontal; kurzfristig oder langfristig – eine konstruktiv-kreative Leistung der Betroffenen sind.

„Wenn also eine Gruppe ihre eigene *Definition*, die von einer anderen bereitgestellt wird, *überprüft*, beginnt sie, ihre *Beziehung* zu der anderen Gruppe zu *revidieren*.“ (Mannheim, 2022, S. 13, Hervorhebung durch FBK)

Diese Mannheim'sche Überprüfungs- und Revisionsleistung ist zum einen eine soziologische Verhältnisbestimmung zur herrschenden Doxa. Zum anderen generieren orthodoxe Akteur:innen als klassifizierende Klasse diese Doxa und bestehen darauf, diese doxische Ordnung als eine hegemoniale und herrschaftsdominante Form aufrechtzuerhalten, um ihre symbolische Herrschaft zu bewahren. In dieser Hinsicht sind Handlungs- und Sprechakte der Betroffenen im Sinne von Copingstrategien, nicht nur Überprüfungen und Revisionen von orthodoxen Definitionen (Klassifikationen), sondern vielmehr ein heterodoxer Versuch, die bestehende symbolische Ordnung aufzubrechen und das Machtfeld, das allen gesellschaftlichen Feldern querliegt, zu umschreiben (Re-Klassifizierung). Coping auf Akteurebene wäre somit eine unaufdringliche, entschlossene sowie selbstbewusste Haltung, einerseits die symbolisch gewaltsam vermittelte doxische Ordnung zu inkorporieren (vgl. Elias, 2002, S. 125), andererseits im gleichen Moment im Zuge der Hysteresis-Effekte sowohl sich selbst als auch die doxische Ordnung der symbolischen Herrschaft zu transformieren. Im Anschluss an Elias fordert Kahmann (2015, S. 395) für heterodoxe Akteur:innen ein, Bewältigungsweisen „als einen Ausdruck der Gesamthaltung gegenüber den politischen, sozialen und weltanschaulichen Fragen der Zeit“ aufzufassen. Daher besteht die Bekämpfung von Ungleichheitsstrukturen in der sozialen Harmonie (vgl. Durkheim, 2008, S. 322), also in der Harmonie zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteur:innen, insbesondere zwischen jenen Betroffenen von Ungleichheitsstrukturen.

2.4 Mögliche Verwobenheiten in beiden Forschungsbereichen

Um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Ungleichheitsstrukturen – immer im Kontext der Aussagen der Interviewten – zu untersuchen, ist es zunächst notwendig, auf bestehende Forschung hinzuweisen, die die Vorteile einer vergleichenden Analyse von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus verdeutlicht. In den meisten Fällen der bestehenden Forschung geht es bei diesem Vergleich nicht um eine Gleichsetzung, sondern darum, die jeweiligen Erkenntnisse und Befunde beider (empirischen) Forschungstraditionen fruchtbar zu machen (vgl. Schiffer & Wagner, 2011, S. 77, 81). Beide Strukturen zugleich zu untersuchen heißt, Unterschiede mit Blick auf Ähnlichkeiten zu unterstreichen (vgl. Edthofer, 2015, S. 200). Wenn man die historischen und makrotheoretischen Unterschiede in der Entstehung und Entwicklung beider Phänomene berücksichtigt und die Einzigartigkeit sowie Unvergleichbarkeit des Holocaust anerkennt, ist eine Gleichsetzung beider Strukturen weder konstruktiv noch überzeugend.⁵³

Historisch und diskursiv (gegenwärtig) untersuchen Meer und Noorani (2008, S. 195), welche Funktionsweisen der rassistischen Ungleichheit für die Erklärung des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus herangezogen werden können. Solange Religion einer bestimmten physischen Gruppe zugeordnet werden kann, wird ein Zusammenhang zwischen Rasse und Religion konstruiert. So ist von der Religion als „basis of racialisation“ (ebd., S. 205) auszugehen. Meer und Noorani (2008, S. 20) verweisen auf die unterschiedlichen Funktionsweisen des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus, die als gegenseitige Blaupausen fungieren können, um rassistische Diskriminierung gegen je eine (religiöse) Minorität adäquater zu durchleuchten. Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus können – ungeachtet ihrer historisch divergenten Strukturmerkmale – zusammengedacht werden. Dabei ist zu beachten, dass beide Ungleichheitsstrukturen nicht gleichzusetzen sind, jedoch auf subjektiver Ebene Gemeinsamkeiten in der Wahrnehmung, Erfahrungsstruktur und Bewältigungsweisen bestehen.

⁵³ Laut Shooman (2022, S. 46) heißt vergleichend zu analysieren, erstens die Singularität des Holocaust im Blick zu behalten; zweitens nicht in Abrede zu stellen, dass „Antisemitismus unter Muslim*innen (oder antimuslimische[r] Rassismus unter Jüdinnen*Juden)“ existiert und drittens nicht zu behaupten, dass Muslim:innen am antimuslimischen Rassismus (oder umgekehrt Jüdinnen:Juden am Antisemitismus) selbstschuld sind. Auf der Ebene „der Semantik, der Diskurse und Stereotype und ihrer Funktion für die Gesellschaft lohnt sich ein vergleichender Blick“ (ebd.).

Faliq (2010, S. 45) sieht den Ursprung der islamophoben (antimuslimisch rassistischen) Haltung nicht im Minoritätenstatus und in der vermeintlichen Schwäche (Inferiorität), sondern vielmehr im historischen Erfolg und in der Entwicklung des Islam. Die Reaktion der christlichen Welt auf den Erfolg des Islam, der in der Geschichte dominierte und sich zu einem weitreichenden Imperium entwickelte, bestand darin, das muslimische Andere systematisch zu überschätzen. Aus einer geschichtlich fundierten Perspektive liegt der Islamophobie auch eine Überschätzung von Muslim:innen zugrunde – ein Umstand, der zunächst kontraintuitiv erscheint, sich jedoch in vielfältigen rassistischen Erscheinungsformen manifestiert (vgl. ebd., S. 47). Wie auch der Antisemitismus hat sich der antimuslimische Rassismus in der Latenz verfestigt, bis beide durch unterschiedliche gesellschaftliche Krisen und Stressfaktoren (re)aktiviert werden und sich manifest zeigen (vgl. ebd., S. 48). Faliq (2010, S. 49) sieht Jüdinnen:Juden und Muslim:innen als das „archetypische Andere“ des weiß-christlichen Europas, gegen das sich tief verwurzelter Hass in Form von Rassismus und Diskriminierung richtet, weil „fantasies of Jewish and Muslim barbarity and evil are deeply embedded in Western culture and remain at all times a latent influence on the perceptions and perspectives of Westerners.“ Auf den Aspekt der Superiorität verweisen auch Schiffer und Wagner (2011, S. 82) mit ihrer Beobachtung, dass „Muslims appear more and more as the ‚internal‘ enemy in racist discourse“.

Mit Blick auf den Vergleich von „Islamophobie und Antisemitismus“ in ihren Funktionslogiken, verweist Brumlik (2012, S. 75) forschungspragmatisch darauf, wie sich manche gesellschaftliche Akteur:innen „immer stärker für die Juden und den Staat Israel einsetzen, aber umso unverblümter gegen muslimische Immigranten hetzen“ und impliziert die Berührungsfelder zwischen Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus, der in einer qualitativ-rekonstruktiven Studien in Angriff genommen werden kann. Brumlik plädiert für eine strukturidentische Handhabung beider Ungleichheitsstrukturen und führt drei Argumente für die Zulässigkeit des Vergleiches zwischen Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus (Islamophobie) an. Erstens zeigt die heutige Islamfeindlichkeit strukturelle Parallelen zum historischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts (nicht vergleichbar zum Antisemitismus der SS), insbesondere zur nationalliberalen Intelligenz im Kaiserreich, die die Vorstellung eines „Staates im Staate“ pflegte. Diese Idee, die früher gegen Jüdinnen und Juden gerichtet war, findet sich heute in der Besorgnis über vermeintliche „Parallelgesellschaften“ von Muslim:innen wieder. Dies deutet darauf hin, dass ein Vergleich zwischen Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus sinnvoll ist (vgl. ebd., S. 76). Zweitens werden im islamophoben Diskurs in Deutschland, ähnlich wie bei Jüdinnen:Juden, die

islamische Religion und türkische bzw. arabische Ethnizität oft miteinander vermischt. Dies zeigt sich beispielsweise an Äußerungen wie denen des ehemaligen Bundeskanzlers Schmidt, der in einem Interview am 23. November 2010 mit der BILD-Zeitung eine solche Vermengung ansprach. Die Vermischung von Religion und Ethnie ist also nicht nur ein historisches Phänomen im Antisemitismus, sondern auch eines im aktuellen Diskurs über Muslim:innen (vgl. ebd., S. 76). Drittens ist es laut Brumlik (2012, S. 78) sinnvoll, die Reaktionsmuster auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus (Islamophobie) zu vergleichen, da beide Phänomene sowohl religiöse als auch kulturelle Systeme angreifen. Solche Analogien lassen sich aufgrund der ähnlichen Reaktionsmuster auf beide Phänomene anwenden, was die Vergleichbarkeit dieser Ungleichheitsstrukturen unterstützt. Folglich geht es in beiden Ungleichheitsstrukturen nie um einzelne Jüdinnen:Juden, sondern immer um Judentum, so auch im antimuslimischen Rassismus, in dem nie nur das muslimische Individuum Dreh- und Angelpunkt ist, sondern das Kollektiv.

Edthofer (2015, S. 200) konstatiert, dass antisemitische sowie antimuslimisch rassistische Weltverschwörungsideologien beiden Ungleichheitsstrukturen gemein sind. In den Solidaritätsforderungen identifiziert sie eine normativ aufgeladene Politisierung, die eine Ausschließlichkeit erzeugt und befördert, wenn diese Forderungen nach der Formel entweder-oder formuliert werden – entweder solidarisch mit Jüdinnen:Juden oder mit Palästinenser:innen (vgl. ebd., S. 202), wodurch die Anschuldigungshaltung der „Extrema beider Positionen“ (ebd., S. 202) weiter verstärkt wird.⁵⁴ Im Nationalsozialismus gipfelten die Allmachtvorstellungen im eliminatorischen Antisemitismus⁵⁵, der die vollständige

⁵⁴ Nach Vellenga (2018, S. 187) stimuliert der „Anti-Semitism perpetrated by people with an Islamic background (...) aversion to Muslims among Jews“, was nicht nur eine gegenseitige Empathie verhindert, sondern auch eine vergleichenden Betrachtung für wissenschaftliche Erkenntniserweiterung normativ auflädt.

⁵⁵ Indem Küntzel (2018, S. 144) auf den Erlösungsantisemitismus verweist, schließt er sich Brumlik an, nämlich dass der NS-Antisemitismus nicht auf den antimuslimischen Rassismus zutrifft. Dass es „keine,Protokolle der Weisen von Mekka“ existieren und „Muslimen (...) nicht unterstellt [wird], die Drahtzieher aller Revolutionen und Kriege zu sein“ führt er als Belege an, um zu unterstreichen, dass das „Paradigma der Judenfeindschaft (...) auf den antimuslimischen Rassismus nicht“ zutrifft. Bis hierhin kann Küntzels Argumentation gefolgt werden. Er selbst aber reproduziert die antimuslimisch/-islamisch rassistische Verlautbarungspraxis, wenn er unreflektiert und undifferenziert behauptet, „dass die Stimmungsmache gegen Muslime auf reale, von Muslimen begangene Verbrechen („9/11“, IS-Untaten, Attentate etc.)“ verweist. Dabei ist er weder Bewusst über das Projekt des Feindbildes Islam und Muslim, noch scheint er sich empirisch mit den Nach- und Auswirkungen des 9/11

Vernichtung von Jüdinnen:Juden anstrebte. Diese totalitäre Ideologie unterscheidet sich laut Edthofer (2015, S. 203) grundlegend von den Mechanismen des antimuslimischen Rassismus, der eher auf soziale und kulturelle Marginalisierung abzielt. Einen weiteren Unterschied zwischen beiden sieht Vellenga (2018, S. 178) darin, dass der gegenwärtige antiislamische/-muslimische Rassismus (auch) „politically organised“ ist. Im Anschluss an Edthofer (2015, S. 204) ist zu konstatieren, dass die blinden Flecken beider Forschungsrichtungen in einer reflexiven und kritischen Sprachsoziologie nach Bourdieu aufgebrochen werden können, wenn nicht nur „historische Überschneidungen ‚jüdischer‘ und ‚muslimischer‘ Rassifizierung als Andere des christlichen Abendlandes“, sondern vielmehr soziologisch-habitusorientierte Verknüpfungen fokussiert werden. Auf Letzteres versucht die vorliegende Studie zu verweisen. Auch sind Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus insbesondere historisch durch den Kolonialismus verbunden (vgl. Katz, 2018, S. 1190).

Krondorfer (2015, S. 294) hält fest, dass Muslim:innen und Jüdinnen:Juden in ihren jeweiligen Kontexten vergleichbare Formen von sozialer Ausgrenzung und Diskriminierung erfahren. Beide Gruppen werden oft entweder durch Ignoranz oder gezielte Fehldeutungen als Bedrohung wahrgenommen, ihre kulturellen Praktiken verspottet und ihre Loyalität zur Heimat infrage gestellt, was zu verbalen und sogar physischen Angriffen führen kann. Deshalb sollen die situationsbezogenen Varietäten beider Diskriminierungs- und Ausgrenzungspraktiken untersucht werden, „without narrowing them down to a singular cause, origin, or explanation“ (ebd., S. 294). Deshalb kann mit Arnold (2016, S. 445) wissenschaftspolitisch von einem Dialog sowie einer Konstruktion intersubjektiver Empathie zwischen den Betroffenen des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus gesprochen werden, ohne aber in eine Schieflage der Opferkonkurrenz zu geraten (vgl. ebd., S. 232).

Messerschmidt und Fereidooni (2019, S. 3) verweisen auf die konstruierten Anderen des weiß-christlichen Kolonialeuropas. Dem „modernen Antisemitismus“, der Jüdinnen:Juden als verwerfliche Andere konstruiert, liegen „Gefühlslagen der moralischen Überlegenheit“⁵⁶ (ebd., S. 3) zugrunde, und der antimuslimische Rassismus konstruiert den zivilisatorisch Minderwertigen aus

beschäftigt zu haben. Der Verweis auf die „IS-Untaten, Attentate“, die es strikt zu verurteilen gilt, würde zu einer Erkenntnisvertiefung beitragen, wäre er nicht pauschalisierend und homogenisierend (vgl. Shooman, 2022). Für eine fundierte Auseinandersetzung für diesen Zusammenhang kann auf unterschiedliche Studien zurückgegriffen werden (vgl. z. B. Poppe et al., 2009; Bender, 2017; Hilal, 2021; Millar & Costa Lopez, 2021; Hafez, 2023).

⁵⁶ Die Superioritäts- und Inferioritätsaspekte werden auch von unterschiedlichen Forschenden hervorgehoben (vgl. z. B. Arnold, 2016, S. 2021; UEM, 2023, S. 34).

„moralische[r] Überlegenheit“ (ebd., S. 3). Abseits dessen liefern aktuelle „Formen des Getroffenseins“ (ebd., S. 8) eine Möglichkeit, anhand akteursbezogener Dispositionen die antisemitische sowie antimuslimisch rassistische Betroffenheit soziologisch zu untersuchen. Diese gelingt soziologisch erst dann, wenn von den Personen abgehoben wird und die Analyse die Funktionsweise des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus relational und kritisch fokussiert (vgl. ebd., S. 2). Da in der Moderne dem Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus gegenüber eine Aversion gehegt wird, sind beide als „innere Widersprüchlichkeit“ (ebd., S. 3) der Moderne mit der Gesellschaftsstruktur verwoben. Demnach hat eine vergleichende und relational operierende Soziologie in Bezug auf das antisemitische sowie antimuslimisch rassistische Getroffensein den Auftrag, die „subjektivierenden Wirkungen“ (ebd., S. 8) beider Ungleichheitsstrukturen aus der Perspektive der Betroffenen zu rekonstruieren.

Vor diesem Hintergrund bezieht sich Müller (2019, S. 46) auf „die empirische Tatsache“⁵⁷, dass Personen, die *eine* menschenverachtende Position, Wahrnehmung, Einstellung sowie Handlungsroutine aufzeigen, selten nur antisemitisch oder antimuslimisch rassistisch sind, sondern „gleichzeitig und unter Umständen auch in gleichem Maß“ Antisemitismus sowie antimuslimischen Rassismus reproduzieren. Darauf aufbauend kann es für eine gemeinsame Untersuchung des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus instruktiv sein, beide als „Spielarten der rassistischen Diskriminierung unter dem Dach des Othering“ (Korrenz, 2021, S. 136) zu analysieren, ohne die Singularitäten zu verdecken.

Für Bühl (2019, S. 202) ist „Antisemitismus eine Form von Rassismus“, weil gerade mit Letzterem das „Macht- und Herrschaftsverhältnis, das sowohl strukturelle, institutionelle wie ideologische Bestandteile“ hat, untersucht werden kann. Antisemitismus als eine Variante des Rassismus zu sehen, ermöglicht nicht nur einen ungleichheitssoziologisch sensibilisierten Blick auf antisemitische Erfahrungsbestände, sondern auch einen analytischen. Aus analytischer Perspektive richtet Bühl (2019, S. 203) den Blick auf die Operationsweise des Rassismus, der einerseits eine Wir-Gruppe als einen Zusammenschluss der „Ich-Stärke“ konstruiert, und andererseits diese Konstruktion mithilfe eines „Differenzkriteriums“ absichert. Dieses Differenzkriterium erachtet Bühl als einen wesentlichen

⁵⁷ Eine weitere Tendenz in diese Richtung ist einer quantitativen Studie abzugewinnen. Befragte „mit Migrationshintergrund, die befürworten, die islamische Glaubenspraxis einzuschränken oder islamische Gemeinschaften staatlich zu beobachten, stimmen tendenziell auch antisemitischen Aussagen eher zu. Hier zeigt sich durchaus eine Tendenz, pauschalen negativen Aussagen über Jüdinnen und Juden und solchen über Musliminnen und Muslime gleichzeitig zuzustimmen“ (Friedrichs & Storz, 2022, S. 46).

Mechanismus dabei, die unterschiedlichen historischen Formen und Funktionsweisen des Antisemitismus, seine Kontinuität und Wandelbarkeit (Anpassbarkeit) einzufangen.

2.5 Definitiorische Zugänge

2.5.1 Antisemitismus

Nach der Darstellung der historischen und gegenwärtigen Erscheinungsformen des Antisemitismus (Abschnitt 2.1) werden verschiedene Antisemitismusdefinitionen untersucht, um eine Arbeitsdefinition als sensibilisierenden Rahmen für die Betrachtung des empirischen Materials zu erarbeiten. An dieser Stelle sei erwähnt, dass bei definitiorischen Fragen und Klärungsbedarfen normative Aufladungen weniger eine Ausnahme, mehr eine Routine darstellen, weil in den Sozialwissenschaften „kein allgemein konsentierter Begriff von Antisemitismus“ (Holz & Haury, 2021, S. 19) zur Verfügung steht. Chernivsky und Lorenz (2021a, S. 16) verweisen auf die Schwierigkeit einer „allumfassende[n] Definition von Antisemitismus“, weil „je nach ‚Schule‘ und Forschungsrichtung (...) die theoretischen Verständnisse und Definitionen unterschiedlich aus[fallen]“.

Diskussionen entzündeten sich an der Frage, was Antisemitismus ist, welche Reichweite er hat und in welchen Formen er auftritt – und welche (allgemeingültige) Arbeitsdefinition dafür gewählt werden sollte. Da – wie oben dargestellt – der israelbezogene Antisemitismus eine der häufigsten Ausprägungen ist, hat die International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) hierfür eine Arbeitsdefinition formuliert, an die sich über „450 Staaten, Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen“ (Ullrich, 2022, S. 89) angeschlossen haben (vgl. z. B. Bundesministerium des Innern und für Heimat, 2024):

„Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden, die sich als Hass gegenüber Jüdinnen und Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen“ (International Holocaust Remembrance Alliance, 2016).

In Bezug auf die IHRA-Arbeitsdefinition argumentiert Ullrich (2022, S. 89 f.) aus geschichtlicher, reflexiver und differenzierungstheoretischer Perspektive. Im Aspekt der Geschichtlichkeit geht es um das Spannungsverhältnis zwischen einem wesentlichen Kern (Kontinuität) und zeitlich bedingter Anpassungsfähigkeit des Antisemitismus. Dieser zeigt sich je nach gesellschaftlichem Feld

unterschiedlich. In diesem Ausdifferenzierungsprozess entstehen beispielsweise Monitoring-Stellen, die je nach Situation antisemitische Vorfälle bewerten. Obgleich Ullrich (2022, S. 91) den semantischen Kern des Begriffes Antisemitismus als „ein negatives Verhältnis gegenüber Menschen als jüdischen Menschen oder dem Judentum als solchem“ versteht, rät er von ideologisierten und dogmatischen Definition ab und verweist darauf, „die beobachteten Phänomene von Feindschaft gegen Jüdinnen*Juden jeweils konkret zu beschreiben“ (ebd., S. 90). In diesem Sinn macht er darauf aufmerksam, dass die Etablierung einer verallgemeinerbaren Arbeitsdefinition ein „grundsätzlich uneinholbares Ideal“ (ebd., S. 94) ist.

Als Reaktion auf die IHRA-Definition wurde die Jerusalemer Erklärung zum Antisemitismus (JDA) formuliert, die sich – wie auch die IHRA-Definition – als eine Arbeitsdefinition zu verstehen gibt: „Antisemitismus ist Diskriminierung, Vorurteil, Feindseligkeit oder Gewalt gegen Jüdinnen und Juden als Jüdinnen und Juden (oder jüdische Einrichtungen als jüdische)“ (JDA, 2021).⁵⁸ Vor dem Hintergrund des Anstiegs des israelbezogenen Antisemitismus versteht Jikeli die IHRA-Definition nicht nur angebracht, sondern auch differenzierungsfähig. Laut Jikeli (2022, S. 97) adressiert die IHRA-Definition adäquat die Unterscheidung „zwischen antisemitischer Verleumdung und Dämonisierung Israels und legitimer Kritik an Israel“, die Holocaustverharmlosung sowie die Gleichsetzung Israels mit dem Nationalsozialismus.⁵⁹ Die JDA-Definition versteht Jikeli (2022, S. 98) als einen Versuch, „Argumentationen für die Zerstörung Israels zu legitimieren“.

Holz und Haurly (2021, S. 18) deuten die IHRA-Definition als „sehr allgemein“, weil sie „keinen klaren und kohärenten Begriff von Antisemitismus“ anbiete. Die Autoren kritisieren sowohl die IHRA- als auch die JDA-Arbeitsdefinitionen⁶⁰ und werfen beiden vor, den israelbezogenen Antisemitismus

⁵⁸ Die JDA (2021, S. 3) verweist darauf, dass die IHRA-Definition „den Unterschied zwischen antisemitischer Rede und legitimer Kritik am Staat Israel und am Zionismus [verwischt]. Dies führt zu Irritationen und delegitimiert gleichzeitig die Stimmen von Palästinenser:innen und anderen, einschließlich Jüdinnen:Juden, die sehr kritische Ansichten über Israel und den Zionismus haben.“

⁵⁹ Das Vereinigte Königreich kritisiert die EUMC Antisemitismusdefinition und hält, um den israelbezogenen Antisemitismus zu erfassen, an, als Arbeitsdefinition die IHRA-Definition zu verwenden (vgl. The Home Affairs Committee, 2018, S. 11 f.). Weiterhin wird von der Vagheit der EUMC Definition ausgegangen, weil „sie keine Anleitung zu einer Operationalisierung gibt“ (Edthofer, 2017, S. 409) und es deshalb an der empirischen Anwendbarkeit mangelt.

⁶⁰ Die Nexus (2021) Definition ist bemüht, die Grenzen des Antisemitismus zu bestimmen. Sie konzentriert sich auf das Zusammenspiel von Antisemitismus, Israel und Zionismus und legt Kriterien fest, wann Kritik an Israel antisemitisch wird. Sie bezieht sich auf antisemitische Mythen, wie die Vorstellung eines jüdischen Komplotts, und thematisiert Situationen, in

nicht adäquat zu adressieren (vgl. ebd., S. 357). Für die Erfassung sowie wissenschaftliche Erforschung des (israelbezogenen) Antisemitismus schlagen Holz und Haury vier Thesen vor. Erstens ist laut den Autoren der Antisemitismus gegen Israel pandemisch und in unterschiedliche Antisemitismen eingebettet. Zweitens sind hermeneutische Zugänge zum empirischen Gegenstand unabdingbar, um sinnverstehend und -explizierend die antisemitischen Handlungen sowie „Deutungen von Welt [zu rekonstruieren], die sich über Jahrhunderte in die Kultur eingeschrieben haben“ (ebd., S. 353). Drittens können „Vielgestaltigkeit und allgemeine Muster“ von Antisemitismen eine instruktive Rolle dabei spielen, um empirisches Material in der Verflechtung unterschiedlicher Antisemitismusformen zu analysieren (vgl. ebd., S. 354). Viertens und letztlich verweisen die Autoren auf die analytische Notwendigkeit, Sinnzusammenhänge zu konstruieren, denen einerseits die Erzeugung „von Judenbildern“, und andererseits die „Konstruktion von Selbstbildern“ (ebd., S. 355) zugrunde liegen (vgl. auch RIAS Schleswig-Holstein, 2022, S. 17). Eine praxeologisch-wissenssoziologische Untersuchung kann diesen Aspekten Rechnung tragen, zumal die Perspektive der Betroffenen der Ausgangspunkt der Analyse ist und unterschiedliche Datenmaterialien zur Fundierung des Forschungsgegenstandes herangezogen wurden, um das antisemitische Machtfeld zu umreißen (vgl. Abschnitt 2.1 und 3.2.1).

Vor diesem kritisch reflektierten Hintergrund bietet sich für die vorliegende Arbeit die Arbeitsdefinition Bühls an, der Antisemitismus sozio-historisch untersucht und eine rassismuskompatible Definition des Antisemitismus vorlegt, an die die von Holz und Haury formulierten vier Aspekte anschlussfähig sind:

„Antisemitismus ist eine Form des Rassismus und stellt ein spezifisches Macht- und Herrschaftsverhältnis dar, welches die Gesellschaft in die Gruppe der Nichtjuden und die Gruppe der Juden spaltet, wobei die Kollektive antagonistisch und unversöhnlich gegenübergestellt werden und ‚dem Juden‘ die Schuld an nahezu allem gegeben wird mit dem Ziel der Vorteilsaneignung in ökonomischer, sozialer, kultureller sowie psychologischer Hinsicht. Der Antisemitismus besteht aus Narrativen und Diskursen, strukturellen wie institutionellen Aspekten, unmittelbarer Gewalttätigkeit, welche vom physischen Übergriff bis hin zur Vertreibung und Vernichtung reichen kann, aus alltäglicher Diskriminierung gegen Juden und Jüdinnen bzw. gegen Personen, die als Juden konstruiert werden, sowie aus verbalen und körperlichen Handlungen, die sich ebenso gegen jüdische Einrichtungen oder Symbole wie gegen den jüdischen Staat richten können“ (Bühl, 2019, S. 207).

denen jüdische Menschen oder Institutionen für Handlungen des Staates Israel kollektiv verantwortlich gemacht werden. Die Definition zeichnet sich durch einen klaren Fokus auf Antisemitismus in politischen und internationalen Kontexten aus. Sie ist instruktiv, um bestimmte Grenzfälle zu identifizieren, in denen Kritik an Israel in antisemitische Stereotype oder Doppelmoral abdriften könnte. Allerdings könnte die ausschließliche Betonung auf Israel und Zionismus dazu führen, dass andere Formen des Antisemitismus in den Hintergrund geraten.

Diese Definition deckt nicht nur die Arbeitsdefinitionen von IHRA und JDA ab, auch lässt sie sich für die vier Thesen der wissenschaftlichen Erforschung des Antisemitismus nach Holz und Haury fruchtbar machen. Antisemitismus als Macht- und Herrschaftsverhältnis zu konstruieren, legt einerseits das Hauptaugenmerk auf die Relationalität, auf das Verhältnis zwischen Akteur:innen, die unterschiedliche Positionen im sozialen Feld besetzen. Im Zuge der antisemitischen Erfahrungsaufschichtung aus der Betroffenenperspektive lassen sich die Vorfälle vielgestaltig und rekonstruktiv-semantic (hermeneutisch) deuten. Die (Re-)Konstruktion antagonistisch gegenüberstehender Gruppenidentitäten, die sich zunächst in Form von verbalem Antisemitismus und auch in physischen Übergriffen manifestieren kann, erlaubt sowohl Rückschlüsse auf die ‚Judenbilder‘ als auch auf die Selbstbilder der Antisemit:innen. Die eingeforderte Rekonstruktion des Sinnzusammenhangs ist zur Geltung zu bringen, wenn in der praxeologisch-wissenssoziologischen Untersuchung das Hauptaugenmerk auf die unterschiedlichen Wahrnehmungen sowie Situationsbeschreibungen der Betroffenen gelegt wird. Mit Blick auf den israelbezogenen Antisemitismus ist dieser Sinnzusammenhang als Macht- und Herrschaftsverhältnis insofern instruktiv, als er sowohl unterschiedliche Antisemitismen als auch verschiedene mikrosoziologische Situationsspezifika analysieren lässt. Vor dem Hintergrund der bourdieusianischen relationalen und reflexiven Soziologie spielen dabei nicht nur die habituell-(selbst)reflexiven Wahrnehmungen eine Rolle, sondern auch die sich darin dokumentierenden objektivierbaren Feldstrukturen. Die Erzählungen sind – der Schütze’schen (vgl. z. B. 1976, S. 190 ff., 2022b, S. 514) Homologietheorie folgend – den Erlebnissen homolog und geben Einblicke in die realen Ereignisse, Situationen und Geschehensabläufe, die die Weichen für eine komplexere Betrachtung stellen. Damit lässt sich die analytische Möglichkeit entfalten, die den Akteur:innen unbewusst bleibenden Aspekte ihre Betroffenheit zu beleuchten. Mithilfe dieser definitorischen Annäherung, die mit der bourdieusianischen Soziologie verwoben wird (vgl. Kap. 3), sind die empirischen Daten dokumentarisch (vgl. Kap. 4) zu interpretieren. Die Analyse hat demnach den Auftrag, den „spezifischen Bereich von Vergesellschaftung (Mikro, Meso, Makro)“ (Salzborn, 2022, S. 1) praxeologisch zu berücksichtigen.

Exkurs: Warum von bestehenden Antisemitismus-Theorien abgesehen wird, hat unterschiedliche Gründe. Die unterschiedlichen theoretischen Instrumentarien haben unterschiedliche Foki. Aus der Täterperspektive rücken „psychologische Ansätze“ hauptsächlich das Individuum (Subjektivismus, Mikroebene), „politikwissenschaftliche/philosophische Ansätze eher die Makroebene“ (ebd., S. 1) in das Zentrum der Analyse. Salzborn schlägt eine integrative Betrachtung als theoretisches Analyseinstrument vor, das – wie von Bourdieu Praxistheorie postuliert – die Dichotomie zwischen Subjektivismus und Objektivismus, Mikro- und

Makroebene bzw. Individuum und Gesellschaft aufzubrechen und zu überwinden vermag.

Die (sozial)psychologischen Erklärungen fokussieren die Täterperspektive und deuten deren Antisemitismus als die Äußerungen der „(unbewusste[n]) Affekte“ (ebd., S. 3), die sich entlang der Persönlichkeit der Antisemit:innen orientieren. Die kultursoziologische Erklärung versteht Antisemitismus als eine kulturell verankerte Denkweise, die sich historisch zu einem fest verankerten „cultural code“ (Volkov, 1978, S. 34; vgl. auch Salzborn, 2022, S. 9) entwickelt hat. Dieser Code wirkt als symbolische Kommunikation, die antisemitische Ressentiments durch bestimmte sprachliche und semantische Chiffren vermittelt, ohne dass die Inhalte explizit genannt werden müssen. Der Antisemitismus wird somit als Kulturform verstanden, die nicht nur das Denken und Sprechen der Antisemit:innen prägt, sondern auch durch hermetische Codes eine tief verwurzelte Polarisierung und Ausgrenzung bewirkt. Diese kulturelle Codierung von Antisemitismus ist widerstandsfähig gegenüber logischer Argumentation, da sie auf pragmatischen Urteilen beruht, die durch Gegenbeispiele nicht entkräftet werden können (vgl. Salzborn, 2022, S. 10–13). Schließlich erklärt die makrotheoretische Perspektive den modernen Antisemitismus als dialektisches Produkt der Aufklärung, die zugleich die Bedingungen für Barbarei schuf (vgl. z. B. Horkheimer, 1987, S. 108). Horkheimer und Adorno (1988) argumentieren, dass die Unterdrückung ‚natürlicher‘ menschlicher Triebe durch die Zivilisation eine destruktive Gewaltform erzeugt, die sich im Antisemitismus manifestiert. Der moderne Antisemitismus hat das religiöse Erbe des Antijudaismus in eine projektive, kulturell codierte Weltanschauung überführt, bei der ‚die Juden‘ symbolhaft für die moderne Welt stehen. Dieser Antisemitismus ist weniger eine Reaktion auf jüdisches Verhalten, sondern eine Projektion der antisemitischen Fantasien und dient der symbolischen Verarbeitung von Ängsten und Spannungen in der modernen Gesellschaft (vgl. Salzborn, 2022, S. 15–26).

Allen drei theoretischen Ansätzen ist gemein, dass sie vorrangig die Täterperspektive in den Blick nehmen, also jene Perspektive, von der Antisemitismus ausgeht. Die vorliegende Untersuchung hingegen widmet sich der Perspektive der Betroffenen, indem sie die Wahrnehmungsmuster und Coping-Strategien rekonstruiert, die sich im Umgang mit Antisemitismus im Habitus der Betroffenen verankern. Die prozessuale Entwicklung von Wahrnehmungs- und Bewältigungsweisen des Antisemitismus lässt sich aus einer praxeologischen Perspektive angemessener erfassen, da die bourdieusianische Praxistheorie mit ihrer relationalen und reflexiven Ausrichtung sowohl den Blick auf das Individuum als auch auf gesellschaftliche Strukturen und unterschiedliche situative Kontextbedingungen erlaubt. Aufgrund ihrer differenzierungstheoretischen und ungleichheitssoziologischen Dimension ist die bourdieusianische Soziologie als theoretischer Rahmen

für die vorliegende Arbeit instruktiv, da sie sowohl objektive Daten in die Analyse einbindet als auch die Antisemitismuswahrnehmungen und Coping-Strategien der Betroffenen anhand ihrer Erzählungen erfasst (vgl. Abschnitt 3.3).

2.5.2 Islamophobie, Islam-/Muslimfeindlichkeit & antimuslimischer/-islamischer Rassismus

Runnymede Trust (1997, S. 4) prägte den Terminus Islamophobie als

„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 Muslim from mainstream political and social affairs. The term is not, admittedly, ideal.“

Dieses Konzept wurde zunächst in den 1990‘er Jahren vom politischen Aktivismus entwickelt, um antimuslimische sowie -islamische Einstellungen gesellschaftlicher Akteur:innen zu adressieren (vgl. Bleich, 2012, S. 180), aber es wurde auch von manchen Forscher:innen (vgl. z. B. Bunzl, 2007; M. Cole, 2009; Halliday, 1999; Kaplan, 2006; Poynting & Mason, 2007; Strabac & Valenta, 2012) unmittelbar und unverändert rezipiert, ohne es kritisch zu reflektieren. Die sich im Islamophobie-Konzept zeigende Feindschaft gegenüber *dem* Islam, die auf Angst oder Abneigung basiert, ist eine erste Annäherung an eine zunächst antiislamische Haltung in Europa. Die Unterscheidung zwischen Wir und Die wird in diesem Konzept auf den religiösen Aspekt reduziert, was unterschiedliche konstruierte und/oder zugeschriebene Formen der antimuslimischen Einstellung systemisch unterschätzt. Weiterhin kann dieses Konzept nicht „zwischen legitimer Kritik und illegitimer Islamophobie“ (Biskamp, 2016, S. 34) differenzieren. Wenn „Begründetheit“ für eine Kritik⁶¹ vorliege, dürfe von Islamophobie nicht gesprochen werden, was für Biskamp (2016, S. 34) eine „bloße Setzung“ ohne realer Entsprechung ist. So werde die antiislamische/-muslimische Einstellung im Sinne der Vorurteilsforschung „als Bewusstseinsproblem“ (ebd., S. 35) fabriziert. Auch Bleich (2012, S. 181) kritisiert dieses Islamophobie-Konzept und seine analytische Unschärfe, was seine Operationalisierung nicht nur erschwert, sondern auch als normativ aufgeladenes Konzept politisiert. Laut Jackson (2018, S. 5) führt das „profoundly problematic“ Konzept als „reductionist approach“ dazu,

⁶¹ Mit Rückgriff auf Bade führt Illerhaus (2019, S. 2) aus, dass „Islamkritik‘ in ihrer dominierenden, vulgär-aufklärerischen Form“ als islamkritische Muslimfeindlichkeit verstanden werden kann und eine Gefahr für die „Demokratie und die demokratische Einwanderungsgesellschaft“ darstellt.

Muslim:innen manichäisch in gute und böse Muslim:innen aufzuteilen und das antimuslimische Ressentiment zu verstärken (vgl. auch Logvinov, 2017, S. 9 ff.).

Im Gegensatz dazu hält Brumlik (2012, S. 78) trotz Kritik am Islamophobie-Begriff fest. Dieser sei adäquat, weil er nicht nur die Feindseligkeit gegenüber Muslim:innen, sondern auch die ablehnende Haltung gegenüber dem Islam als Religion einschließt. Laut Beydoun (2018, S. 29 ff.) ist Islamophobie nicht ausschließlich am rechten Rand positionierbar, sondern ist jeder gesellschaftlichen Schicht und Ideologie inhärent; bei den Linken ist sie schwerer detektierbar, bei den Rechten offenkundiger. Um die dargestellten konzeptionellen Schwierigkeiten zu überwinden, schlägt Beydoun ein dreidimensionales Islamophobie-Konzept vor. „Private Islamophobia“ versteht Beydoun (2018, S. 32) als Übergriffe auf Individuen und Institutionen, die direkt mit dem Staat verbunden sind. Mit „structural Islamophobia“ (ebd., S. 36) bezieht er sich auf eine zweite Dimension, die die Angst und Furcht der Regierung vor Muslim:innen (Individuen/ Institutionen) meint. Sie zeigt sich in muslimfeindlicher Gesetzgebung, Politik und Programmen, in denen das Muslimsein als Sicherheitsproblem imaginiert wird (vgl. z. B. Attia et al., 2021). Letztlich weist Beydoun (2018, S. 40) die „dialectic Islamophobia“ als eine latente Struktur aus, die einerseits die ersten beiden Islamophobie-Dimensionen, und andererseits Akteur:innen innerhalb und außerhalb Amerikas strukturiert.

Nichtsdestotrotz verfehlt das „Islamophobia“ Konzept laut Carr (2015, S. 44) die Unterscheidung zwischen „Race“ und Religion,⁶² die als Strukturmerkmale eines antimuslimischen sowie -islamischen Ressentiments vom Rassismus-Konzept abgedeckt sind. Deshalb entscheidet sich Carr (2015, S. 46) gegen das Islamophobie-Konzept und für den antimuslimischen/-islamischen Rassismus. Letzterer fokussiert nicht nur negative (individuelle) Einstellungen gegenüber Muslim:innen und Islam, er interessiert sich einerseits für soziale Prozesse „that construct Muslims as ‘other‘“ (ebd., S. 52), und identifiziert andererseits den Islam als religiöse Quelle des Andersseins, um ein rassifiziertes Muslimischsein zu konstruieren. Damit wird auch ermöglicht, den Rassifizierungsprozess per se zu untersuchen. Vor dem Hintergrund der Kritik an der Islamophobie und der

⁶² Meer (2013, S. 387) zufolge sind „religious culture and biology (...) co-constitutive of a racial category prior to its articulation in Atlantic slavery and Enlightenment-informed colonial encounters, even prior to the Reconquista“. Letzteres ist insofern ein historisches Datum, dass einerseits Jüdinnen:Juden, auch das Judentum und andererseits Muslim:innen, auch den Islam als das zu exkludierende Andere des weiß-christlichen Europas konstruierte. Angesichts der Reconquista konstatiert El-Mafaalani (2021, S. 27), dass „Territorium, Sprache und Religion [zusammen]spielen [und] die»Reinheit des Blutes« (limpieza de sangre)“ wesentlich waren für die Konstruktion der jüdisch-muslimischen Anderen (vgl. auch Attia, 2018, S. 38 ff., 2019, S. 131 ff.).

Stärken des Rassismus-Konzeptes wird schlussgefolgert, „Islamophobia is anti-Muslim racism“ (Hyökki et al., 2022, S. 18) und „Islamophobia is rooted in racism and is a type of racism that targets expressions of Muslimness or perceived Muslimness“ (The All Party Parliamentary Group on British Muslims, 2017, S. 11). Die vorliegende Arbeit wird Islamophobie nicht mit antimuslimischen Rassismus gleichsetzen, sondern erstere als Typus des zweiten betrachten.

Nach Attia (2023, S. 34) sind Rassismen „Macht- und Gewaltverhältnisse“, die sogenannte Rassen konstruieren. Durch „Essentialisierung, Homogenisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung“⁶³ produzieren sie Othinging(prozesse)⁶⁴, indem die eigene Gruppenidentität in Abgrenzung zum Anderen geschaffen wird. Rassismus ist eine Welterklärung und ein strukturierendes Konstrukt, das sich als vormoderner (christliche Religion), moderner (Aufklärung) sowie postmoderner (europäisch/westliche Kultur) Rassismus äußert (ebd., S. 34). Den antimuslimischen Rassismus versteht Attia (2023, S. 36) als ein multidimensionales Konstrukt, dem die Konstruktion der Muslim:innen als „politische Gefahr (...) [,] animalisch und rückständig“ zugrunde liegt. Einerseits verweist Attia (2023, S. 36) auf einen „biologisch argumentierenden Rassismus“, der sich insbesondere im Geschlechtsaspekt reproduziert, und andererseits auf die flexible „Verflechtung von Religion, Biologie und Kultur“ (ebd., S. 37) im antimuslimischen Rassismus. Vor diesem Hintergrund muss der „strukturelle Rassismus“ nicht auf „benachteiligende Absichten“ zurückgeführt werden, sondern sein „Normalvollzug“ (Graevskaia et al., 2022, S. 2) in ökonomischen, rechtlichen, politischen etc. Institutionen bewirkt die rassistisch-diskriminierende Ausgrenzung. So kann „institutioneller Rassismus“ als „Unterkategorie des strukturellen Rassismus“ verstanden werden, durch den die Akteur:innen bestehende Ungleichheitsordnungen der Gesellschaft als die doxische Ordnung anerkennen und sich diesen anpassen. Er ist gerade deshalb als symbolische Gewalt zu deuten, weil er den institutionellen Praktiken inhärent ist und durch gesellschaftliche Verantwortliche sowie „Gesetze autorisiert und verdeckt“ (ebd., S. 2) sein kann. Deshalb ist – vor dem

⁶³ Wie Attia verstehen Bevelander und Otterbeck (2012, S. 71) „identification, culturalization, subordination, and discrimination“ als prozessuale Strukturmerkmale, welche das Antimuslimische konstruieren.

⁶⁴ Aus soziologischer Sicht werden in Othinging-Prozessen die Identitäten von Minderheiten und Mehrheiten konstruiert. Dadurch werden Selbst- und Fremdwahrnehmungen generiert und strukturiert, um Dominanz- und Herrschaftsverhältnisse aufrechtzuerhalten (vgl. Iqbal, 2020, S. 244). Die Homogenisierung der als ‚Andere‘ konstruierten Gruppe sowie ihrer Kultur und Werte steht im diametralen Gegensatz zu den zur Norm erklärten Gruppen und Werten. Daraus erwachsen gleichzeitig in medialen sowie politischen Debatten konstruierte Sicherheitsbedenken, um in Bezug auf *veränderte* Gruppen restriktive Handlungskataloge freizulegen (vgl. ebd., S. 246 f.). Letztlich wird dadurch nicht nur aus dem Sozialen exkludiert, sondern Stigmata verstetigt (vgl. Goffman, 1990).

Hintergrund des institutionellen Rassismus – „the state“ für Massoumi et al. (2017, S. 8) der zentrale Reproduktionsort des antimuslimischen/-islamischen Rassismus.

Abschließend ist festzuhalten, dass der Muslimfeindlichkeit eine Abwertung in dem Sinne zugrunde liegt, als sie eine pauschalisierende sowie „kulturalistisch [und] biologisch-rassistisch begründet[e]“ (Logvinov, 2017, S. 8) Ablehnung eines muslimischen Kollektivs, auch aufgrund ihrer Religion, geltend macht. Wenn sich die Ablehnung und Abwertung auf den Islam (Islamfeindlichkeit) bezieht, so liegt dieser eine „Überbetonung der Rückständigkeit und der Unreformierbarkeit des Islams sowie der islamisch geprägten Kultur“ (ebd., S. 9) zugrunde. In beiden Fällen (Islam- und Muslimfeindlichkeit) erscheint es für die vorliegende Arbeit instruktiv, diesen Begriff, wie vom UEM vorgeschlagen, als Äquivalent zum antimuslimischen und antiislamischen Rassismus zu verstehen. Der UEM (2023, S. 7) schlägt folgende (Arbeits-)Definition zur Identifizierung antimuslimischer und antiislamischer Vorfälle vor:

„Muslimfeindlichkeit (auch: Antimuslimischer Rassismus) bezeichnet die Zuschreibung pauschaler, weitestgehend unveränderbarer, rückständiger und bedrohlicher Eigenschaften gegenüber Muslim*innen und als muslimisch wahrgenommenen Menschen. Dadurch wird bewusst oder unbewusst eine ‚Fremdheit‘ oder sogar Feindlichkeit konstruiert. Dies führt zu vielschichtigen gesellschaftlichen Ausgrenzungs- und Diskriminierungsprozessen, die sich diskursiv, individuell, institutionell oder strukturell vollziehen und bis hin zu Gewaltanwendung reichen können.“

Diese Definition eignet sich für die vorliegende Untersuchung, weil die antimuslimisch-rassistische Diskriminierung erstens als „mehrdimensionales und intersektionales“ (ebd., S. 29) Konstrukt untersucht werden kann. Dabei kann auch die Religion Islam als eine Analysedimension in Betracht gezogen werden. Zweitens kann mit dieser Arbeitsdefinition die „Diskrepanz (...) zwischen Bezeichnung und empirischen Sachverhalten“ (ebd., S. 29), die im empirischen Material zu untersuchen ist, identifiziert und aufgelöst werden. Drittens liegt dieser Definition eine temporale Komponente zugrunde (vgl. ebd., S. 30), die sich für die prozessuale Betrachtung der narrativen Ereignisse fruchtbar erweisen könnte.⁶⁵

⁶⁵ Nach Essed (2002, S. 177) ist Rassismus eine Struktur, Ideologie und mehr noch, ein durch alltägliche Routine geschaffenes Konstrukt, das den gesellschaftlichen und sozialen Verhältnissen sowie der sozio-kulturellen Ordnung inhärent ist. Warum die Erfahrungen der Betroffenen instruktiv sind, bringt Essed zum Ausdruck, wenn sie auf deren Wert als Informationsquellen verweist, die als subjektive Erfahrungen mit Rassismus verwoben sind. Die

2.6 Zusammenfassung und Desiderate

Die bisherigen Darstellungen verweisen auf unterschiedliche Aspekte. Den quantitativ-deskriptiven Studien zum Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus sind ein signifikanter Anstieg entsprechender Fälle zu entnehmen. Vorfälle, die aus beiden Ungleichheitsstrukturen resultieren, nehmen zu, wenn einerseits gesellschaftliche Krisen (wie die Corona-Pandemie, der Überfall Russlands auf die Ukraine und die Ereignisse nach dem terroristischen Anschlag der Hamas auf Israel) entstehen, und andererseits Betroffene beider Strukturen von medialen und politischen Akteur:innen pauschal(isierend) gegeneinander ausgespielt werden. Letzteres kommt einem *Entlastungs*antisemitismus sowie -rassismus gleich. Antisemitische und antimuslimisch rassistische Vorfälle ereignen sich in unterschiedlichsten sozialen Kontexten – Schule, Alltag, Arbeitsplatz, Wohnungssuche etc. Dementsprechend ist evidenzbasiert zu konstatieren, dass Antisemitismus sowie antimuslimischer Rassismus Akteur:innen in jedem gesellschaftlichen Feld treffen und verletzen kann. Den quantitativ-deskriptiven Analysen fehlt nicht die Einsicht, inwiefern eine Situation von Betroffenen als antisemitisch bzw. antimuslimisch rassistisch gedeutet wird, sondern die prozessuale Betrachtung. Wie der bisherigen Darstellung der Forschungsliteratur zu entnehmen ist, werden von qualitativ(-rekonstruktiv)en Studien Betroffenheiten und Verletzungserfahrungen

feldspezifische AnalyseEinstellung ist mit qualitativ-rekonstruktiven Sozialforschungsmethoden fruchtbar, um die Mehrdimensionalität von Rassismus (und Antisemitismus) mithilfe der Äußerungen der Interviewees zu erfassen (vgl. ebd., S. 178). Esseds (2002, S. 180) Vorschlag, Rassismus müsse konstruktivistisch sowie strukturalistisch beleuchtet werden, entspricht der bourdieusianischen Forschungsperspektive, die in seiner Praxistheorie das Habitus- sowie Feldkonzept zusammenbringt. Mikrotheoretisch existieren Rassismuserfahrung, weil Akteur:innen im Feld makrotheoretisch-rassistische Ungleichheiten und Wissensbestände internalisiert haben sowie diese durch ihr Handeln und Artikulieren externalisieren. Rassistische Strukturen sind dem handlungsfähigen Subjekt nicht extern, sondern sind durch Subjekte gemacht und wirken aber zugleich auf diese ein (vgl. ebd., S. 181). An diese Perspektive kann auch Terkessidis' (2004, S. 98) Rassismusdefinition anschließen, der Rassismus als „1. [d]ie Rassifizierung. 2. die Ausgrenzungspraxis, 3. die differenzierende Macht“ versteht. Im Prozess der Rassifizierung wird „eine Gruppe von Menschen mittels bestimmter Merkmale als natürliche Gruppe festgelegt und gleichzeitig die Natur dieser Gruppe im Verhältnis zur eigenen Gruppe formuliert“ und deshalb ist die Rassifizierung die „Urform der Naturalisierung von Unterschieden“ (ebd., S. 98). Rassismus als Ausgrenzungspraxis stellt eine Perspektive bereit, um Rassistisches im Geschehen zu erfassen (vgl. ebd., S. 99). Durch die „[d]ifferenzierende Macht“ als drittes Element des Rassismus-Apparates wird Gewalt ins Spiel gebracht, wodurch Terkessidis' Definition an Bourdieus symbolische Gewalt und Macht anschließbar ist. Dieser dreigliedrige Rassismus-Apparat macht eine bestimmte Gruppe als solche sichtbar (vgl. ebd., S. 100).

dokumentiert, situationsbezogen diskutiert und in ihrer Ähnlichkeit typisiert. Was es weiter zu explorieren gilt ist vielmehr, wie sich im narrativen Prozess der Erfahrungsakkumulation der Zusammenhang von Betroffenheit (Verletzung) und Bewältigung rekonstruieren lässt.

Die Darstellungen, die sich auf die ausübende Perspektive beziehen, sind insofern für die vorliegende Arbeit instruktiv, als sie für die Interpretation von Äußerungen der Interviewees konstruktiv sind. Die Ungewissheit, zum Teil auch Unklarheit, inwiefern und wann eine Situation als antisemitisch bzw. antimuslimisch rassistisch zu kategorisieren ist, kann so von der subjektiven Gefühlslage abstrahiert werden. Dennoch bleibt in diesem Zusammenhang interessant, wie es zur Diskrepanz kommt, wenn bestehende Studien bestimmte Situationen als antisemitisch sowie antimuslimisch rassistisch adressieren, manche der Betroffenen der vorliegenden Untersuchung nicht. In der prozessualen Betrachtung, wie Akteur:innen über die verletzende Situation erzählen und welche Bewältigungsweisen sich daran anschließen, liegt das Hauptaugenmerk der hiesigen Untersuchung auf der tatsächlichen Chronologie, und nicht auf der Erzählzeit.

Es ist festzuhalten, dass weder in englisch- noch in deutschsprachigen qualitativen Studien beide Ungleichheitsstrukturen gleichzeitig unter Rückgriff auf rekonstruktive Sozialforschungsmethoden untersucht wurden. Vor dem Hintergrund der Darstellung des Forschungsstandes kann auf vorliegende Desiderate verwiesen werden. (I) Die Forschung zur prozessualen Betrachtung von Verletzung (Betroffenheit) und der Entwicklung von Coping-Strategien sowie den zugrunde liegenden habituellen Bewältigungsstrukturen (Habitus) ist unzureichend. (II) Deshalb versucht die vorliegende Arbeit, einen quasi-deterministischen sozialen Ordnungszusammenhang zwischen Betroffenheiten und verschiedenen Formen des Bewältigungshabitus zu erschließen. Die Typiken des empirischen Materials legen den Fokus auf diesen Aspekt.

Obgleich in qualitativ-rekonstruktiven Studien (Weiß (2013), Scherschel (2006)) bereits mit Bourdieu gearbeitet wurde, bleiben immer noch zwei wesentliche Unterschiede zur vorliegenden Studie bestehen. Erstens interessieren sich Weiß und Scherschel für den Rassismus aus der angreifenden Perspektive und operationalisieren Bourdieus theoretische Konzepte – wie Habitus, symbolische Gewalt/Macht/Herrschaft – als Funktionslogik des Rassismus. Eine Übertragung auf Antisemitismus war bislang nicht Gegenstand der Forschung. Dies ist auch darauf zurückzuführen, dass die Antisemitismusforschung eine eigene theoretische Tradition entwickelt hat, auf die sie in Studien zum Antisemitismus zurückgreift. Dieser Aspekt wird in der vorliegenden Arbeit nachgeholt. Zweitens geht es beiden Autorinnen nicht darum, weder den Habitus der Betroffenen noch seine Transformation zu rekonstruieren. Das beim späten Bourdieu vorkommende Konzept des zerspaltenen Habitus („cleft habitus“) (Bourdieu, 2008, S. 100; vgl.

auch Akram, 2023, S. 78) bietet für das vorliegende Vorhaben eine instruktive Theoriebrille. Dadurch lässt sich nicht nur Bourdieus relational-reflexive, sondern auch kritische Soziologie im Spiegel seiner Konzepte Feld, (zerspaltener) Habitus, Sprache, Hysteresis etc. als empirische Derivate seiner Praxistheorie weiterdenken. In Kapitel 3 geht es um diese Darstellung.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Theoretische Konzepte: Eine praxeologische Sicht auf die Gesellschaft

3

„Wenn also eine Gruppe ihre eigene *Definition*, die von einer anderen bereitgestellt wird, *überprüft*, beginnt sie, ihre *Beziehung* zu der anderen Gruppe zu *revidieren*.“ (Mannheim, 2022, S. 13, Hervorhebung durch FBK)

Als Denker seiner Zeit geht es Bourdieu um die Überwindung dichotomer Dimensionen wie „subjektivistische und objektivistische Erkenntnisweisen“, „Struktur und Akteur – handelndes Subjekt“¹ sowie „Mikro- und Makrosoziologie“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 19). Bourdieu (ebd., S. 20) insistiert in seinem Oeuvre auf „der Möglichkeit einer einheitlichen Ökonomie der Praxisformen und Praktiken“:

„Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaft künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Schon daß diese Spaltung immer wieder in kaum veränderten Form aufbricht, dürfte zur Genüge belegen, daß die beiden Erkenntnisweisen, zwischen denen sie unterscheidet, für eine Wissenschaft der Sozialwelt, die weder auf eine Sozialphänomenologie

¹ Auf diese analytisch, theoretisch sowie methodisch relevante Prämisse, die im Habitusbegriff steckt, ist sein Potenzial, der „tödlichen Alternative zu entgehen und den Gegensatz zu überwinden, zwischen dem Realismus, für den bloß das Individuum existiert (oder die Gruppe als Ensemble von Individuen), und dem radikalen Nominalismus, für den die gesellschaftlichen Realitäten nur Worte sind.“ (Bourdieu, 2020b, S. 200) Damit verweist Bourdieu (2020b, S. 201) deutlich auf den Status des Individuums als Ort des Sozialen und „überindividuelle[r] Dispositionen“ und auf die Faktizität sozialer Gegenstände.

noch auf eine Sozialphysik reduziert werden kann, gleichermaßen unentbehrlich sind. Um den Antagonismus zwischen diesen Erkenntnisweisen zu *überwinden* und dabei dennoch die Errungenschaften beider zu bewahren [...], müssen die Grundannahmen expliziert werden, die sie als wissenschaftliche Erkenntnisweise miteinander gemein haben, die gleichermaßen im Gegensatz zur *praktischen Erkenntnisweise* stehen, der Grundlage der normalen Erfahrung der Sozialwelt.“ (Bourdieu, 2020c, S. 49, H. d. FBK)

Gegen den Strukturalismus und zugleich als Überwindungsbestreben vertritt „Bourdieu die These einer doppelt bestimmten Praxis, die sowohl objektiv strukturiert ist als auch selbst aktiv strukturiert“ (Moebius & Lothar, 2014, S. 24). Die Praxis ist ein neuer „Erkenntnisgegenstand für die Sozialwissenschaft“ (Saalman, 2014a, S. 196). Praxeologische Erkenntnis ist danach ausgerichtet, wie die Erkenntnis von Akteur:innen in der Praxis „gelebt wird“ (ebd., S. 197), also dass menschliche Praxis einerseits durch Ideen sowie Normen und andererseits durch aufzudeckende Interessen und körperliche Handlungskompetenzen definiert ist. In der bourdieusianischen Praxeologie geht es gleichzeitig um die Aufklärung der Praxiserkenntnis und ihre Entstehungsbedingungen. Die Erkenntniswende mit Bourdieu heißt, vom „erkennenden Subjekt (in theoretischer Einstellung)“ abzuweichen, gleichzeitig aber die „praktisch handelnden Alltagsmenschen und jene Prinzipien, die seine gesamte Praxis hervorbringen“ (ebd., S. 197) zu zentrieren.

Die Praxis ist für Bourdieu durch vier Dimensionen gekennzeichnet. Erstens ist eine situationsgebundene Analyse notwendig, um den Habitus sowie seine Genesebedingungen qualitativ-rekonstruktiv zu erschließen (vgl. Saalman, 2014b, S. 201). In der dokumentarischen Tradition sind Erzählungen Erfahrungsdokumente erlebter Vollzugspraktiken, die mit der subjektiven Sicht verwoben auf den faktischen Geschehensablauf verweisen. Dabei ist – auch als zweites Kennzeichen der bourdieusianischen Praxis – die Körperlichkeit relevant, die die Anwendung habitualisierter Dispositionen dokumentiert (vgl. ebd., S. 201). Auf der Performanzebene, wenn Interviewees im Interview beispielsweise Weinen, oder in ihren Erzählungen ihre körperlichen Empfindungen artikulieren, verweisen sie zugleich darauf, dass „sowohl Körper als auch soziale und materielle Welt formbar [und miteinander verschränkt] sind“ (ebd., S. 201). Dabei ist Strukturierung – als drittes Kennzeichen der Praxis – sowohl für Bourdieu als auch für die dokumentarische Tradition anwendungsleitend. Für Bourdieu lassen sich auch in „Einzelmomenten der Praxis“ (ebd., S. 201) handlungsanleitende Strukturen rekonstruieren, die Gegenstand des Dokumentsinns der

dokumentarischen Analyse sind. Dass Strukturiertheit der Praxis sich strukturierend „auf die tatsächlichen Akteure, wie auf die Mitmenschen“ (ebd., S. 201) zeigt, ist zugleich Gegenstand der Rekonstruktion des Modus Operandi – der Orientierungsrahmen – der dokumentarischen Interpretation. Mit dem Unbestimmtheitskennzeichen der Praxis lehnt Bourdieu eine Determiniertheit der Handlungen zugunsten ihrer Disponiertheit ab. Der Habitus disponiert zum Handeln, aber er ist kein mechanizistischer Determinismus, was die Möglichkeit für „gewisse Freiheitsspielräume“ (ebd., S. 201) ermöglicht, die sich auch in der Transformation der Handlungsorientierungen der Interviewees – gedacht entlang der rekonstruierten drei Phasen – dokumentiert.

Aus einer anderen Perspektive dargestellt, betreibt Bourdieu eine „Soziologie der Soziologie“ (Ahrens et al., 2011, S. 225), weil er sich auf die *Relationen* der sozialen Praxis bezieht und so das schiere Theoretisieren² an sich zu überwinden versucht, wenn er fordert, Theorien auf empirische Daten zu beziehen:

„Begriffe wie Habitus, Praxis usw. hatten unter anderem die Funktion, daran zu erinnern, daß es ein praktisches Wissen gibt, eine praktische Erkenntnis, die ihre eigene Logik hat, nicht reduzierbar auf die Logik der theoretischen Erkenntnis; daß in gewissem Sinne die Akteure besser über die soziale Welt Bescheid wissen als die Theoretiker; und dennoch daran festzuhalten, daß sie nicht wirklich Bescheid wissen und daß die Arbeit des Wissenschaftlers darin besteht, dieses praktische Wissen explizit zu machen“ (Bourdieu et al., 1991, S. 275).³

Bourdieu legt so für eine praxeologisch angelegte Untersuchung nahe, sich an der Empirie, an den habitualisierten Erfahrungen der sozialen Akteur:innen zu orientieren, in deren Artikulationen das praktische Wissen verankert ist, das von Wissenschaftler:innen entdeckt und expliziert werden soll. Obgleich die untersuchten Akteur:innen über ihre eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen

² Zum reinen Theoretisieren distanziert sich Bourdieu (2022, S. 197), dass man „mehr zu gewinnen [hat], wenn man sich mit neuen Objekten auseinandersetzt, als wenn man sich auf theoretische Polemiken einlässt, die bloß einem permanent sich selbst fortzeugenden und nur allzu oft leeren Metadiskurs über Begriffe Nahrung geben, die wie intellektuelle Totems behandelt werden.“

³ In seiner praxeologischen Wissenssoziologie bezieht sich Bohnsack auf die Relevanz des Praxiswissens, das in der dokumentarischen Tradition sein Pendant im Dokumentsinn findet (vgl. Bohnsack, 2017, S. 296–303).

„besser [...] Bescheid wissen“ als Sozialforscher:innen, liegt es an den letzteren das zu explizieren, was den ersteren verdeckt und verschleiert bleibt.

Diese Praxisfokussierung schlägt sich in der Gesamtheit der Konzepte von Bourdieu und insbesondere im Habitusbegriff nieder. Bourdieu hebt in Abgrenzung zu klassischen Handlungstheorien den praktischen Sinn hervor, den in korrelativer Weise mit dem Dokumentsinn (vgl. z. B. Bohnsack, 2021, S. 69 f.; Nohl, 2017, S. 4 f.) verbunden ist. Der praktische Sinn dezentriert „den handelnden Akteur als Sinnzentrum [...] und dessen Handlungen als Resultate [...] vorgängiger Intentionen und Sinnstiftungen“ (Schmidt, 2014, S. 194) und rückt das soziale Handeln als „praktisches Vollzugsgeschehen“ (ebd., S. 194) in den Mittelpunkt. Die von ihm generierten Praktiken – in meinem Kontext die Bewältigungsstrategien – entsprechen „den Erfordernissen des Feldes, in dem er selbst ausgebildet wurde“ (ebd., S. 194). Deshalb ist am praktischen Sinn nicht nur ein singulärer Akteur beteiligt: „Er entwickelt sich vielmehr zwischen ihnen und setzt sie als Mitspieler zueinander in Beziehung.“ (ebd., S. 194) Der praktische Sinn ist das Resultat der Beziehung zwischen Akteur:innen, er entwickelt sich zwischen diesen Geschehensbeteiligten. Die einen sind die antisemitischen und rassistischen und die andere die Betroffenen (Bewältigenden) Akteur:innen. Diese Arbeit fokussiert die Rekonstruktion der sozialen Praktiken aus der Perspektive der letzteren.

Den praktischen Sinn versteht Bourdieu in der Analogie zum Spiel-Sinn – er verwendet die Spielmetapher häufig, um die Verschränkung seiner theoretischen und empirischen Ansichten darzustellen. Den Spiel-Sinn beschreibt Bourdieu als „jenes Gespür oder jener Sinn für die im Spiel abzusehende Entwicklung, für das, was zu tun ist“ (Bourdieu, 2020b, S. 271). Der Spiel-Sinn ist also einerseits *durch* die und andererseits *in* der Praxis entstanden. Das liefert einen entscheidenden Hinweis darauf, dass die kontinuierliche Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus bei Betroffenen, die *gelingende*⁴ Bewältigungsstrategien entwickeln konnten, in diesem doppelten Praxisverhältnis verankert ist. Die

⁴ *Gelingende* und misslingende Strategien – verstanden als Bewältigungs-, Umgangs- oder Coping-Strategien – werden in dieser Arbeit dezidiert *nicht normativ* gefasst, sondern im Anschluss an Bourdieus praxeologisch-sozialtheoretische Konzeption als feldbedingte und habitualisierte Handlungsformen rekonstruiert. In diesem Sinne verweist der Begriff *gelingend* weder auf *moralische* Bewertung noch auf *psychologische* Funktionalität, sondern auf eine sozial ermöglichte und dispositionell vermittelte Passung zwischen Habitus, Feldanforderungen und deren reflexiver Aneignung. Diese Passung ist stets relational zu verstehen: Was als *gelingend* erscheint, muss mit Blick auf das Feld und die biografisch verankerte Erfahrungsakkumulation analysiert werden. Die Verwendung der analytischen Kategorie *gelingende Strategien* zielt demnach nicht auf die Konstruktion eines normativen Erwartungshorizonts, sondern auf die systematische Erfassung von Formen, in denen soziale

empirisch rekonstruierte Phasentypik – mit der Orientierungsunsicherheit, den Kippunkten und der postbetroffenen Reflektiertheit zwischen individualisierter Distanzierung und individualisierter Repräsentation – ermöglicht die Annäherung an den Spiel-Sinn. Durch die Rekonstruktion der Genesebedingungen, mit Bourdieu der „Entwicklungsgeschichte“ (ebd., S. 272) des Spiel-Sinns, den der Habitus einverleibt, wurde der Fokus in den phasenhaften Verlauf des Habitus gelegt. Die Rekonstruktion des prozessualen Verlaufs der Wahrnehmungs- und Bewältigungsweisen des habituellen Gefüges mit Blick auf die wahrgenommenen Diskriminierungspraktiken schärfen den Blick zunächst auf „die Entwicklungsgeschichte des Spiel[sinn]s“ (ebd., S. 272), der den „Habitus ankündigt“ (ebd., S. 272).

El-Mafaalani (2023) verweist auf die Fruchtbarkeit der bourdieusianischen Konzepte des Habitus und der Doxa für die Untersuchung wahrgenommener Diskriminierung aus Akteursperspektive. Er geht von der Prämisse aus, dass in ausdifferenzierten Gesellschaften der Moderne „ehemals äußere Herrschaftsverhältnisse zunehmend unsichtbar werden und sich als symbolische Gewalt in die Individuen und die Institutionen verlagern. Dies geschieht doxa- und habitusvermittelt“ (ebd., S. 34). Hier scheinen für eine sozialwissenschaftliche Untersuchung die flexiblen und empirieanpassbaren Begriffe wie Habitus, Doxa und symbolische Gewalt eine zentrale Rolle zu spielen. Für die Erforschung von Rassismus deutet El-Mafaalani (ebd., S. 34) Doxa mit Bourdieu als „eine unsichtbare Struktur, die soziale Ungleichheiten legitimiert und den sozialen Raum zusammenhält.“ Dementsprechend fungiert die Doxa als Konzept, um strukturellen Rassismus zu verstehen. Durch den Habitus wirkt die Doxa im Menschen

Akteur:innen unter Bedingungen struktureller Ungleichheit und symbolischer Gewalt Handlungsspielräume eröffnen. Die empirischen Fälle zeigen, dass insbesondere in der dritten Phase – der postbetroffenen Reflektiertheit – reflexive Bezugnahmen auf frühere Bewältigungsformen stattfinden, in denen sich eine sedimentierte Fähigkeit zur Revision und Selbstrelativierung dokumentiert. Diese revidierende Bezugnahme – häufig gerahmt durch Formeln wie „so wäre es besser gewesen“ – markiert keinen objektiven Maßstab für gelungene Praxis, sondern verweist auf eine dispositionelle Neujustierung des Verhältnisses zwischen sozialer Welt und eigenem Handlungssinn. Gerade durch diese praxeologische Perspektive lässt sich auch vermeiden, Coping-Strategien psychologisch zu verengen oder individualisierend zu pathologisieren. Die Rede von misslingenden Strategien ist somit keine Abwertung bestimmter Bewältigungsweisen, sondern eine analytische Kategorie zur Sichtbarmachung der sozialen Blockaden, strukturellen Ausschlüsse und symbolischen Gewalten, die bestimmte Handlungsmodi wie Ohnmacht oder Resignation begünstigen oder gar erzwingen. Damit trägt diese Arbeit zu einer differenzierten, akteur:innenzentrierten Analyse von Handlung unter Bedingungen diskriminierender Ungleichheit bei, ohne in normative Kategorisierungen zu verfallen.

fort. Die Bedeutung des doxischen Charakters der Betroffenheit durch Ungleichheitsstrukturen wie Rassismus und Antisemitismus resultiert daraus, dass häufig Erfahrenes eher als Doxa gedeutet wird als eine Ungleichbehandlung, die „aus dem Rahmen des Gewöhnlichen oder Erwarteten“ (ebd., S. 29) fällt.

Die Erfahrungen des Unerwarteten im Sinne El-Mafaalanis weisen auf die Ereignisse und Situationen der Kippunkte der empirischen Rekonstruktion der vorliegenden Arbeit hin, in denen sich umfassende Veränderungen der Selbst- und Weltverhältnisse (vgl. z. B. Nohl et al., 2015, S. 26; von Rosenberg, 2011, S. 17; El-Mafaalani, 2012, S. 92 ff.; Thomsen, 2019, S. 53 f.)⁵ dokumentieren. Die habitusvermittelte Untersuchung rassistischer Erfahrungen sensibilisieren analytisch dafür, die Diskrepanz zwischen „*persönlichen* Erwartungen bzw. Ansprüchen auf der einen und *erlebten* Wirklichkeit auf der anderen Seite“ (El-Mafaalani, 2023, S. 28, H. i. O.) zu erkennen. In der subjektiven Deutung, gerade „durch die Bewertung“, die „Ungleichbehandlung ist illegitim“ (vgl. ebd.), werden Situationen und Erlebnisse als diskriminierend oder rassistisch-diskriminierend kategorisiert. Anhand El-Mafaalanis Beschreibung lässt sich konstatieren, dass im Zuge der Emanzipation auf unterschiedlichen Ebenen an der Doxa gerüttelt wird, die einerseits das Dominanz- und Herrschaftsverhältnis perpetuiert und andererseits Rassismus als „Kitt der Gesellschaft“ identifizieren lässt: „Die Bekämpfung von Rassismus würde dann zugleich zum Austrocknen des Kitts beitragen.“ (ebd., S. 34)

Im Anschluss an diese konzeptionellen Überlegungen eignen sich Bourdieus Konzepte für die Untersuchung von Ungleichheitsstrukturen auch deshalb, weil im habitusvermittelten Zugang zu den Betroffenenenerfahrungen aus der Perspektive der Betroffenen einerseits die Relevanz symbolischer Macht, Herrschaft und Gewalt und andererseits die Entwicklung habituellder Bewältigungsstrategien rekonstruiert werden können. Da der Habitus als strukturierende sowie als strukturierte Struktur verstanden wird, geben die Rekonstruktionen seines Modus Operandi nach der dokumentarischen Methode Einblicke in die konjunktiven und handlungsanleitenden Wissensbestände (vgl. Kap. 4).⁶ Diese verweisen auf die strukturierende Wirkmächtigkeit sozialer Strukturen. Aus dieser Perspektive – da

⁵ An dieser Stelle ist anzumerken, dass der Zusammenhang Bildungstheorie und Habitus(transformation) keinen Schwerpunkt der Arbeit bildet.

⁶ Im 1993 erschienen *Das Elend der Welt* bilden für Bourdieu das Duo „Verstehen und Erklären [...] eine Einheit: Durch Verstehen sollen die Determinanten gefunden werden, welche die Situation eines Menschen erklären. Nur durch diesen Rekonstruktionsakt ist es nach Bourdieu möglich, die Biografien der Befragten sowohl in ihrer Einzigartigkeit als auch in ihrer Allgemeinheit zu verstehen. Die Äußerungen der Befragten dürfen weder als selbstverständlich noch als vollkommen individuell und voraussetzungslos betrachtet werden. Um

Bourdieu kein spezifisches Feld des Rassismus⁷ ausgearbeitet hat, aber sein Feld der Macht nach der Konzeptualisierung von Schneickert et al. (2020) für die vorliegende Untersuchung fruchtbare Anschlussmöglichkeiten bietet – wird auch der

zu verstehen, muss in einer »realistischen Konstruktion« das paradox anmutende Kunststück vollbracht werden, einen spontanen Gesprächsverlauf erst zu konstruieren.“ (Stoll, 2014, S. 321) Dass die Befragtenbiografien nie nur Produkte der Individualität sind, sondern auch des Kollektiven, verdeutlicht die Passung der dokumentarischen Interpretation in das Gesamtgerüst der bourdieusianischen Vorgehensweise.

⁷ Vor dem Hintergrund der Rassismuserforschung in den USA konstruieren Emirbayer und Desmond (2015) das rassistische Feld der USA. Sie gehen davon aus, dass seit Jahren empirische Arbeiten weitreichende Erkenntnisse generierten, aber eine theoretische Konzeptualisierung des Rassismus-Phänomens in den USA nicht genügend berücksichtigten. Für das Schließen dieses Desiderats arbeiten die Autoren unter den Stichworten „Reflexivität, Relationalität und Rekonstruktivität“ ein rassistisches Feld im bourdieusianischen Sinne und dessen Strukturmerkmale heraus. Mit Reflexivität (vgl. auch Emirbayer & Desmond, 2012) fordern die Autoren eine reflexive Analyseeinstellung, um die Konstruktion eines rassistischen Feldes reflexiv auf die konkrete Geschichte des jeweiligen sozialen Raumes zu beziehen, weil dieser aus seinem historischen Diskurskontext heraus Wirkmacht entfalte. Reflexivität fungiere nicht nur als Überprüfung der eigenen Position der Forschenden, sondern verfestige das rassistische Feld mit Blick auf eine historische Zeitspanne, in der Personen diese Rassismuserfahrungen realiter erlebten. Weiterhin nähern sich die Autoren an das Feld unter Berücksichtigung der Relationalität an, die nicht die Feldakteur:innen als solche zum Gegenstand der Analyse erklärt, sondern wie von Bourdieu eingefordert, die Relationen zwischen den Akteur:innen. Für eine adäquate empirische Berücksichtigung der individuellen Erfahrungswelt der Subjekte heben die Autoren die Ethnographie heraus, um den faktischen Geschehensablauf des Alltags in seiner Relationalität zu rekonstruieren. Mit *Reflexivität* intendieren sie die Jahrhunderte lang tradierte Wirkmacht rassistischer Diskurspraktiken aufzuzeigen, mit *Relationalität* in Anlehnung an Bourdieu (Feld, Habitus, Macht) erfüllen sie das konstruktivistische Postulat und erschaffen das Objekt ihrer Forschung und mit ethnographischer *Rekonstruktivität* bringen sie mithilfe individuumszentriert erhobener Daten Empirie und Theorie zusammen. Gegen diese Vorgehensweise, genauer gegen die Konstitution eines rassistischen Feldes opponiert Wacquant mit dem Argument, dass die Konzepte Feld, Habitus und Kapital nicht den Kern des bourdieusianischen Schaffens konstituierten (vgl. auch Wacquant & Akçaçoğlu, 2017, S. 61 ff.), sondern „the social space and symbolic power“ (Wacquant, 2019, S. 15). Das Feld (wobei Wacquant vom Feld als eines der „key concepts“ (Wacquant, 1987, S. 65) Bourdieus spricht) sei eine Ableitung aus dem breiter angelegten Konzept des sozialen Raumes und es konstituiere sich vor dem Hintergrund der Genese von institutionalisierten Grenzen, des Überwindens von Hürden zum Eintritt ins Feld und der Existenz von Spezialisten, die die Quellen der Autorität und Sozialität festlegen (vgl. Wacquant, 2019, S. 17). Dem ließe sich entgegenhalten, dass der Eintritt in das gesellschaftliche Feld als Makrokosmos sowie in die relevanten, relativ autonomen Mikrokosmen eine Überwindungsleistung seitens der Individuen erfordert. Diese müssen dabei rassistische und antisemitische Machtstrukturen, Ideologien und Deutungsmuster durchbrechen, die sich als institutionalisierte Grenzen und Barrieren manifestieren – geschaffen durch Kolonialismus, Kapitalismus und durch aufklärerische Väter der Wissenschaft (Spezialisten). Darüber

praxeologisch-wissenssoziologische Versuch (für die empirische Rekonstruktion vgl. Kap. 6) unternommen, anhand der Betroffenenerfahrungen skizzenhaft auf das Feld der Macht zu verweisen (Unterabschnitt. 3.2.1).

Vor diesem Hintergrund befassen sich die folgenden Abschnitte zunächst mit allgemeinen Überlegungen zum Habitusbegriff und seiner konzeptionellen Funktion (3.1.1). Daran anschließend werden zentrale Konzepte aus Bourdieus Werk – insbesondere Strategie, Illusio und Repräsentation – als sensibilisierende Analyseperspektiven für die empirische Untersuchung fruchtbar gemacht (3.1.2). Der Unterabschnitt 3.1.3 widmet sich dem Zusammenhang von Bourdieu und Sprache und konturiert diesen entlang der Überlegungen von Susen, wobei insbesondere der Zusammenhang von Situation und Interaktion hervorgehoben wird, der ein instruktives Fundament für eine qualitativ-rekonstruktive Forschung bildet. Im Anschluss daran werden grundlegende Einsichten in Bourdieus feldtheoretische Konzeption entfaltet (3.2), wobei ein besonderer Fokus auf das Feld der Macht gelegt wird (3.2.1). Letzteres wird mit Bezug auf Schneickert et al. als differenzierungs- und ungleichheitssoziologische Kategorie rekonstruiert, um aus den Betroffenenartikulationen eine Perspektive auf das antisemitische und antimuslimisch-rassistische Machtfeld zu entwickeln. Im darauffolgenden Abschnitt wird, ausgehend von Bourdieus Konzepten der Orthodoxie und Häresie (bzw. Heterodoxie), erstmals auch die Möglichkeit einer dritten Handlungs- und Positionslogik – der Mediodoxie – theoretisch eröffnet (3.2.2). Abschließend richtet Unterabschnitt 3.2.3 den Blick auf Bourdieus Begriff des Symbolischen und diskutiert die Reichweite symbolischer Kämpfe im Kontext der empirischen Analyse. Als Anmerkung zu diesem Kapitel sei darauf hingewiesen, dass im Rahmen der theoretischen Rekapitulation auf eine rein theoretische Rekonstruktion verzichtet wird; stattdessen werden an den jeweils für die empirische Analyse anschlussfähig erscheinenden Stellen skizzenhafte Bezüge zur Empirie der vorliegenden Arbeit hergestellt.

hinaus erscheint mir die Behauptung, der Dreiklang aus Feld, Habitus und Kapital „verwischt [...] die Spezifität des Feldbegriffs als monopolistischen Kosmos und führt so zu einer unkontrollierten Vermehrung von Feldern“ (ebd., S. 16), nicht überzeugend. Bourdieus Ausführungen – auch in seinen späteren Arbeiten – lassen Raum für den Vergleich unterschiedlicher Felder und betonen weder eine konzeptuelle Beschränkung des Feldbegriffs auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche, noch schließen sie eine Erweiterung auf Rassismus oder Antisemitismus aus.

3.1 Bourdieusianische Perspektiven auf Habitus, Strategie und Sprache: Zur Analyse von Bewältigungshandeln unter symbolischer Macht

Wenn im Folgenden der Habitus mit Bourdieu näher ausgelotet wird, ist zunächst darauf hinzuweisen, dass der Begriff des Habitus keine Erfindung Bourdieus ist, sondern von ihm sozialtheoretisch umformuliert und konzeptualisiert wurde, um ihn als theoretische wie analytische Perspektive zu operationalisieren:

„It is sometimes believed that Pierre Bourdieu is the inventor of the concept of habitus. In fact, it is an old philosopheme, originating in the thought of Aristotle and of the medieval Scholastics, which the French sociologist retrieved and reworked after the 1960s“ (Wacquant, 2016, S. 64).

Noch bei Aristoteles fungiert der Begriff Hexis als Habitus. Die aristotelische Hexis wird erst „im Mittelalter mit dem lateinischen Wort habitus übersetzt, der etwas»Gehabtes«, auch Gewohnheit oder Disposition, bedeutet“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 110) und wird beispielsweise von Thomas von Aquin auf diese Weise rezipiert. Als Begriff, der die Gewohnheit beschreibt, findet habit Eingang in die Moralphilosophie und wurde von Hume als „einzige Grundlage für die Regelmäßigkeit menschlichen Handelns“ (ebd., S. 110) betrachtet. Im Zuge der Fokussierung auf die humanspezifischen Dimensionen der Bedeutungsbreite des Begriffs wurde im Anschluss an Husserls Habitualität (vgl. Bourdieu, 2020b, S. 105) der Habitus von Soziologen wie Weber, Schütz, Maus, Elias⁸ und Merleau-Ponty in ihre Arbeiten aufgenommen (vgl. Rehbein & Saalman, 2014, S. 111).

3.1.1 Habitus zwischen Reproduktion und Transformation: Theoretische Grundlegung und empirische Anschlussfähigkeit

Habitus als Ethos⁹ in den Frühwerken: Auf die Funktion des Habitus als inkorporierende Struktur objektiver Strukturen verweist Bourdieu bereits mit dem

⁸ Auch Elias spricht über den Habitus, wenn er auf „den Zusammenhang von Einübung, Anwendung und Empfindung“ verweist (Rehbein & Saalman, 2014, S. 111). Diese Deutung des Habitusbegriffs ist Elias und Bourdieu gemein.

⁹ „Der Begriff Habitus schließt den Begriff Ethos mit ein, und deshalb verwende ich diesen immer weniger.“ (Bourdieu, 2024, S. 126).

Begriff des *Ethos* in seinen frühen Studien über die Kabyle in Algerien. Als die dortigen Bauern mit dem Kolonialismus und dem damit einhergehenden Kapitalismus konfrontiert wurden – also in der „kolonialen Situation“ (Bourdieu, 2023a, S. 73) –, beobachtet Bourdieu „bei den Kabylern eine »ursprüngliche Lebensweise«“ (Rehbein, 2014, S. 246)¹⁰, die durch soziale Einübung von „Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensmustern“ (ebd., S. 246) angeeignet wurden. Der im Kontext der präkapitalistischen algerischen Gesellschaft erworbene Ethos gerät zu Anpassungsschwierigkeiten. Denn

„während die wirtschaftlichen Verhaltensweisen des algerischen Bauern nur unter Berücksichtigung seines Zeitbewußtseins überhaupt verstanden werden können, bleiben sie über das *Ethos* eng an die ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft und der Kultur gebunden“ (Bourdieu, 2023a, S. 118, H. d. FBK),

und verweisen zugleich auf ihren ursprünglichen Erwerbungs-kontext (vgl. auch Wacquant, 2016, S. 66). Da die Erwerbungsbedingungen auch die Bedingungen der Anwendung von Handlungen sind, „wirken die Muster ähnlich wie das Kollektivbewusstsein Durkheims determinierend“ (Rehbein, 2014, S. 246), wenn keine gesellschaftliche Veränderung stattfindet.

Unter anderem deshalb liegt in der Rezeptionsgeschichte¹¹ des Habitus-Konzepts das Hauptaugenmerk auf der „Übereinstimmung von Habitus und Struktur“, auf der Reproduktion, welche Bourdieu (2020b, S. 204) als einen „Sonderfall“ der „Angepaßtheit des Habitus“ versteht.¹² Wenn Bourdieu über die Genesebedingungen des Habitus-Konzepts reflektiert, verweist er auf seine

¹⁰ Bourdieus „Beschreibung der Lebensweise erinnert stark an Emile Durkheim, indem die traditionale Gesellschaft als eine Art totale Gemeinschaft mit mechanischer Solidarität gedeutet wird“ (Rehbein, 2014, S. 246).

¹¹ Wacquant (2022, S. 20 f.) verweist im Hinblick auf die Rezeptionsschwierigkeiten von Bourdieus Werk in den USA darauf, dass Bildungssoziolog:innen, Anthropolog:innen sowie auf Kultur, Ästhetik und Klassenfragen spezialisierte Soziolog:innen jeweils unterschiedliche Hauptwerke rezipieren, dabei jedoch die übrigen weitgehend unberücksichtigt lassen. Diese selektive Rezeption wertet Wacquant als eine „Zerstückelung und Verstümmelung“ (ebd., S. 20).

¹² Diese früher Auffassung des Habitus ist noch stark deterministisch, die in der Forschung von unterschiedlichen Forschenden kritisiert wurde. Außerdem bildet diese, in den Frühwerken Bourdieus, tatsächlich deterministische Auffassung des Habitus eine berechnete Kritikfläche. Diese Kritiken nimmt sich auch Bourdieu (vgl. z. B. Bourdieu, 2020c, S. 105 f.; Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 169 f.) in seinen unterschiedlichen späteren Werken an und verweist auf die kreativen und wandelbaren Möglichkeiten des habituellen Gefüges. An dieser Stelle sei angemerkt, dass Bourdieu „den Begriff des Ethos [...] später durch den des Habitus“ (Rehbein, 2014, S. 250) ersetzt.

frühen Studien in Algerien und darauf, wie es in der kolonialen Situation zu einer Nicht-Passung zwischen dem vorkapitalistischen Habitus der Algerier und den aufgezwungenen ökonomischen Institutionen der Kolonialmacht gekommen ist (vgl. z. B. Silva, 2016b, S. 167 f.; A. Singh, 2022, S. 142). Ursprünglich war der Habitusbegriff bei Bourdieu so angelegt, dass mit ihm die „Mißverhältnisse zwischen objektiven Strukturen und einverleibten Strukturen“ (Bourdieu, 2020b, S. 204) analysiert werden können. An diesen Gedanken anknüpfend legt die theoretische Perspektive nahe, dass die einverleibten Strukturen jüdischer und muslimischer Habitusträger:innen einerseits ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft und ihr Beheimatetsein in Deutschland ermöglichen, sie andererseits jedoch durch Erfahrungen von Diskriminierung in Missverhältnisse geraten lassen, die sie zu überwinden versuchen.

Habitus (Disposition) in späteren Werken: Als Dispositionssystem wird der Habitus von Bourdieu (vgl. z. B. 1988, S. 125, 2005b, S. 44, 2020b, S. 192, 2024, S. 113; Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 39) bezeichnet, wobei „das System der Dispositionen“ (Suderland, 2014a, S. 72) das reziproke Verhältnis der sozialen Akteur:innen untereinander und auch „den Zusammenhang mit den sozialen Verhältnissen als systematisch“ (ebd., S. 72) beschreibt. Da der Habitus sowohl als Modus Operandi im opus operatum erschlossen¹³ werden kann, lässt er sich als „>Machart< [...] am besten am >Gemachten<“ (ebd., S. 73) rekonstruieren. Hierbei denkt Suderland den Habitus als „tendenziell etwas Aktives, das auf prinzipiell eher passiv vorhandene Dispositionen – Veranlagungen, Neigungen, Gesinnungen usw. – zurückgreifen muss“ (ebd., S. 73). Dementsprechend kann der von Bourdieu nicht trennscharf konturierte Unterschied zwischen Habitus und Disposition so verstanden werden, dass der Habitus als aktiv-dynamisches Gefüge die Dispositionen sichtbar macht, die ihrerseits als internalisierte passive Strukturen „dem Habitus vorgelagert sind und [...] unsichtbar in den sozialen Akteuren >schlummern<.“ (ebd., S. 73) Vor diesem Hintergrund beschreiben Dispositionen die „dauerhafte Verinnerlichung der äußeren Strukturen der sozialen Welt“ (ebd., S. 74), die vom Habitus sozialer Akteur:innen externalisiert werden. Da in

¹³ Bourdieu unterstreicht den Habitus als Modus Operandi, indem er für eine qualitativ-rekonstruktive Forschung wegweisend feststellt, dass „sich der *modus operandi* im *opus operatum* erkennen gibt, und nur da.“ (Bourdieu, 2020a, S. 385, H.i. O.) Damit ist zugleich an die von der dokumentarischen Tradition formulierte Prämisse über den Habitus anzuschließen: Der Habitus als Orientierungsrahmen ist gerade durch die Rekonstruktion des-Modus Operandi zu erschließen, der sich im opus operatum, also im Was der Handlung, manifestiert. Dies markiert auch die Bedeutung des Übergangs von Was- auf Wie-Fragen respektive Beobachtungen ersten zu solchen zweiten Grades (vgl. z. B. Bohnsack, 2017, S. 13, 327, 332).

der empirischen Analyse die Unterscheidung zwischen Habitus und Disposition einen instruktiven Stellenwert hat, ist sie für die begriffliche Operationalisierung bedeutsam:

„Dispositionen werden hierbei meist dann genannt, wenn die Anlagen des Habitus als eine prinzipielle und systematisch durch die sozialen Umstände bedingte Bereitschaft zu etwas erläutert werden sollen; der Habitusbegriff dagegen wird eher im Zusammenhang mit Handlungen und Lebensstilen¹⁴ verwendet. In der sozialwissenschaftlichen Erhebung lassen sich Dispositionen als zunächst allgemeinerer Ausdruck von Neigung eher indirekt bspw. durch Fragen nach der Kenntnis bestimmter Werke oder Techniken empirisch ermitteln; Habitus als ›System von dauerhaften Dispositionen‹ findet einen unmittelbareren Niederschlag bspw. in Form bestimmter Tätigkeiten und Gewohnheiten, die als aktiver Ausdruck bestimmter Haltungen empirisch feststellbar und im realen sozialen Leben sinnlich wahrnehmbar sind. Vorzugsweise lassen sich die Habitus in entsprechender Tiefenschärfe durch den Einsatz qualitativer Methoden erschließen.“ (ebd., S. 75)

Dispositionen als „Anlagen des Habitus“, verweisen auf eine „Bereitschaft“, die eine Neigung zu etwas ausdrücken. Sie lassen sich in soziologischen Analysen „durch Fragen nach (...) Techniken empirisch“ darstellen, können also in qualitativen Untersuchungen adäquat adressiert werden. Der Habitus ist als Ausdruck von Handlungen zu verstehen. Er ist das „System von dauerhaften Dispositionen“, reproduziert sich in bestimmten „Tätigkeiten und Gewohnheiten“. Disposition stellt eine kontinuierliche und im Unsichtbaren fortwährende Neigungen zu bestimmten Techniken der Bewältigung dar, und der Habitus als die sichtbar-dynamische und veränderbare Form dieser.

Rehbein und Saalman (2014) verweisen auf Gewohnheiten, die der Habitus umfasst und das Produkt von Lernprozessen sind, in denen man den Modus Operandi der Handlung inkorporiert. Deshalb sei der Habitus „das Prinzip des Handelns, Wahrnehmens und Denkens sozialer Individuen“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 111). Weiterhin ist der Habitus eine Struktur, die bewusste Handlungen generiert, welche aber dem eigenen „Bewusstsein entzogen“ (ebd., S. 111) sind. Dadurch deutet das Habituskonzept darauf, dass zwar Habitus das Bewusstsein konstituiert, aber als eine leibgewordene Struktur „oft in Verbindung mit Bewusstsein im Handeln aktualisiert“ und „nicht bewusst und willkürlich verändert werden“ (ebd., S. 112) kann. Das habituelle Handeln findet in bestimmten Feldern statt, welche dieses ihrerseits prägen (vgl. ebd., S. 112). Deshalb spricht Bourdieu (2020a, S. 264) vom Habitus als *opus operatum*, wenn er seine

¹⁴ „Die Lebensstile sind die sichtbaren sozialen Manifestationen des *Habitus.“ (Rehbein et al., 2014, S. 141).

durch das soziale Umfeld strukturierte Dimension betont. Zugleich fungiert der Habitus als Modus Operandi, der die Rekonstruktion der Art und Weise von Handlungen ermöglicht. Im Habitus zeigen sich im Zuge der Dispositionseinverleibung weniger „einzelne Handlungen als ein Muster“, sondern solche Muster, die auf unterschiedliche Situationen übertragbar sind (Rehbein & Saalman, 2014, S. 112). Durch die fortdauernde Wiederholung dieses Musters bildet sich ein „»Stil«, der die Ausübung und Übertragung aller Handlungen charakterisiert. Dieser Stil bildet den Kern des Habitus.“ (ebd., S. 112)

Weiterhin hat Bourdieu – im Zuge der Konturierung des Habitusbegriffs – Parallelen zu Chomskys (1986) generativer Grammatik¹⁵ herausgearbeitet, die auf die Erzeugungsfähigkeit des Habitus verweisen, indem sie als „alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 112) erzeugend betrachtet werden¹⁶:

„In der Terminologie der generativen Grammatik Noam Chomskys ließe sich der *Habitus* als ein System verinnerlichter Muster definieren, die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen – und nur diese.“ (Bourdieu, 2020a, S. 378, H. i. O.)

Dieser Stil und die angeeigneten Handlungsmuster äußern sich nicht durch das Bewusstsein, sondern durch den Leib. Mit dem Automatismus ist diese leibliche Dimension adressiert, wenn beispielsweise „bestimmte Bewegungsmuster, die durchaus sinnhaft sind, aber in der Anwendung ohne Überlegung stattfinden.“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 113) Vor diesem Hintergrund ist der Hinweis auf die Einverleibungsmechanismen instruktiv, die sowohl in der Primärsozialisation, in der Familie als auch in der *Sekundärsozialisation*, im Peer-, Freundeskreis und insbesondere der Schule¹⁷, stattfinden. Weiterhin werden Dispositionen „im

¹⁵ Das regelgeleitete Handeln des Habitus, wenn er im Zeichen der generativen Grammatik gelesen wird, bezieht sich auf „die handelnden Individuen“ (Krais & Gebauer, 2017, S. 32). Habitus ist die Instanz, die handelt. Die „interne Grammatik“ resultiert aus den Erfahrungen der sozialen Akteur:innen und ist deshalb der Ort der Produktion von gesellschaftlichen „Verhaltensweisen“ (ebd., S. 33).

¹⁶ „Daraus folgt, dass der Habitus sozial, örtlich und zeitlich sehr stark variiert. Während für Chomsky das Fundament der generativen Grammatik eine anthropologische Konstante bildet, ist für Bourdieu vielleicht kein Aspekt des Habitus unveränderlich.“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 113) Daraus ergibt sich einerseits der Gegenentwurf zur Determinismuskritik und andererseits lässt es Rückschlüsse auf die Kreativität und Improvisationsfähigkeit des Habitus ziehen.

¹⁷ Dabei spielen Bourdieus (2020a, S. 374) Überlegungen über die Institution Schule eine wesentliche Rolle, da die Institution Schule, „bewusst Unbewusstes“ in Form unbewusster

Lebenslauf erworben, durch Einübung und Training“ (ebd., S. 114). Deshalb geht Bourdieu theoretisch davon aus, dass Individuen in Situationen so handeln, nicht „wie es die gegenwärtige Situation erfordert, sondern so, wie es die Situation der Ausprägung erforderte“ (ebd.), weshalb Hysterese – die habituelle Trägheit – ein Kennzeichen des Habitus ist¹⁸. In zunehmenden Alter suchen soziale Akteur:innen Räume, die ihren habitualisierten Disposition am ehesten entsprechen (vgl. ebd.). Da „der Habitus [...] Akteure nur für bestimmte Situationen und Handlungsmöglichkeiten [rüste, werden] [n]eue Situationen [...] auf der Grundlage früherer Situationen gedeutet, und wenn eine neue Situation eine neue Handlungsweise erfordert, kann der Akteur nicht angemessen reagieren, weil die entsprechenden Muster nicht zur Verfügung stehen.“ (ebd.)

Das würde für die vorliegende Untersuchung bedeuten, dass die in der Phase der Orientierungsunsicherheit empirisch rekonstruierten Orientierungen im Hinblick auf die Wahrnehmung sowie Bewältigung, die Grundlage für die Phasen der Kippunkte sowie postbetroffenen Reflektiertheit bilden. Auf der eine Seite ist dieser Argumentationsgang auch im Hinblick auf die vorliegenden Studienbefunde affirmativ. Auf der anderen Seite zeigen sich jedoch als Produkt und Resultat der diskriminierten Erfahrungsaufschichtung Handlungsalternativen, die die habituelle Geschichte überschreiten und zu anderen handlungsanleitenden Mechanismen führen. Hier ist der Verweis auf den Konnex Reproduktion und prozessuales Verstehen instruktiv, weil insbesondere letzteres die Grundlage der Phasentypik bildet. Laut Rehbein und Saalman exkludieren sich „Reproduktion und prozessuales Verständnis [nicht gegenseitig], weil die Reproduktion die Produktion impliziert, die immer ein Prozess ist. Der Habitus reproduziert das Vorgegebene, das sich dadurch ändert,“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 116) und, „dass verschiedene Habitus in unterschiedlichen Situationen und Umgebungen aufeinander treffen. Meistens entstehen Situationen, die früheren gleichen, aber manchmal kommt es zu ganz neuen, unvorhersehbaren Begegnungen.“ (ebd., S. 117) Diese unvorhersehbaren Begegnungen zeigen sich entlang der rekonstruierten Phasentypik (vgl. Kap. 5), die mit einem besonderen Fokus Gegenstand der problemzentrierten Erhebung sowie der dokumentarischen Rekonstruktion sind. Die unvorhersehbaren Begegnungen mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus – beginnend in der Schule – in unterschiedlichen sozialen

Schemata der Schülerschaft vermittelt, wo auch der Habitus als Modus Operandi eingelagert ist.

¹⁸ Im „gespaltene[n] oder ›zerrissene[n] Habitus‹“ (Suderland, 2014b, S. 128) zeigt sich die Hysterese am deutlichsten. Aufgrund der nicht Passung von Habitus und Feld kommt es zu unversöhnlichen Diskordanzen wie beispielsweise zum Verlust des Heimat-Gedankens (siehe Danat, Hüma), zu Auswanderungswünschen (siehe Hüma, Mila, Tamara).

Kontexten, zeigen einerseits die strukturierenden und strukturellen Omnipräsenzeffekte beider Ungleichheitsstrukturen und andererseits verdeutlichen sie ihre Wirkmächtigkeit auf die jüdischen und muslimischen Habitus.

Auf die Bedeutung Bourdieus späteren Arbeiten verweisen Völker und Trinkaus (2014, S. 152), wenn sie seine analytische „Zugewandtheit der Praxis zum In-der-Weltsein“ diagnostizieren und auf das Zitat über den *misslingenden* Habitus hinweisen:

„»Der Habitus kennt das *Misslingen*. Er kennt kritische Momente des Missverhältnisses und *Missklangs*. Die Beziehung unmittelbarer Angemessenheit ist suspendiert, ein Augenblick des Zögerns kann eine Form von Nachdenken hervorrufen, die nichts mit dem eines scholastischen Denkers zu tun hat und die über angedeutete Körperbewegungen [...] der Praxis zugewandt bleibt und nicht demjenigen, der sie vollführt«“ (Bourdieu, 2020b, S. 208, H. d. FBK).

Auf dieses Zitat referierend verweist Wacquant (2016, S. 69) auf die Anwendbarkeit des Habitus als theoretische Heuristik, um auch „to analysing crisis and change“ entlang unterschiedlicher Ebenen. Nur macht er darauf aufmerksam, dass Bourdieu vor der Annahme einer „quasi-circular relation of nearperfect reproduction“ (ebd., S. 69) gewarnt hat. Das kann als entscheidender Hinweis dafür gedeutet werden, den Habitusbegriff¹⁹ auch auf der Mikroebene im Hinblick auf die permanente Nichtpassung zu untersuchen – auf eine Nichtpassung, die sich in den Betroffenheiten des Interviewsamples dokumentiert. Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen kann der Verweis Bourdieus (2020b, S. 208) auf die Ambivalenz, dass der Habitus sowohl „das Mißlingen“ als auch das Gelingen kennt, analytische Grundlage dafür liefern, das habituelle Gefüge angesichts seiner Wahrnehmung und *gelingenden* oder *misslingenden* Bewältigungsstrategien zu untersuchen. Im „Augenblick des Zögerns“ (ebd.) schafft der Habitus *Reflexionsbedingungen*, die in den Pausen, in den Unausgesprochenen bzw. nonverbalen Interaktionen des Interviews Einblick in die Geschichte, in das Unbewusste des Habitus ermöglichen (vgl. z. B. Akram, 2023; Billig, 1997, 1998, 2004).

Die Schwierigkeit, sei es durch die Passung von Habitus und Feld oder auch durch das Missverhältnis zwischen beiden, eine Regelmäßigkeit zu formulieren, „die alle möglichen Bedingungen ihrer Anwendung vorhersehen kann“ (Bourdieu, 2020b, S. 209), überlässt dem Habitus kreatives Potenzial, um über

¹⁹ Wacquant (2016, S. 70) erinnert daran, den Habitusbegriff nicht abstrakt zu fassen, sondern seinen heuristisch-formal soziologischen Theoriewert empirisch zu überprüfen: „Ultimately, the proof of the theoretical pudding of habitus must consist in its empirical eating.“

„einen gewissen Spiel- und Interpretationsraum“ (ebd.) zu verfügen. Den „automatischen Reaktionen des praktischen Sinns“ (ebd.) des Habitus können sich soziale Akteur:innen je nach privilegierter Positionierung im sozialen Raum eher überlassen als solchen sozialen Akteur:innen, die „als soziale Auf- oder Absteiger – Zwischenpositionen einnehmen“ (ebd.). Diejenigen, die Zwischenpositionen besetzen, also die Träger:innen des *mediodoxischen* Habitus (vgl. 3.2.2), sind im Gegensatz zu denen in den privilegierten Positionen „gezwungen, auf sich achtzugeben und schon die ‚ersten Regungen‘ eines Habitus bewusst zu korrigieren“ (ebd.). Die Kohärenz und Angemessenheit des Habitus ist nicht „notwendigerweise“ (ebd., S. 206). Der Habitus – laut Bourdieu (2020b, S. 206) – „verfügt über Integrationsstufen, die vor allem ‚Kristallisationsstufen‘ des eingenommenen Status entsprechen“: Wenn widersprüchliche Positionen im Feld zu beobachten sind, sind diese das Pendant von „oft zerrissene[n], in sich widersprüchliche[n] Habitus“, dessen innere Zerspaltung „Leiden verursacht“.²⁰

Die Versprechen der Moderne – wie Gleichberechtigung, Antidiskriminierung (AGG) sowie der Schutz jüdischen und muslimischen Lebens – können als juristische Konsense bzw. normative Setzungen verstanden werden, die im Zuge diskriminierender Betroffenheit erschüttert werden und einen habituellen Missstand hervorrufen. Die Zeit bzw. Phase der *Orientierungsunsicherheit* lässt sich aus dieser Perspektive als ein stillschweigendes Mitwirken an der Doxa deuten (vgl. Tamara, David, Danat, Yağız etc. vgl. Kap. 5), die erst während und *nach* der Phase der *Kippunkte* aufgebrochen wird. Erst in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit formiert sich ein widerständiger Bewältigungshabitus. Er resultiert insbesondere daraus, dass die Dispositionen der Interviewees sowohl mit dem Feld als auch mit den „kollektiven Erwartungen in Mißklang geraten“ (Bourdieu, 2020b, S. 206), die sie konstituierten. Daher kann theoretisch die Umformung des habituellen Gefüges als das Resultat der Differenz zwischen Erwartung, also Norm und eingetretenen Ereignissen, also der sozialen Realität (Praxis) gedeutet

²⁰ Friedman (2016) untersucht auf Basis von 39 Interviews mit sozial Aufgestiegenen in Großbritannien die psychosozialen Kosten sozialer Mobilität und entwickelt dabei das Konzept des „cleft habitus“ weiter – eines innerlich gespaltenen, durch widersprüchliche Zugehörigkeiten zerrissenen Habitus (vgl. Bourdieu, 2008, S. 100). Im Fokus stehen die emotionalen Spannungen, die aus dem Hysteresis-Effekt resultieren, wenn der Habitus nicht mehr zur neuen sozialen Position passt. Friedman (2016, S. 14) zeigt, dass insbesondere langandauernde Aufstiege in kulturell geprägte Felder mit Schuldgefühlen, Entfremdung und Identitätskonflikten einhergehen: „I’ve always thought I’ve never really belonged [...]“. Damit rückt Friedman die emotionale Dimension von Mobilität in den Mittelpunkt und hinterfragt die normative Annahme eines nahtlosen Aufstiegs. Soziale Mobilität erscheint weniger als Bruch denn als dauerhaft ambivalente Erfahrung, die die Stabilitätsannahme des bourdieusianischen Habituskonzepts herausfordert.

werden (vgl. ebd., S. 191). Beispielsweise wird sich in der Empirie zeigen, dass der Verlust „sich zu Hause“ zu fühlen das Resultat – „geleitet von Sympathien und Antipathie, Zuneigung und Abneigungen, Gefallen und Missfallen“ (ebd., S. 192) – der nicht Passung von Habitus und Struktur ist. Denn der Habitus als eine Potenzialität und als System bestimmter Dispositionen, sucht nach Existenzbedingungen, unter denen er diese Potenzialität realisieren kann. Im Zuge der Betroffenheit durch Diskriminierung, bilden sich unterschiedliche Disposition in der Wahrnehmung und Bewältigung aus, die nach passenden Räumen suchen, um die Potenzialität zu reaktivieren (vgl. ebd., S. 192). Um das hier rekonstruierte idealtypische Phasenmodell näher zu verstehen, ist Bourdieus Betonung der permanenten Anpassbarkeit des Habitus an kollektive Erwartungen und Normen ausschlaggebend:

„In Abhängigkeit von neuen Erfahrungen ändern die Habitus sich unaufhörlich. Die Dispositionen sind einer Art ständiger Revision unterworfen, die aber niemals radikal ist, da sie sich auf der Grundlage von Voraussetzungen vollzieht, die im früheren Zustand verankert sind.“ (ebd., S. 207)

Mit diesem Zitat rückt Bourdieu die unabdingbare Veränderbarkeit des Habitus bzw. Revidierbarkeit²¹ der Dispositionen in den Vordergrund. Die früheren Zustände sind grundlegend für die Veränderungsdynamik der späteren Zustände, also die Phasen eins und zwei sind die Anlage der dritten Phase. Da die neue Erfahrungsqualität der antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Betroffenheit in der ersten Phase auf den Boden der Ambivalenz und Orientierungsunsicherheit im Kontext der Sekundärsozialisation fällt und sich in der zweiten Phase der Kippunkt-Situationen in eine sozio-funktionale Verstumung entwickelt, fungiert die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit als die letzte Kristallisationsstufe, die insbesondere die habituelle Zerrissenheit mit Blick auf das Missverhältnis bzw. auf den Missklang zwischen Disposition und Position reflektieren kann.

Das Missverhältnis (der Missklang) ist laut Bourdieu (2020b, S. 207) das Produkt einer „Krise“ oder „eine[s] plötzlichen Wandel[s], die ihrerseits beispielsweise wegen des Einbruchs des Kolonialismus oder einer sehr raschen Deplatzierung im sozialen Raum“ eintreten kann. Beispielsweise sind das Zeigen von Hitlergrüßen, die antisemitischen Witze, die Exklusion aufgrund des Kopftuchtragens etc. Manifestation dieser Deplatzierung als Effekte des antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes. Gerade diese konflikthaften

²¹ In der Revidierbarkeit respektive der Revisionsleistung ähneln sich Mannheim und Bourdieu.

Situationen verdeutlichen die Notwendigkeit, die in früheren Stadien generierten Dispositionen mit den späteren zu ‚vereinigen‘, weshalb die Interviewees zur Ausbildung ihres Coping-Habitus neue Dispositionsschemata und Positionen aufsuchen. Aufgrund der diskriminierten Erfahrungsaufschichtung gehen sie präventiv vor, beugen einer Dysfunktionalität ihrer Dispositionen vor und bewegen sich dabei von *misslingenden* zu *gelingenden* Bewältigungsstrategien (vgl. ebd., S. 207). Folglich kommt es nicht immer zur „wundersamen (...) Anpassung“ (ebd., S. 202) zwischen Dispositionen und Positionen, obwohl der „primäre Habitus“ aus „stabilen Strukturen“ (ebd., S. 202) hervorgegangen sein könnte. Sowie im Falle von Hüma es sich herausstellte, kann zumindest für sie von dieser stabilen Konstruktion des Primärhabitus gesprochen werden, der im Zuge der rassistischen Betroffenheit in Disharmonie gerät.

Neben dieser Variation der Habitusformation existieren auch „stets Akteure, die sich in einer schiefen, deplatzierten Situation befinden“, sich also „in ihrer Haut nicht wohl fühlen“ (ebd., S. 202) und es deshalb zur Disharmonie kommt. Diese Disharmonie zwischen Habitus und Feld fasst Bourdieu mit Rückgriff auf die Positionierung und Definition bestimmter Berufe im Feld der Ökonomie mit den „in Ungewissheitszonen des sozialen Raums situierten Positionen“ (ebd.) zusammen. Da es sich in der vorliegenden Untersuchung nicht um bestimmte Felder handelt und auch nicht um einen Aspekt des Habitus, sondern die Betroffenheit als Identitätskonflikte verhandelt werden, befinden sich die Betroffenen bis zur Phase der postbetroffenen Reflektiertheit in Ungewissheitszonen – als Produkt der Erstbegegnungen sowie Kippunkt-Situationen.²² „Die Transformation“ in diesen Ungewissheitszonen „hat um so stärkere Auswirkungen, als sie sich im Wesentlichen unmerklich und schleichend, nämlich durch das Vertrautwerden mit einer symbolisch strukturierten Körperwelt und über früh einsetzende und andauernde Erfahrung von Interaktion durchsetzt, denen Herrschaftsstrukturen immanent sind.“ (ebd., S. 216) Wie es auch beispielsweise David betont, sind die antisemitischen Betroffenheitsprozesse *schleichende* Prozesse, was auf die Veränderung des habituellen Gefüges mit Blick auf die Wahrnehmung des Antisemitismus und dessen Bewältigung als Transformationsprozesse verweist.

In diesem Sinne zeigt Singh (2022), dass der Habitusbegriff eine produktive Grundlage für die Analyse rassialisierter Erfahrungen darstellt – insbesondere im Hinblick auf Bewältigungsstrategien und Identitätskonflikte. Singh versteht den Habitus als geeignetes Instrument, um individuell-partikulare Handlungen von

²² Mehr als der „Erwerb des primären Habitus innerhalb der Familie“ (Bourdieu, 2020b, S. 210) ist die Inkorporation habitueller Muster im Kontext der Sekundärsozialisation für die vorliegende Arbeit instruktiv – denn die Erstbegegnungen mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus finden fast ausschließlich in der Schule statt.

Akteur:innen im Kontext relationaler Feldstrukturen zu erfassen. Er analysiert die Dynamik des Habitus im Wechselspiel mit veränderten Feldpositionen und betont dessen situative Wandlungsfähigkeit. Entgegen der Kritik, Bourdieus Feldkonzept sei ungeeignet zur Erklärung individueller Partikularitäten (vgl. z. B. Crossley, 2001, 2003; Lahire, 2020), vertritt Singh (2022, S. 29) die Auffassung, dass Individualität im Feld als eine ‚function of their relational position within that field‘ zu begreifen ist. Verändert sich die relationale Position von Akteur:innen innerhalb eines spezifischen Feldes, verändern sich folglich auch deren Praxen.

Trotz dessen ist umstritten, inwiefern Bourdieus Habituskonzept die von ihm behauptete Dichotomie vom Subjektivismus und Objektivismus mit der Praxeologie respektive Praxistheorie zu überwinden vermag. Die psychoanalytische Betrachtung der Subjektperspektive sei notwendig, weil „Bourdies Habitusbegriff ohne psychologische Beiträge nicht überzeugend zu begründen und weiterzuentwickeln sei (Zander, 2010, S. 2) und deshalb könne er nicht beantworten, „wie der Habitus aber in das Individuum einwandert, wie er zur inkorporierten sozialen Geschichte wird, [denn] Einverleibung bzw. Inkorporation dienen als Brückenbegriff, können den eigentlichen Vorgang aber nicht greifen, was Bourdieu selber erkennt“ (Wollenhaupt, 2018, S. 143).²³ Deshalb interessiere sich Bourdieu nur für die Regelmäßigkeit des Habitus und nicht für seine kreative und subjektbezogene Abweichung, ergo Transformation. Nach Wollenhaupt (2018, S. 109 f.) wird es problematisch, wenn Bourdieu selbst über Subjekttheorie sinniert, aber keine „sozialphilosophische oder sozialpsychologische“ (ebd.) Fundierung bereitstellt. Deshalb verschiebe Bourdieu, so Wollenhaupt (ebd., S. 116) weiter, seinen Fokus auf die Relation, auf das Verhältnis „zwischen den Gegenständen (Menschen und Dingen)“ und beschäftige sich nicht weiter damit, wie die soziale Geschichte von Subjekten inkorporiert wird. Im Anschluss an Wacquant

²³ In der englischsprachigen Sekundärliteratur (vgl. z. B. Aarseth, 2016; Aarseth et al., 2016; Darmon, 2016; Friedman, 2016; Silva, 2016b, 2016a) ist zu Bourdieu und Psychoanalyse eine reichhaltige Forschung entstanden, „aber insgesamt doch vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit erfahren hat“ (King, 2022, S. 11) dieser Konnex im deutschsprachigen Raum. King (2022, S. 29) führt zu diesem Zusammenhang aus: „Im englischen und französischen Sprachraum finden sich Erörterungen zu Bourdieus Psychoanalyse-Rezeption etwa bei Steinmetz (2006). Eher spezifische Verwendungsformen psychoanalytischer Begriffe für unbewusste Abwehrmechanismen wie »Verneinung«, »Spaltung« oder »Kompromissbildung« in Bourdieus Arbeiten werden von Fourny (2000) erörtert. Steinmetz (2006) diskutiert verschiedene Schattierungen von Bourdieus begrifflichen Bezügen auf die Psychoanalyse und hebt, vor allem in Hinblick auf Lacans Konzepte, weitere Anschlussmöglichkeiten hervor; Darmon (2016, S. 128) versteht Bourdieus Ansatz [...] als soziologische Umdeutung psychoanalytischer Konzepte.“ All diese Untersuchung ist die Suche gemein, die Wandelbarkeit des Habitus aus psychoanalytischer Sicht zu zeigen.

formuliert Wollenhaupt, dass sich der Habitus als „Ensemble objektiver historischer Relationen zwischen Positionen, die auf bestimmten Formen von Macht (oder Kapital) beruhen“ (ebd., S. 115), nur in „topologischen Sozialmodellen“ denken lässt und sein System verinnerlichter Muster nur aufgrund „seiner relationalen Beziehung im Raum [als] Produkt seiner Sozialposition“ internalisiert (ebd., S. 117).

El-Mafaalani und Wirtz (2011) teilen diese Auffassung nicht, wenn sie die Frage stellen, von welcher psychologischen Richtung und Denktradition her das Habituskonzept als unzulänglich abgetan wird und fordern ein, erst zu bestimmen, von welcher Psychologie gesprochen wird.²⁴ Sie positionieren sich vor dem Hintergrund der Dilthey'schen verstehenden Psychologie, dass das Habituskonzept „bereits eine psychologische Gegenstandsbestimmung vornimmt“ (ebd., S. 9), weil die Selbstthematization und -beschreibung der Subjekte ein Ordnungssystem offenlegt, welches sich primär auf „die Behandlung elementarer menschlicher Probleme“ (ebd.) bezieht. Weiterhin verstehen sie im Anschluss an die verstehende Psychologie, dass das Habituskonzept nicht nur auf Reproduktionsverhältnisse der objektiven Ebene rekurriert, sondern auch auf Veränderungs- und Lösungsstrategien der sozialen Akteur:innen. Auf der subjektiven Ebene werden permanent neue Probleme hervorgerufen, die ihrerseits wiederum gelöst werden müssen. So verweisen die Autoren auf zwei idealtypische Möglichkeiten der Habitustransformation, zum einen kann sich der Habitus verändern, wenn es zur „Nicht-Passung von Habitus und sozialem Kontext“ und so zur „Orientierungslosigkeit und Rückzug in das Herkunftsmilieu oder zu einem kreativen Lernprozess“ kommt oder wenn die „differenzierte Auseinandersetzung“ mit dem Herkunftsmilieu als eine Wiedererlangung der Freiheit das Aufbrechen

²⁴ Eine vergleichbare Position nimmt auch Silva (2016a, S. 86, H. d. FBK) ein, die davon ausgeht, dass die ursprüngliche Konzeption des Habitus eher monodimensional angelegt ist, sich jedoch im Verlauf der empirischen Theorieentwicklung in Bourdieus Werk ein „stronger development of the notion of the *fragmented* habitus“ erkennen lässt, da sich seine Perspektive über die Zeit von einem einheitlichen zu einem flexiblen und wandelbaren Verständnis der Funktionsweise des Habitus verschoben habe (vgl. auch Silva, 2016b, S. 166). Weitergedacht würde Silvas Argument bedeuten, dass der Habitus nicht als einheitlich und kohärent betrachtet werden kann, sondern durch multiple Zugehörigkeiten und sich verändernde soziale Felder *fragmentiert* wird (Mehrdimensionalität nach der dokumentarischen Methode bzw. die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen primordialen konjunktiven Erfahrungsräumen). Für die von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus Betroffenen bedeutet dies, dass ihre Diskriminierungserfahrungen durch eine Vielzahl sozialer Kategorien – etwa Religion, soziale Klasse, Geschlecht oder Migration – überformt werden. Weiterhin ermöglicht sich dadurch auch eine spezifische Betrachtung des habituellen Gefüges, gerade im Hinblick auf den prozesshaften Ablauf der durch die Ungleichheitsbetroffenheit generierten Wahrnehmungen und Bewältigungsstrategien.

oder die Kontrolle der verinnerlichten Dispositionen zeitigt (ebd., S. 11). Nach El-Mafaalani und Wirtz (2011, S. 3) verflechtet Bourdieu mit dem Habituskonzept die „gesellschaftliche Geschichte bzw. [das] soziale Gedächtnis mit „dem gegenwärtigen Wahrnehmen, Denken und Handeln der Individuen“ und deswegen gründet der Habitus auf „vergangenen gesellschaftlichen Unterschieden und beeinflusst das Handeln der Individuen heute“. Vor diesem Hintergrund ist der Habitus von der Geschichte und Gesellschaft strukturiert, strukturiert aber seinerseits Subjekte, ihre Denk-, Einstellungs- und Handlungsschemata (vgl. auch El-Mafaalani, 2012, S. 92–98).

Laut von Rosenberg (2011, S. 76–83) zeichnen sich im Allgemeinen drei theoretisch-heuristisch denkbare Veränderungsmöglichkeiten des habituellen Gefüges ab – Möglichkeiten, die näher anhand der empirischen Typisierung ausgeleuchtet wird. Die Analyse der Betroffenheitserfahrungen jüdischer und muslimischer Akteur:innen im Kontext von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus wirft die Frage auf, wie sich diskriminierende Strukturen im Habitus niederschlagen, verarbeitet und transformiert werden können. Anhand der Habitus­theorie Bourdieus und Bohnsacks praxeologischer Wissenssoziologie lassen sich drei zentrale Transformationszugänge herausarbeiten: Mehrdimensionalität, Iterabilität und Inkongruenz zwischen Habitus und Feld. Erstens ist mit Blick auf *Mehrdimensionalität* Diskriminierung selten eindimensional. Der Habitus jüdischer und muslimischer Akteur:innen entsteht im Schnittfeld verschiedener Erfahrungsräume – etwa Generation, Geschlecht, Bildung oder religiöse Zugehörigkeit. Diese Überlagerungen erzeugen Spannungsverhältnisse, in denen alternative Bewältigungsformen entstehen können. Zweitens eröffnet im Anschluss an Butler die Wiederholung (*Iterabilität*) diskriminierender Situationen auch Brüche und Abweichungen. Innerhalb dieser Wiederaufführungen kann ein reflexives, potenziell widerständiges Handlungsschema entstehen. Transformation wird so zur Umkodierung von Erfahrung im Modus der Wiederholung. Drittens können im Sinne einer *Inkongruenz* von Habitus und Feld inkorporierte Erwartungen (z. B. Gleichbehandlung) auf (strukturelle) Exklusion treffen, womit eine krisenhafte Spannung entstehen kann. Diese Irritation kann neue Deutungsmuster und Strategien initiieren – etwa die Ausbildung eines *gelingenden* Coping-Habitus. In der empirischen Rekonstruktion werden diese Möglichkeiten erstens als heuristische Annäherungsperspektiven verstanden und zweitens entlang der konstruierten drei Phasen überprüft sowie gegebenenfalls angepasst.²⁵

²⁵ Die vorliegende Arbeit rekonstruiert diese Transformationsprozesse anhand narrativ angelegter problemzentrierter Interviews. Veränderungen bestimmter Aspekte des habituellen

Zum Verhältnis von Soziologie (Sozioanalyse) und Psychologie (Psychoanalyse) formuliert Bourdieu (2017, S. 657) Folgendes:

„Hier ist nicht der Ort, um die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Art und Weise der Erforschung von Subjektivität, wie wir sie hier vorschlagen, und derjenigen, die die Psychoanalyse praktiziert, zu stellen. Aber es sollte zumindest vor der Versuchung gewarnt sein, sie als Alternativen zu denken. Die Soziologie hat nicht vor, die Erklärungsansätze der Psychoanalyse durch ihre eigenen zu ersetzen; sie versteht es lediglich, einige der Daten, die auch Gegenstand der Psychoanalyse sind, auf andere Weise zu konstruieren, indem sie Aspekte der Realität genauer betrachtet, die die Psychoanalyse als sekundär oder unbedeutend aus der Analyse ausschließt oder die sie lediglich als Schutzschilde betrachtet, die es zu durchbrechen gilt, um zum Wesentlichen durchzudringen“.

Beide – Sozio- sowie Psychoanalyse – können sich auf Subjektivität beziehen; jedoch warnt Bourdieu²⁶ vor dem Versuch, „beide als Alternativen zu denken“, da die Soziologie nicht danach strebt, ihre Erklärungsansätze durch jene der Psychoanalyse zu ersetzen. Vielmehr bemüht sich die soziologische Analyse, „Daten, die auch Gegenstand der Psychoanalyse sind, auf andere Weise zu konstruieren“ (ebd., S. 657). Es kommt also auf die Konstruktionsleistung an sowie auf das psychologische Potenzial des Habitus (im Sinne El-Mafaalanis und Witz'), das im Zuge der dokumentarischen Interpretation entfaltet wird.

Damit ist auch der *Determinismus-Vorwurf* verbunden, den Bourdieu (2020b; 2022) bereits zu Lebzeiten adressiert und sich damit in seinen unterschiedlichen späteren Werken auseinandergesetzt hat. Die in der Forschungsliteratur anzutreffende Notwendigkeit der Erweiterung Bourdieus mit unterschiedlichen psychoanalytischen Unternehmen beruht einerseits darauf, die angenommene mechanizistische Determiniertheit des Habitus aufzulockern und andererseits nimmt seinen Ursprung in unterschiedlichen Texten Bourdieus, der sich sowohl mit der Psychoanalyse auseinandersetzt als auch psychoanalytisch geprägte Begriffe für seine Sozioanalyse ummünzt. Diese Debatte ist für die Reflexion

Gefüges erscheinen dabei nicht als Ausnahme, sondern als potenzielle Reaktion auf wiederholte symbolische Gewalt. Der Habitus wird so als dynamisches, konflikthafte Gefüge lesbar, das unter Bedingungen rassistischer Markierung selbst zur Ressource des Wandels werden kann.

²⁶ Mit Blick auf die Analyse der kindlichen Sozialisation und die Wirkung gesellschaftlicher Felddynamiken auf den Habitus fordert Bourdieu (2020b, S. 212) ein Zusammenwirken von „Soziologie und Psychoanalyse“. Die disziplinäre Trennung stellt insofern keine kategoriale Unvereinbarkeit dar, als sie unterschiedliche erkenntnistheoretische Zugriffsmöglichkeiten auf den Gegenstand ermöglicht.

wichtig, die sich der Veränderbarkeit, Transformierbarkeit und Wandelbarkeit des Habitus widmet als seiner Reproduktivität.

Dem Determinismus-Vorwurf²⁷ am Habitus liegt folgender Gedanke der Unklarheit zugrunde: „Es bleibt unklar, in welchem Maße der Habitus durch die Gesellschaft determiniert wird und in welchem Maße er die menschlichen Handlungen determiniert“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 113), obwohl Bourdieu – in Bezug auf diese Problematik – den heuristischen Wert des Habitusbegriffs gerade darin betont, dass er sich in empirischen Studien, etwa im Rahmen der Methodologie der dokumentarischen Methode, gegenstands- und forschungsflexibel operationalisieren lässt.

Neben der Determinismus-Kritik beantwortet Saalman (2014a, S. 197) den Vorwurf²⁸ an Bourdieus Theoretisierung mit Blick auf das Innere des Habitus, sie ließe die inneren Vorgänge „wie in einer Black Box nahezu ungeklärt“ mit dem Verweis auf die Akkumulation des praktischen Sinns, der darstellt, wie soziale Akteur:innen zu handeln haben:

„Vom praktischen Sinn geleitetes Verhalten ist der jeweiligen Situation angemessen auf die Erfüllung bestimmter Interessen gerichtet, ohne Ergebnis einer bewussten Strategie oder einer objektiven Determiniertheit zu sein.“ (1992b, S. 115 nach Saalman, 2014a, S. 198)

In der empirisch rekonstruierten Phasentypik geht es mit der praxeologischen Wissenssoziologie der dokumentarischen Methode (vgl. Bohnsack, 2017) um die prozesshafte Betrachtung i. S. des prozessualen Verstehens der Handlungen in jeweiligen Situationen, die Einblicke in den sich ausbildenden praktischen Sinn [mit Bohnsack den Dokumentsinn] des Habitus und seinen Bewältigungsstrategien ermöglichen. Auch das Strategie-Konzept von Bourdieu trachtet nach der Überwindung der Dichotomie zwischen Objektivismus und Subjektivismus und

²⁷ Weiterhin kann man auf weitere kritisierbare Aspekte des deterministisch konzipierten Habitus verweisen, was auch für das Festhalten an einem überdeterminierten Habitus gilt: Einerseits wird Bourdieu vorgeworfen, dass sein Habituskonzept nicht in der Lage sei, sozialen Wandel zu erklären, weil der Habitus immer behaftet an den Primärkontexte bleibe, obwohl sich gegenwärtige Gesellschaftsstrukturen verändern. Andererseits sieht sich Bourdieu gegen die Vorwurfstriade ausgesetzt, die „eine mangelnde historische Tiefe, einen Eurozentrismus und eine Blindheit für das Neue der Globalisierung“ (Rehbein & Saalman, 2014, S. 117) anprangern.

²⁸ Wenn es um die Kopplung von Bourdieus Konzepten und psychoanalytischen Ansätzen geht, geht es manchen Forschenden darum, Bourdieus Ansatz psychologisch und -analytisch zu erweitern oder zu versuchen, in das Innere des Habitus – im Sinne einer „Innensicht auf das Subjekt“ (Wollenhaupt, 2018, S. 4) – zu blicken.

„verweist auf einen den Akteuren innewohnenden praktischen Sinn für Entscheidungen; diese praktische Logik ist »jene präreflexive, unterbewußte Beherrschung der sozialen Welt, die von den Akteuren durch ihr dauerhaftes Eintauchen in diese Welt erworben wird« (Wacquant 1996, S. 41 nach Kumoll, 2014, S. 225).

3.1.2 Strategie, (symbolische) Repräsentation und Rechtfertigung: Bewältigungsformen im sozialen Feld

Die habitualisierten Strategien gehen nicht auf intentionale Handlungsabsichten zurück, sie sind das Produkt der habituell-inkorporierten Praktiken. Da der Habitus „jenseits der bewussten Wahrnehmung“ (Kumoll, 2014, S. 225) existiert, von „den bewussten Ideen und Zielen der Akteure“ (ebd., S. 225) konterdependent ist, ist er handlungsanleitend, der sich im Zuge der Rekonstruktion des Dokumentsinns erschließen lässt. Die Rekonstruktionen im empirischen Kapitel zeichnen den prozessualen Ablauf der habituellen Bewältigungsstrategien nach – insbesondere im Hinblick auf die Praxis selbst. Diese Strategien zielen laut Bourdieu „auf den Erhalt sowie auf die Verbesserung sozialer Positionen“ (ebd., S. 226) ab, weil die soziale Welt ein Ort des sozialen Kampfes und (knapper) Ressourcen um Definitionen und Distinktionen ist.

Zunächst verweist der Strategiebegriff auf eine nicht intendierte Dimension der Umgangsweise, des Ertrags durch eine bestimmte habitualisierte Handlung, die aber nicht an die Intention, sondern an das Dispositionssystem gekoppelt ist und die „soziale Praxis normalerweise nicht als das Ergebnis bewusster mentaler Prozesse analysiert werden kann.“ (ebd., S. 227) Das bedeutet nach Kumoll (2014, S. 227) ein weiteres zu schließendes Desiderat, nämlich die Balancierung von Intentionalität und habituellem Handeln, gerade weil „bei Bourdieu durchaus Situationen, in denen Intentionalität und Selbstreflexivität unmittelbar handlungskonstituierend sind“ und sich aus dem Dokumentsinn heraus rekonstruieren lassen.

Sich um die Rekonstruktion der veränderten Coping-Strategien zu bemühen, legt vor diesem Hintergrund nahe, den Illusio- und Strategiebegriff aus Bourdieus praxeologischer Sicht zur analytischen Heuristik zu verarbeiten. Denn die phasenhafte Untersuchung der Empirie liefert Einblicke in die Veränderungsdynamiken jeweiliger Bewältigungsstrategien angesichts jeweiliger Situationen. Zunächst sei auf die Illusio verwiesen, die die wesentliche Dynamik der Bewältigung fundiert, weil sie die sozialen Akteur:innen an den Wert und Ertrag der Teilnahme am

sozialen Kampf um Definition und Benennung glauben lässt (vgl. z. B. Bourdieu, 2020b, S. 129; Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 128). Am sozialen Kampf teilzunehmen, also am Kampf gegen Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus, sich selbst zu definieren und sich nicht den Definitionen des Gegenübers zu überlassen, entspringt dem Glauben, dass man sich stets am Wert der Diskussionsgegenstände und an den Bedingungen ihrer Diskussion orientieren könne und dass diese Bedingungen als eigene und diskutierbare Voraussetzungen gelten. Im Zuge der Betroffenheit konnte in manchen Fällen rekonstruiert werden, dass sich Interviewees – etwa im Gedanken an einen Wechsel des Nationalstaates – nicht länger an jenem Glauben orientieren, den Wert des Spiels anzuerkennen und das Geschehen für sie als diskussionswürdig zu erachten (vgl. Bourdieu, 2020b, S. 129). Durch die Beteiligung am sozialen Kampf eignen sich die Betroffenen den praktischen Sinn – den Bourdieu auch als Ausbildung des Spiel-Sinns versteht – an, der ihnen unter Beachtung der sozialen Welt (Feld) und habitualisierter Dispositionen Strategien bereitstellt, die im symbolischen Kampf um Deutung und Benennung angewendet wird.

Mit dem Begriff *Strategie* wird an Bourdieu (2011, S. 83) angeschlossen, der die Strategie als

„das Produkt des praktischen Sinns als eines Spiel-Sinns, eines Sinns für ein historisch bestimmtes, besonderes soziales Spiel, der in frühester Kindheit durch Teilnahme an den sozialen Aktivitäten (...) erworben wird.“

Die Funktion der Strategie besteht nach Bourdieu (2011, S. 83) auf pragmatisch-praktischer Ebene darin, dass „das Mensch gewordene Spiel“ vom sozialen Akteur so gespielt wird, „was das Spiel verlangt und erfordert.“ Um dem Determinismus-Vorwurf zu entgehen, weitet Bourdieu (2011, S. 83) die funktional-definitorische Reichweite der Strategie aus, indem er voraussetzt, „dass man fortwährend erfindet, um sich den unendlich variablen, niemals ganz gleichen Situationen anzupassen.“ Durch habituelle Veränderungen kommt es demnach zu Veränderungen, Anpassungen, Modifikation und sogar Transformationen in den habituellen Coping-Strategien. Die Strategien²⁹ sind darauf gerichtet, „materielle und symbolische Gewinne“ (Bourdieu, 2020b, S. 71) zu

²⁹ Den *Strategie*begriff führt Bourdieu (2020b, S. 81) wiederum angesichts seiner Praxeologie ein, als er im Kontext Algeriens die Heiratsstrategien mit „der strukturalistischen Lexik der Regeln [und ihrer Handlungstheorie]“ bricht. In *Rede und Antwort* behandelt Bourdieu (2011, S. 81) in einem Interview aus dem Jahr 1985 den Begriff Strategie und seine Abgrenzung von der strukturalistischen Regel. Er kritisiert die Unschärfe des Begriffs der Regel, dass bei seinem Gebrauch nicht zu differenzieren ist, ob es sich um ein „juristisches oder quasi juristisches Prinzip handelt“ oder um eine „objektive Regelmäßigkeit“ (ebd.), die

maximieren. Entscheidend ist somit, *was* die Betroffenen im Kampf gegen Antisemitismus und Rassismus als Gewinn betrachten und *wie* sie auf diesen symbolischen Gewinn hinarbeiten. Wenn der Gewinn bei einer *individualisierten Repräsentation* (vgl. Kap. 5) darin besteht, durch die Repräsentation des Kollektivs die eigene Identität sowie Religiosität zu behaupten und zu tradieren, dann bedeutet dies ein Sich-Ausliefern sowohl gegenüber der internen als auch der externen Gruppe; die Strategie besteht dann darin, den symbolischen Gewinn derart zu maximieren, dass die symbolische Anerkennung der Deutung, was die eigene Identität ausmacht und in welchen Räumen diese tradiert wird, relevant bleibt. In der vorliegenden Untersuchung geht es darum, den „Erfindungsvorgang“ (ebd., S. 70), also den Modus Operandi dieser strategischen Gewinnziele zu rekonstruieren.

In diesem Sinne ist der strategische Spiel-Sinn als praktischer Sinn fehlbar, und kann je nach Erfahrungsakkumulation angepasst werden. „Diese Freiheit im Erfinden und Improvisieren“ von „unendlich vielen“ (Bourdieu, 2011, S. 84) Spielzügen ist begrenzt. Hierbei ist der „Habitus als ‚Spiel-Sinn‘“ dem einverlebten „soziale[n] Spiel“ (ebd.) gleichzusetzen. Wenn „eine Reihe von Leuten an einer geregelten Tätigkeit teilnehmen[,] die bestimmten Regelmäßigkeiten gehorcht“ (ebd., S. 85) handelt es sich um ein soziales Spiel. Im sozialen Spiel, in dem der Habitus als inkorporiertes Spiel mit den akkumulierten und veränderbaren Strategie partizipiert, können diese auf „*gelungenen* und *misslungenen* Spielzügen“ (ebd., S. 88, H. d. FBK) beruhen. Sowohl für die béarnsche als auch kabyloise Gesellschaft bestimmt Bourdieu (2011, S. 89) den Spiel-Sinn als „mehr oder minder das Ehrgefühl“, was im Kontext der Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus noch näher spezifiziert werden muss. Mit dem bislang theoretisch konturierten, empirisch jedoch noch zu fundierenden Strategiebegriff verbindet sich die doppelte Aufgabe, einerseits die jeweiligen Strategien (Proposition) zu bestimmen und andererseits den bourdieusianischen Erfindungsvorgang nachzuzeichnen, durch den sich prozesshaft ein *gelingender* Coping-Habitus über drei Phasen hinweg ausbildet.

sich jedem Spielbeteiligten aufzwingt. Auch den Strategie-Begriff und seine Operationalisierung führt Bourdieu auf die kontinuierliche abgrenzende Auseinandersetzung mit dem strukturalistischen Objektivismus zurück.

Weiterhin ist für die Herausbildung gelingender habitueller Strategien eine Sozioanalyse des Selbst als kontinuierliche Selbst-Reflektiertheit³⁰ handlungsanleitend. Für Bourdieu (2022, S. 165) schließt der Habitus „strategische Entscheidungen und Erwägungen“, Kreativität und Transformation „überhaupt nicht“ aus. „Zu drei Vierteln“ sieht Bourdieu (2022, S. 165) das menschliche Handeln als „praktisch“, denn „die vom Habitus suggerierten Orientierungen können mit strategischen Kosten-Nutzen-Rechnungen einhergehen“, die die habituellen Handlungen, „tendenziell bewusst werden lassen.“ Im Hinblick auf krisen- und konflikthafte Phänomene akzentuiert Bourdieu rationale Wahlentscheidungen, Improvisationsfähigkeit und Handlungsinnovation:

„Auch Krisenzeiten, in denen die gewohnheitsmäßigen Entsprechungen von subjektiven und objektiven Strukturen abrupt durchbrochen werden, stellen im übrigen eine Klasse von Umständen dar, unter denen die rationale Wahlentscheidung die Oberhand gewinnen kann, zumindest bei solchen Akteuren, die auch [...] über die Mittel zum Rationalsein verfügen.“ (ebd., S. 166)

Rationale, handlungsleitende Entscheidungen entstehen einerseits als Ausdruck improvisatorischer Kreativität in Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs. Andererseits sind es jene sozialen Akteur:innen, deren Sinn- und Handlungshorizont auf ein Rationalsein zurückgreifen kann, die zu solchem Handeln befähigt sind. Bourdieu (2022, S. 167) rahmt diese Überlegungen, indem er eine Option aufzeigt, wie sich das Rationalsein weiterdenken lässt:

³⁰ Sweetman (2003) argumentiert, dass Reflexivität selbst zur Gewohnheit werden kann. Das Konzept des reflexiven Habitus beschreibt eine Form von Identität, in der Selbstreflexion und Selbstmodifikation zur *zweiten Natur* werden und eine neue Form habitueller Praxis darstellen: „For increasing numbers of contemporary individuals, reflexivity itself may have become habitual, and processes of self-refashioning may be ‚second nature‘ rather than difficult to achieve.“ (ebd., S. 537) Sweetman führt aus, dass sich unter Bedingungen der Spätmoderne eine Form des Habitus entwickelt hat, die Reflexivität selbst als habitualisierte Praxis integriert. Diese These erweitert Bourdieus Konzept, indem sie zeigt, dass soziale Dispositionen nicht nur präreflexiv sind, sondern in bestimmten gesellschaftlichen Kontexten reflexiv werden können. Den reflexiven Habitus als eine reflexive Haltung beobachtet der erstens am dynamischen und flexiblen Arbeitsmarkt, zweitens an der Fragmentierung von Beziehungen und Gemeinschaft und drittens durch im Konsum, weil er bei der Identitätsbildung zentral ist und bewusste Entscheidungen über das eigene Selbstbild permanent verlangt. Medien und Globalisierung schaffen eine Vielzahl konkurrierender Identitätsangebote, was eine ständige Selbstreflexion erfordert. Dies könnte als eine Form des reflexiven Habitus beschrieben werden: Die Notwendigkeit permanenter Selbstanpassung, um Diskriminierung zu vermeiden oder sich gegen sie zu wehren. Bei Betroffenen von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus kann die habitualisierte Form der Reflexivität als eine habituelle Überlebensstrategie gedeutet werden (vgl. Kap. 5).

„Der Habitus ist nicht das Schicksal, als das er manchmal hingestellt wurde. Als ein Produkt der Geschichte ist er ein offenes Dispositionssystem, das ständig mit neuen Erfahrungen konfrontiert und damit unentwegt von ihnen beeinflusst wird.“

Deshalb schlussfolgert Bourdieu (2022, S. 168), dass der Habitus „dauerhaft, aber nicht unveränderlich“ ist. In diesem Sinne wird auf die Sozioanalyse als eine weitere Transformationsweise verwiesen. Durch eine Sozioanalyse, „durch den Bewußtwerdungsprozess, der es dem einzelnen erlaubt, seine Dispositionen unter Kontrolle zu bringen“ (ebd., S. 168), ist der Habitus veränderbar. Die *Eigenanalyse* stellt ein wirkmächtiges Mittel dar – wie im empirischen Kapitel für die postbetroffene Reflektiertheit (vgl. Abschnitt 5.4) festgehalten – um Selbstanpassungen angesichts unveränderbar (erscheinender) Felddynamiken, objektiver Strukturen vorzunehmen. Außerdem räumt Bourdieu (2022, S. 168) dem kreativen Handeln, der Transformierbarkeit des Habitus Raum, indem er die Manifestation des Habitus „erst im Verhältnis zu einer bestimmten Situation“ versteht. Die situationsbezogenen Untersuchungen anhand narrativ angelegter problemzentrierter Interviews ermöglichten den Interviewees, ihre erzählhaften Erfahrungen als Erfahrungsdokumente zu artikulieren, die Einblicke in das habituelle Gefüge je nach Erfahrung und Situation gaben. So schlussfolgert Bourdieu (2022, S. 168) und verweist auf die Bedeutung und Adäquatheit einer qualitativ-rekonstruktiven Sozialwissenschaft, die die Betroffenheiten aus der Perspektive der Betroffenen erforscht, indem er über das habitualisierte Handeln festhält: „der gleiche Habitus kann je nach Stimulus und Feldstruktur ganz unterschiedliche, je, gegensätzliche Praktiken hervorbringen.“

Das habitualisierte Handeln selbst, das in Situationen durch Stimuli zu improvisatorisch-kreativem Handeln gedrängt werden kann, steht auf der einen Seite in einem Zusammenhang mit der objektiven Geschichte:

„Die sozialen Akteure sind das Produkt der Geschichte, der Geschichte des ganzen sozialen Feldes und der im Laufe eines bestimmten Lebensweges in einem bestimmten Unterfeld akkumulierten Erfahrung.“ (ebd., S. 170)

Dadurch ist auch der Modus Operandi, wie man welche Handlungen unter gegebenen Umständen vollzieht, ein integraler Bestandteil des Habitus, der rekonstruktiv erschlossen werden kann: „Die sozialen Akteure bedingen, vermittelt über sozial und historisch zustande gekommenen Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, aktiv die Situation, die sie bedingt.“ (ebd., S. 170) Deshalb bewertet Bourdieu die Determiniertheit sozialer Akteur:innen aus einer individualistischeren Perspektive, „daß die sozialen Akteure nur in dem Maße

determiniert sind, in dem sie sich selber determinieren“. Diese Bedingtheit in Situationen aufzubrechen Bedarf „der Kenntnis dieser Mechanismen [...], um sich ihnen zu entziehen, sich zum Beispiel von seinen Dispositionen zu distanzieren.“ (ebd.) Der eigenanalytisch bedingte Entzug bzw. die sozioanalytisch etablierte *Distanzierung* vollzieht sich – empirisch betrachtet – auf unterschiedlichen Ebenen: Einerseits erfolgt sie im Zuge einer *individualisierten Distanzierung* von der antisemitischen-antimuslimischen Ungleichheit und andererseits durch die *individualisierte Repräsentation* werden neue Räume aufgesucht, die eine alternative Form der Distanzierung markieren (vgl. Kap. 5). Dafür ist die Selbst-Reflektiertheit grundlegend, um einerseits symbolische Macht³¹ aufzudecken:

„Über die erste Regung vermögen wir nichts, wohl aber über die zweite. Die erste Neigung des Habitus ist schwer zu kontrollieren, aber die reflexive Analyse, die uns lehrt, daß wir selber der Situation einen Teil der Macht geben, die sie über uns hat, ermöglicht es uns, an der Veränderung unserer Wahrnehmung der Situation und damit unserer Reaktion zu arbeiten. Sie versetzt uns in die Lage, bestimmte Bedingtheiten, [...] bis zu einem gewissen Punkt zu überwinden. Im Grunde kommt der Determinismus nur im Schutze der Unbewußtheit voll zum Tragen, unter geheimer Mittäterschaft des Unbewußten“ (ebd., S. 170).

Im Sinne einer bourdieusianischen Sozioanalyse ermöglicht die Selbst-Reflektiertheit, die unbewusst wirkenden Strukturmomente des Habitus – als Effekt gesellschaftlicher Objektivationen – kritisch zu durchdringen. Indem die Komplizenschaft des Unbewussten im Verhältnis zu den objektiven Bedingungen sichtbar gemacht wird, eröffnet sich für soziale Akteur:innen die Möglichkeit, im Modus kreativer Improvisation ihre Wahrnehmungs- und Handlungsschemata anzupassen und ihre habituellen Bewältigungsstrategien in *gelingende* Formen der Praxis zu transformieren.

³¹ Papilloud (2003, S. 77) verweist darauf, dass sich die symbolische Gewalt in Anlehnung an die symbolische Macht entwickelt: „»Die symbolische Macht ist eine Macht, die in dem Maße existiert, wie es gelingt, sich anerkennen zu lassen, sich Anerkennung zu verschaffen; d. h. eine (ökonomische, politische, kulturelle oder andere) Macht, die die Macht hat, sich in ihrer Wahrheit als Macht, als Gewalt, als Willkür verkennen zu lassen. Die eigentliche Wirksamkeit dieser Macht entfaltet sich nicht auf der Ebene physischer Kraft, sondern auf der Ebene von Sinn und Erkennen« (Bourdieu 1997a: 82). Die Kraft der symbolischen Gewalt ruht auf zwei Ebenen: Sie ist alltäglich anwesend, aber unsichtbar; sie ist effizient, aber physisch schmerzlos. Sie ist, wie Bourdieu manchmal sagt, »magisch« (z. B. ebd.: 83). Nach Bourdieu erlaubt sie, die Logik der Herrschaft zu verstehen, die im Namen eines symbolischen, von Beherrschten und Herrschenden verkannten und anerkannten Prinzips ausgeübt wird.“

Mit Kafka (2015) arbeitet Bourdieu die Frage der *Rechtfertigung* aus, die weitere Anschlussperspektiven für meine Überlegungen darstellt. Nach Bourdieus (2020b, S. 305) Leseart gelingt Kafka „die Gegenüberstellung unvereinbarer Standpunkte“ und liefert ebenso für eine bourdieusianisch geschärfte Analysebrille eine instruktive Heuristik. „Die Unsicherheit“ sozialer Akteur:innen orientiert sich an der eigenen „Identität“ (ebd., S. 304), wenn Entfremdungseffekte als beispielsweise Resultat des Machtzugs den individuellen Freiheitsraum irritieren oder als Produkt kontinuierlicher Ungleichheitsbetroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus³² konstruiert werden: „Genau dies ist das Schicksal aller Beherrschten“ (ebd.), verdeutlicht zwar eine Tendenz des Fatalismus der Widerstandspraktiken. Seine Behauptung, die Beherrschten respektive die Häretiker:innen würden „alles von anderen [...], von den Inhabern der Macht“ (ebd., S. 305) erwarten, differenziert Bourdieu (2020b, S. 305), wenn er ihr entgegenhält, dass es in der Logik des sozialen Kampfes, die beispielsweise auf „rassistische Stigma“ zurückgehen, aus der Perspektive der Betroffenen um zwei strategische Errungenschaften geht: Einerseits geht es „um die Rechtfertigung einer besonderen, einzelnen Existenz“ und andererseits „um die Frage nach der Legitimität“³³ einer Existenz, um das Recht eines Individuums, sich so, wie es ist, gerechtfertigt zu fühlen“. Die Rechtfertigung des einzelnen Individuums sowie seine Existenzlegitimierung fungieren als soziologisch sensibilisierende Analyseinstrumente, die in der Rekonstruktion der individualisierten Distanzierung und individualisierten Repräsentation eine grundlegende Bedeutung sowohl für das habituelle Gefüge als auch für die Etablierung der Coping-Strategien haben. Hier sei angemerkt, dass sich auch in der Empirie die Individualisierung als das Bemühen um die Selbstdefinition, Selbstkategorisierung – in Abgrenzung zu Fremdkategorisierungen – abzeichnet.

Die „Repräsentation“ diskutiert Bourdieu im Kontext von Einsetzungsriten, die auf Grenzziehung, Legitimation, Transformation und symbolische Gewalt (vgl. Klein, 2003) beruhen:

„Die *Repräsentation*, durch die die Gruppe sich produziert [...] kann nur Akteuren zukommen, die bis in den Körper hinein von dieser Aufgabe gepackt sind und einen

³² Bourdieu (2020b, S. 305) verweist darauf, dass das „Urteil der anderen, die Hauptquelle von Ungewissheit und Unsicherheit [zugleich auch] gerade deswegen die Quelle aller Gewissheit, Sicherheit, Anerkennung“ ist.

³³ Auf jurisdischer Ebene erwirkt – wie auch zahlreiche empirische Studien belegen – das Kodifizieren einer juristischen Regeln wie AGG keine legale Gleichstellung von sozialen Individuen. Deshalb ist von der *Legitimität* zu sprechen und nicht von der juristischen Verankerung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes.

bedingungslos gutgläubigen Habitus garantieren.“ (Bourdieu, 2020b, S. 313, H. d. FBK)

Als Repräsentant:innen eines (jüdischen oder muslimischen) Kollektivs wirken sie „an der Permanenz und Omnipräsenz der Gruppe“ (ebd., S. 313) mit, „indem ihr Mund der Gruppe zur Sprache verhilft und ihr Leib, der sich damit zum Symbol und zum mobilisierenden Emblem verwandelt, sie [die Gruppe, FBK] repräsentiert.“ (ebd., S. 314) Instruktiv ist, dass sich die soziologische Funktionalisierung von Repräsentation sowohl auf diskursiver als auch handlungspraktischer sowie leiblicher Dimension niederschlägt.

Der Mund ist nicht nur Transmissionsort, sondern auch Tradierungsinstanz und Vermittlungsinstitution des sozialen Individuums, das sich in unterschiedlichen Initiativen, Moscheen oder Synagogen sowohl der repräsentierten eigenen Gruppe sowie der weiß-deutschen Mehrheit ausliefert. Dabei vertritt das soziale Individuum einerseits die *abwesende Anwesenheit* der sozialen Gruppe und andererseits wird es dadurch das Emblem der Gruppe. Hier kann man von der *emblematischen (Hexis) Repräsentation* sprechen. Wenn sich Tamara, Hüma und Merve als Repräsentantinnen einsetzen – sie werden nicht eingesetzt durch legitimierte und mächtige Institutionen –, vielmehr bewegen sie sich zum Akt der Repräsentation als Produkt ihrer Erfahrungsaufschichtungen. In Dialoginitiativen sowie Gotteshäusern (Moscheen, Synagogen) wird ihr Status als Eingesetzte anerkannt, von denen, die ihnen begegnen. Das Sich-Ausliefern in diesen Kontexten als Repräsentantin des Kollektivs versucht, sowohl für sich als Individuum als auch für die gesamte repräsentierte Gruppe das Recht zu legitimieren, „sich so, wie es ist, gerechtfertigt zu fühlen“ (ebd., S. 305). Dem liegt sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene die Rechtfertigung des einzelnen Individuums, der Gruppe sowie deren Existenzlegitimation zugrunde. Neben den theoretisch sensibilisierenden Perspektiven auf die Coping-Strategien des vorliegenden Samples bieten Bourdieus Überlegungen einen analytischen Zugang zur Rekapitulation weiterer Bewältigungsweisen, die als Formen der Begegnung mit symbolischer Herrschaft verstanden werden können. Diese werden an gegebener Stelle empirisch aufgegriffen und vertieft.

3.1.3 Bourdieu und Sprache: Zur sozialen Wirkmacht sprachlicher Artikulation

Auch in Bezug auf Sprache und Diskurs ist Bourdieu darum bemüht, die Dichotomie kontrapolarer Positionen zu überwinden. Einerseits opponiert er dem Zugriff

des Grammatikers, der Sprache um ihrer selbst willen untersucht und ihre hermeneutische Interpretation im sozialen Akteur verortet (vgl. Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 175 f.). Andererseits entfaltet er seine Sprachtheorie im Gegensatz zur Sprachtheorie von Habermas und akzentuiert die reale Sprechsituation als die tatsächliche (vgl. Susen, 2013b). Obwohl Bourdieus Ausführungen zu Diskursen (bzw. zur Sprache) Schneickert et al. (2020, S. 79) als rudimentär bezeichnen, kann mit Susen (2013c, 2013b, 2013a) divergierendes behauptet werden. Die folgenden Ausführungen lehnen sich an die Konzeptionalisierung Susens an.

Susens (2013b, S. 200) Untersuchung setzt von Bourdieus Reflektionen über die Sprache auf einer ontologischen Ebene an: „Bourdieu’s account of language is based on a number of ontological presuppositions, that is, on a set of universal assumptions about the very nature of language.“ Laut Susen sind weitestgehend die folgenden zehn ontologischen Vorannahmen unberücksichtigt geblieben. Sprache ist sozial, da sie sozial konstruiert ist und sich als soziale Kraft im menschlichen Handeln zeigt. Sie ist das Produkt der menschlichen kollektiven Interaktion und ist in den intersubjektiven Interaktionen als Sozialität beobachtbar (vgl. Susen, 2013b, S. 201). Bourdieu (2022, S. 180) versteht „die sprachliche Kompetenz“ als „eine sachliche [und] statusgebundene Fähigkeit“, die nicht auf illokutionäre Sprechakte nach Austin (1962, 2002) reduziert werden kann. Deshalb ist die Akzeptabilität von Sprechakten sowie der Wert „aller Sprecher“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 180) ungleich.

Ein zweites Merkmal von Sprache besteht darin, dass sie in einem *dialektischen* Prozess fortlaufend produziert und reproduziert wird. Aus einer bourdieusianischen Perspektive zeigt sich diese Dialektik auf drei Ebenen: Erstens in der Wechselwirkung zwischen Kompetenz und Performanz, zweitens im Zusammenspiel von Grammatik und Pragmatik und drittens im Spannungsverhältnis zwischen Gemeinsamen und Individuellem. Die Sprachkraft entfaltet sich nur vor dem Hintergrund eines spezifischen Kontextes, sie ist eingebettet in soziale, kulturelle und situative Gegebenheiten, die ihre Bedeutung mitbestimmen (vgl. Susen, 2013b, S. 202). Die Grammatikalität³⁴ der Sprache ist nie nur als solche sinnstiftend und wirkmächtig, als *opus operatum* hat sie zwar Einfluss auf das menschliche Handeln, aber als *Modus Operandi* strukturiert das menschliche Handeln die Sprachpraxis. Letztlich zeigt sich einerseits in der Sprache als intersubjektive Externalität eine symbolische Interaktion, die die Grundlage der

³⁴ An diesem Punkt opponiert Bourdieu (2024, S. 116) Chomsky, dem er vorwirft, „die Akzeptabilität auf die Grammatikalität“ zu reduzieren, um die Wirkung der Wörter zu beschreiben.

kollektiven Identität ist. Andererseits ist Sprache als eine internalisierte symbolische Interaktion das Fundament der individuellen Identität. Sie verwebt somit das Kollektive mit dem Individuellen und umgekehrt (vgl. Susen, 2013b, S. 203).

Das dritte Merkmal der Sprache ist ihr ontologischer Status als „source of human signification“ (Susen, 2013b, S. 203), die soziale Welt sinnhaft und bedeutsam zu konstruieren. Vor diesem Hintergrund entfaltet sich die Bedeutungsgebung als „a view of the world,“ (ebd., S. 204), die den sozialen Akteur:innen eine selektive Wahrnehmungskompetenz verleiht. Deshalb ist laut Susen (vgl. ebd.) die bourdieusianische Weltanschauung untrennbar verwoben mit der Sprache, die einerseits über die Sprache Wahrnehmungskategorien produziert und andererseits dem Menschen Orientierungsrahmen der Reflexion und Handlung bereitstellt.

Viertens richtet Susen den Blick auf den doxischen Charakter der Sprache. Unter der Doxikalität verweist er auf symbolischen Hintergrundannahmen, die auf die Welt projiziert werden, um ein sprachliches Verhältnis zur Welt herzustellen. In der Existenz als sprachlich konstituierte soziale Akteur:innen sind Menschen unhintergebar an vorinterpretative Deutungsmuster gebunden, die – als latente Hintergrundannahmen – die performativen Äußerungen strukturieren und damit jede sprachliche Praxis mit einer doxischen Dimension durchziehen. Da die latent-prä-reflexiven Hintergrundannahmen permanent wirken, reproduzieren sie sich in der Sprache bzw. im Akt des Sprechens (vgl. ebd.). Sprache und Doxa sind miteinander eng verwoben, „because there is no reflexive interpretation of reality without a pre-reflexive immersion in society.“ (ebd., S. 205)

Fünftens wird in Bourdieus Ansatz Sprache nicht als neutrales Medium verstanden, sondern als ein integraler Bestandteil sozialer Wirklichkeitskonstruktion und symbolischer Macht. Diskurse (vermittelt durch Sprache) sind Ausdruck sozialer Verhältnisse und zugleich Mittel ihrer Reproduktion. Bourdieus Konzept der Diskursivität unterscheidet verschiedene Ebenen des Sprechens: *Alltagsdiskurse* folgen der Logik des praktischen Sinns³⁵, während *wissenschaftliche Diskurse* auf reflexiver Distanz und methodischer Kontrolle beruhen. Diese Differenz verweist auf eine soziale Hierarchie zwischen implizitem und explizitem Wissen. Darüber hinaus ist Sprache nie frei von Interessen – auch wissenschaftliche Aussagen sind in soziale Positionierungen eingebettet. *Legitimität* eines Diskurses entsteht aus der Feldzugehörigkeit, wodurch Diskurse in unterschiedlichen sozialen Feldern unterschiedlich bewertet werden. Diskursive Auseinandersetzungen

³⁵ Nach Bohnsack (2001, S. 331) ermöglicht der Dokumentsinn Einblicke in das handlungsanleitende Wissen, das es mithilfe der Sprachhandlung bzw. des Sprechens der Interviewees zu rekonstruieren gilt.

sind somit stets Kämpfe um Deutungshoheit, in denen sich dominante (orthodoxe) und widerständige (heterodoxe, häretische) Positionen gegenüberstehen. Deshalb sind Diskurse nicht nur kommunikative Handlungen, sondern symbolische Praktiken, durch die sich soziale Ungleichheiten reproduzieren oder infrage stellen lassen (vgl. ebd., S. 205–208).

Sechstens fungiert die Sprache als Vehikel, um „the power of social legitimacy“ (ebd., S. 208) entweder zu verstärken oder abzumildern. Die soziale Legitimität ist das Resultat der sozialen Anerkennung von Individuen, Gruppen oder Äußerungen. Der Legitimität der Sprache liegen unterschiedliche Dimensionen zugrunde. Die Legitimität von Sprache beruht auf ihrer Fähigkeit, die soziale Welt auf anerkannte Weise darzustellen. Eine legitime Sprache ist somit zugleich eine legitime Weltanschauung. Die menschliche Wahrnehmung und Interpretation der Realität ist sprachlich vermittelt – was die Welt bedeutet, hängt von den interpretativen Strukturen der Sprache ab. Legitime Sprache ist auf situative Kontext angewiesen; sie ist erst durch die Einbettung in legitime Kontexte anerkannt, weil Sprache und Kontexte sich gegenseitig produzieren. Legitime Sprachformen entstehen im Zuge der Anerkennung und Durchsetzung von sprachlicher Fähigkeit. Weiterhin beruht die Wirksamkeit sprachlicher Äußerungen auf symbolischer Autorität: Nur wer gesellschaftlich als autorisiert gilt, kann Sprache mit Geltung versehen. Legitime Sprache ist somit kein rein sprachliches, sondern ein soziales Phänomen – sie entsteht aus Machtverhältnissen und trägt zugleich zu deren Reproduktion bei. Letztlich ist die Legitimität der Sprache inhärent mit der Normativität verbunden, die realitätsregulierend ist. Die Sozialität ist normativ aufgeladen, da sie den Auftrag hat, „mechanisms of collectively internalized habituality“ (ebd., S. 210) zu konstruieren (vgl. ebd., S. 208–211).

Siebens ist Sprache als zentrales Mittel der Bedeutungs- und Artikulationskonstruktion ideologisch, weil sie interdependente und miteinander verwobene Ideen hervorbringt, die im „Bourdiesian sense, can be regarded as necessarily ideological consciousness“ (ebd., S. 211). Die Sprache als ideologisches Bewusstsein zeitigt die Darstellung der Realität und deshalb ist Ideologie schon prä-reflexiv ein integraler Aspekt der menschlichen Alltagssuche nach Verständlichkeit (vgl. ebd.).

Achtens als Konstrukt der „Contestability“ (ebd., S. 212) ist Sprache Subjekt und Objekt der symbolischen Kämpfe, die in gleichem Maße reproduktive sowie transformative Potenziale umfassen. Die Umstrittenheit der Sprache folgt der Logik der Sozialität, die ihrerseits in und durch „habitualized mechanisms“ (ebd., S. 212) konstruiert werden. Ähnlich wie Bourdieu die Gesellschaften vor dem Hintergrund ihres geschichtlichen Werdens als Ort der sozialen Kämpfe

identifiziert, deutet er die Geschichten von Sprachen als Prozesse symbolischer Auseinandersetzungen: „Symbolic struggles, in the Bourdieusian sense, are ideological conflicts over the imposition of the ‘true representation’ of reality” (Bourdieu 1982b, 16 nach Susen, 2013b, S. 212). In der Umstrittenheit der Sprache geht es in Anbetracht des Raum-Zeit Kontinuums darum, welche Darstellung der Realität sich in unterschiedlichen Feldern als legitim durchsetzt. Neuntens drückt sich in der „Commodifiability of Language“ (Susen, 2013b, S. 213) die Marktlogik³⁶ aus, die darauf verweist, dass Sprache in unterschiedlichen Feldern unterschiedlichen Nutzen und Interessen folgen – Sprache ist immer interessengeleitet und basiert nie nur auf die reine Absicht der Kommunikation.

Zehntens und letztens ist Sprache Grundlage und Vermittlung von symbolischer Macht. Aufgrund der Sozialität der Sprache ist Sprache als doppelter Ort der symbolischen Macht von Macht-, Herrschafts- und Hierarchieverhältnissen durchdrungen. Diese Verhältnissen können durch „[t]he critical analysis“ (ebd., S. 215) sichtbar gemacht werden, wenn die symbolische Macht der Sprache als Produkt der sozialen Welt untersucht wird, weil sie das konjunktive Gemeinsame der Sprechenden darstellt:

„Symbolic power is effectively this form of domination which—overcoming the common opposition between relations of meaning and relations of force, between communication and domination—is realized through acts of communication under which it is concealed” (Bourdieu 1976, 127 nach Susen, 2013b, S. 216).

Die instrumentalisierte und instrumentalisierende Sprache als symbolische Macht erschafft verzerrte Universalien³⁷, obwohl sie historisch gesehen einem partikularen Standpunkt entspringen. Durch Sprache gelingt es, eine historisch partikulare Erfahrung bzw. „the interests of a minority in the name of the majority“ (Susen, 2013b, S. 216) zu naturalisieren und zur sozial gegebenen Norm zu erklären. Deshalb zählt die Sprache als symbolische Macht auf die Komplizenschaft von Validitätsinstanzen des Sozialen, durch die bestimmte Sprechakte als anerkannte Artikulationsregime validiert werden (vgl. ebd., S. 217). Zu schlussfolgern wäre an dieser Stelle, dass rassistisches oder antisemitisches Sprechen – in welchem Feld auch immer – stets auch Ausdruck eines Machtfeldes ist, da das differenzierungs- und ungleichheitssoziologische Machtfeld (vgl. Unterabschnitt

³⁶ Bourdieu (2024, S. 115) verweist auf die Marktlogik mit „der sprachliche Markt“ und leitet nicht nur den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Eigenschaften realer Sprechsituationen, sondern auch den Situationsbezug eines jeden Sprachhandelns.

³⁷ Bourdieu (2020b, S. 161 f., 302 f.) reflektiert Verlautbarungspraktiken über Universalisierung kritisch.

3.2.3) alle sozialen Felder durchdringt. Symbolische Macht als validierte und validierende Instanz manifestiert sich in realen (auch digitalen) Begegnungen über die sozialisierte Sprache.

Schließlich ist die *Interaktion* als „sprachlicher Markt“ relevant, der laut Bourdieu (2022, S. 291) durch ‚von den Umständen abhängige Merkmale‘ gekennzeichnet ist, die es zu identifizieren gilt. In ihr aktualisiert sich die „Überschneidung von verschiedenen Feldern“ (ebd.), mit dem Ziel, dass soziale Akteur:innen ihre jeweilige Sichtweise als legitim und legitimiert anerkennen lassen können.

„Über die *Sprachkompetenz* zu verfügen, die ausreicht, heißt noch lange nicht, auch über die Kompetenzen zu verfügen, die man braucht, um Sätze zu bilden, die *rezipiert* werden und in allen *Situationen*, in denen gesprochen wird, als rezipierbar anerkannt werden“ (Bourdieu, 2020d, S. 34, H. d. FBK).

Die Dichotomie zwischen Sprachkompetenz und Sprachperformanz ist ein zentraler Bestandteil des Verständnisses dafür, worin die Rezipierbarkeit sprachlichen Handelns auf adäquaten sprachlichen Märkten respektive in jeweiligen Situationen besteht. Die Performanz sprachlicher Kompetenz ist gleichzusetzen mit ihrer anerkannten Rezipierbarkeit in unterschiedlichen sozialen Kontexten. Denn der Sprechakt respektive die Sprachkompetenz sind nie nur als solche wirkmächtig, sondern entfalten in jeweiligen Situationen ihre Wirkmacht. Laut Bourdieu (2024, S. 116) erinnert „der Begriff Situation [...] daran, daß es eine spezifische Logik der Ausführung [Performanz, FBK] gibt“, die erst mit dem Sprechakt zusammengedacht die soziale Wirkmächtigkeit der Sprachhandlung materialisiert und nicht das Produkt reiner Sprachfähigkeit ist. Gerade die Berücksichtigung von Situation und Kompetenz zeigt die soziale Wirkmächtigkeit von Sprechakten. Vor diesem Hintergrund verweist Bourdieu (2024, S. 117) auf die konkrete Dimension des sprachlichen Marktes:

„Konkret ist er eine [...] soziale Situation, ein bestimmtes Ensemble von [...] Gesprächspartnern: dies alles Merkmale, die noch unterhalb der Schwelle des Bewußtseins wahrgenommen und bewertet werden und unbewußt die sprachliche Produktion lenken.“

Seinem Vorhandensein liegen soziale Akteur:innen zugrunde, die in der Lage sind, sowohl die Auswirkungen der Sprachkompetenz als auch der sozialen Situation über diese hinaus einzuschätzen. Mit dieser Einschätzungsleistung korreliert der Verweis auf situationsübergreifende Aspekte, „in denen die Interaktionsverhältnisse in einer kleinen Gruppe plötzlich die über sie hinausweisenden

Machtverhältnisse transparent machen.“ (ebd., S. 120) In diesem Sinne ist in der empirischen Analyse zu fragen, worauf die „sprachlichen Machtverhältnisse“ in der jeweiligen Situation und Interaktion verweisen und inwiefern sie über diese „hinausweisen“ (ebd., S. 120). Letztlich ist Bourdieu (2024, S. 128–129) Erinnerung an die Verbindung zwischen Habitus, Autonomie und Situation analytisch instruktiv, da sie nicht nur ein vertieftes Verständnis der sprachlichen Dimension ermöglicht, sondern auch dazu anregt, das vermeintlich Schicksalhafte des habituellen Gefüges kritisch zu revidieren:

„Als Prinzip realer Autonomie im Vergleich zu der unmittelbaren Bestimmtheit durch Situation ist der Habitus dennoch nicht so etwas wie eine überzeitliche Wesenheit, deren Existenz in bloßer Entwicklung bestünde, kurz, kein ein- für allemal festgelegtes Schicksal. Die Nachbesserungen, die aufgrund der Notwendigkeiten der Anpassung an neue, nicht vorhersehbare Situationen ständig erforderlich sind, können bleibende Veränderungen des Habitus bedingen, die dennoch innerhalb gewisser Grenzen bleiben: Unter anderem deswegen, weil der Habitus die Wahrnehmung der Situation bestimmt, die ihn bedingt. Die Situation ist gewissermaßen die permissive Bedingung der Erfüllung des Habitus.“

Das habituelle Gefüge wird nicht unabhängig von Situationen wirksam, sondern aktualisiert sich kontingent im Vollzug konkreter Situationen, in denen sich die Potenzialität des Habitus in praktisches Handeln übersetzt. Der Habitus kann in Situationen aber auch durch Sprachhandlungen sowie Handlungspraktiken in seiner Funktionsweise konterkariert und so zum Ort „explosiver Kräfte werden“, das auf seine „Assimilationsfähigkeit“ (ebd., S. 129) im Sinne seiner Wandelbarkeit sowie auf seine Anpassbarkeit verweist. Bourdieu (2024, S. 129) schließt lediglich die „radikale Kehrtwendung“ als eine mögliche Assimilations- oder Anpassungsalternative aus.

*Überleitende und verknüpfende Zusammenfassung zum Feldbegriff:*³⁸ Wie bereits festgehalten ist der praxeologische Grundbaustein Bourdieus Praxistheorie der Habitus und er ermöglicht die Betrachtung und Analyse von Struktur und Praxis zusammen. In einem wechselseitigen Verhältnis mit dem Feld wird der Habitus erzeugt und transformiert. Habitus als System verinnerlichter Muster ist der Ort der Inkorporation und Vermittlung von internalisierten Denk-, Einstellungs- und Handlungsschemata. Diese werden im Feld, in einem Milieu

³⁸ Bevor im weiteren Verlauf das Feldkonzept und im Besonderen das Machtfeld thematisiert wird, sind Bourdieus Überlegungen zu Kapital und Hexis, Doxa und Hysterese, Paradoxa zusammenfassend zu rekapitulieren, weil sie sich wesentlich im sozialen Feld als „objektivierte Form der Geschichte“ (Wollenhaupt, 2018, S. 130) realisieren.

oder auch in einer Gruppe angeeignet und in einem permanent-dialektischen Verhältnis mit dem Feld modifiziert und angepasst. Der Habitus ist die „im Feld wirksame Wahrnehmungs- und Praxisdisposition“ (Wollenhaupt, 2018, S. 121), der der generativen Grammatik im Sinne Chomskys (1986, S. 87 f., 231 f.) gleichkommt, wohingegen mit dem Begriff Hexis eher die leibliche und äußerliche sichtbare Dimension des Habitus bezeichnet wird. Vor diesem Hintergrund ist die Hexis das Verbindungsglied zwischen sozialer Welt und dem subjektiven Körper, sie ist „eine ständige unauslöschliche Gedächtnisstütze, in der sich auf sichtbare und fühlbare Weise all die möglichen Gedanken und Handlungen, all die praktischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten finden, die einen Habitus definieren“ (Bourdieu, 2012a, S. 187).

Nach El-Mafaalani (2012, S. 78) manifestieren sich im Habitus „eine moralische (ethos), eine körperliche (hexis), eine kognitive (eidos) und eine ästhetische“, also insgesamt vier Dimensionen (vgl. Bourdieu, 2024, S. 127). Damit ist das Habituskonzept mit seinen unterschiedlichen Dimensionen in der Lage, die Brücke zwischen „Subjekt/Objekt oder Akteur/Struktur“ (Wollenhaupt, 2018, S. 121) zu schlagen. Es ermöglicht die Erfassung der gesellschaftsstrukturellen Bedingungen, indem gleichzeitig der „gesellschaftlichen Geschichte bzw. dem sozialen Gedächtnis [...] und dem gegenwärtigen Wahrnehmen, Denken und Handeln der Individuen“ (El-Mafaalani, 2012, S. 77) Rechnung getragen wird. Im Anbetracht der Mehrdimensionalität sozialer Gegenstände zeigen sich im Laufe der Lebensgeschichte sowie der Erfahrungsakkumulation von sozialen Akteur:innen und feldspezifischer Dynamisierungsprozesse habituelle „Modifikationen und Erweiterungen“ (Wollenhaupt, 2018, S. 123), die auch als Habitustransformation (vgl. El-Mafaalani, 2017) aufgefasst werden können.

Vor diesem Hintergrund ist das nicht Passungsverhältnis von Habitus und Feld zu reflektieren. „Vollziehen sich die Veränderungen [der Feldstrukturen] zu schnell“ und „ist der Habitus zu wenig flexibel“, so Bourdieu (2020b, S. 206), „dann treten Hysteresis-Effekte ein“, die zum einen die Trägheit des Habitus vor Augen führen und zum anderen den Mangel seiner Flexibilität. Die Hysteresis-Effekte, so deutet Bourdieu an, erleben Habitusträger:innen als Erleiden, die als Folge der Unzufriedenheit mit bestehenden Verhältnissen nicht einverstanden sind und die betroffenen Subjekte zur Entfremdung führen können (vgl. Wollenhaupt, 2018, S. 130).

Die entscheidende Überlegung für die vorliegende Arbeit ist jedoch, wenn gerade Feldakteur:innen die Trägheit der Habitus gezielt anstreben oder gleichzeitig dies als Ausdruck ihrer Unzufriedenheit und ihres Veränderungswunsches über etablierte Feldstrukturen kund geben, dann ist nicht von einem *misslingenden* Habitus zu sprechen, sondern eher von dem Aufbrechen der Doxa und Illusio. Wenn Doxa „die kollektiv geteilten Selbstverständlichkeiten der Praxen und den gemeinsamen Glauben an die Regeln, Regelmäßigkeiten und Kapitalwertigkeiten“ (Bourdieu, 2021, S. 325) meint, dann bestimmt sie die Grenzen dessen, entlang derer sich die Wahrnehmungs-, Einstellungs- und Handlungskategorien zu orientieren haben (vgl. Wollenhaupt, 2018, S. 135). Das kommt der Etablierung und Perpetuierung der unsichtbaren symbolischen Herrschaft gleich, die sich an der doxischen Konstruktion der Feldstruktur abbildet und verfestigt. Hier spricht Weiß (2013, S. 50) von der „doxischen Qualität“ des Rassismus, die auch auf Antisemitismus übertragbar ist. Wenn sich soziale Akteur:innen an die Illusio, an den individuellen Glauben an die Spielregeln, nicht mehr halten und diese hinterfragen, fordern sie die durch die symbolische Gewalt errichtete symbolische Herrschaft heraus, weil sie damit, so Weiß (2013, S. 66), die „Voraussetzungen für die Entstehung antirassistischer symbolischer Kämpfe“ schaffen. Nach Moebius (2019, S. 403) ist der Kampf im Feld um „umkämpfte Inhalte und Interessenobjekte“ wie (soziale) Anerkennung für häretische Habitusträger:innen ertragreich, weil sie damit versuchen, eine Veränderung der Normen, Regeln und Regelmäßigkeiten des Erkennens- und Anerkennenswerten in Bewegung zu setzen.

Vor diesem Hintergrund ist die Desorientierung an der Illusio die (symbolische) Herausforderung der etablierten und alteingesessenen Herrschaft, die Opposition gegen den „kollektiven Glauben an die Strukturen des Feldes“ (Wollenhaupt, 2018, S. 135), das rassistisch und antisemitisch strukturiert vorliegt. Der Unglaube an Illusio bzw. die Desillusionierung hinterfragt und erschüttert nicht automatisch die Doxa, dafür ist zugleich eine Mobilisierung der Akteur:innen notwendig, die mit Kapitalkonfigurationen ausgestattet sind, um eine anerkannte und legitim(iert)e Veränderungsdynamik herbeizuführen (vgl. Weiß, 2013, S. 67 f.). Als Resultat lassen sich zwei praktische Orientierungen bzw. unterschiedliche Typen von Feldakteur:innen unterscheiden: Der orthodoxe Habitus fungiert als Träger und Stabilisator des anerkannten Status quo, während der *heterodoxe* Habitus als oppositionelle Disposition wirkt, die bestehende, stillschweigend geteilte Übereinstimmungen im Sinne der Doxa infrage stellt und Impulse zur Konstruktion neuer symbolischer Ordnungen und Strukturen gibt.

Darauf machen auch Abels und König (2010, S. 207) aufmerksam:

„Das symbolische Kapital steht nicht fest, sondern hängt von den Regeln der Gruppe ab, die es anerkennt oder ablehnt. Insofern gibt es auch einen ständigen Kampf um die symbolische Ordnung, in die man sich selbst einordnet und von den anderen eingeordnet wird. Eine symbolische Ordnung beinhaltet immer Bewertungen, bringt also zum Ausdruck, was wichtiger oder weniger wichtig, richtig oder falsch, gut oder schlecht ist. Das soziale Leben ist ein Kampf um die symbolische Ordnung, und insofern stellt sich auch die Ordnung der Gesellschaft als ein Prozess, als ein permanenter Kampf um die symbolische Ordnung dar.“

Der Sinn des Kampfes um die symbolische Ordnung der Gesellschaft besteht nicht nur aus der Herausforderung etablierter Strukturen und (symbolischer) Definitionen, sondern in ihm projizieren sich divergente Selbstverständlichkeiten, die „eine Transformation des Habitus oder des Feldes erzwingen“ (Wollenhaupt, 2018, S. 138), weil die Doxa des Feldes nicht mehr zu halten ist und deshalb schlussfolgert Bourdieu, das „Paradoxon bricht die Doxa auf“ (Bourdieu, 1989, S. 620). So stellen die häretischen Habitusträger:innen nicht nur das Feld in Frage, sondern führen in einer reflektierenden Auseinandersetzung mit Bestehendem auch neue Diskurse und lebensweltliche Entwürfe ein (vgl. Wollenhaupt, 2018, S. 138).

Letztlich ist der Zusammenhang zwischen Habitus und Feld hervorzuheben. Felder als wissenschaftliche Konstruktionen verhelfen zum Verständnis der sozialen Welt, weswegen auch von ihrer Überlappung ausgegangen werden kann. Ihre Grenzen verlaufen dort, wo Kapitalsorten und -konfigurationen keine Anerkennung mehr genießen (vgl. z. B. Bourdieu, 2020b, S. 123, 125 ff.; 2022, S. 130 ff.; vgl. Wollenhaupt, 2018, S. 125). Das Feld als objektivierte Form der Geschichte trägt sie in sich und der Habitus inkorporiert diese Geschichte (vgl. Wollenhaupt, 2018, S. 124). Der Habitus als *opus operatum*, als strukturierende Struktur ist zugleich *Modus Operandi*, eine strukturierte Struktur und hat so eine dynamische soziale Natur. Er wird im Feld und dessen Logik(en) entsprechend strukturiert, strukturiert ihn auch. „Der Habitus-Begriff korrespondiert“, so Moebius (2019, S. 402), „auch mit dem des ‚Feldes‘.“

3.2 Das soziale Feld als Macht- und Deutungsraum: Zur Strukturierung symbolischer Ungleichheit

Die Verwendung des Feldbegriffs³⁹, der für Bourdieu die Verschiebung von der strukturalistischen Struktur hin zum relational-praxeologischen Feldbegriff als Objektivität erster Ordnung markiert (vgl. Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 24), lässt sich auf die „frühen 1970er-Jahre“ (Schneickert et al., 2020, S. 15) zurückführen. Der Feldbegriff konstituiert sich im Denken Bourdieus erst nach seinem Algerienaufenthalt und folgt auf die Entwicklung der Konzepte Disposition und Habitus.

Auch das Feld der Macht führt Bourdieu begrifflich ein, arbeitet es aber nicht im Detail aus. Es ist vor allem deshalb bedeutsam, weil das Feld der Macht mit dem sozialen Raum, Feld, Kapital und Habitus im Zusammenhang steht. Schneickert et al. (2020) sehen die Entstehungsbedingungen des Feldes der Macht in der Auseinandersetzung Bourdieus „in den späten 1980er-Jahren“, in denen er seinen Fokus „auf die Analyse von Eliten [...] und des (französischen National-) Staates [...] ausgerichtet“ (ebd., S. 15) hat.

Das Feld der Macht beruht bei Bourdieu auf eine triadische Konstruktion. Es hat drei unterschiedliche Funktions- und Bedeutungsdimensionen. Es ist der Kampfschauplatz, an dem die Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen *Feldherrschenden* stattfindet; als *Feld der Felder* fungiert es zugleich als eine

³⁹ Der Feldbegriff ist weder als eine These noch Theorie zu verstehen, sondern er ist eine mnemotechnische Herangehensweise, die das untersuchte Objekt konstruiert. Mit ihm soll eine „construction of that object“ (Bourdieu, 2019, S. 234) erfolgen – die Konstruktion bzw. Re-Konstruktion des erforschten Objekts. Bourdieu geht an das Feld, das er untersuchen möchte, nicht essenzialistisch bzw. essenzialisierenden heran, sondern für ihn ist das Fundament einer solchen Feldkonstruktion die Differenzierung, die ermöglicht, das Feld und dessen Konstruktion aus verschiedenen Perspektiven zu untersuchen. Zum einen werden die das Feld konstituierenden Strukturen relevant und zum anderen jene Interaktionen zwischen Individuen, die im Feld positioniert sind und in denen sich die Feldstruktur konkretisiert. Das Feld im bourdieusianischen Sinne zu verstehen, Bedarf der Berücksichtigung invisibler Strukturen, die sich gerade in den und durch die interaktiven Beziehungen der Individuen zueinander materialisieren und somit erschließen lassen (vgl. ebd., S. 236). Diese Strukturen von Verhältnissen, die sich im Spiegel individueller Interaktion und Kommunikation abbilden, konstituieren das Feld in seiner eigentümlichen Logik. Vor diesem Hintergrund folge ich Bohnsacks (2014, S. 51) Leseart, der den Feldbegriff bei Bourdieu als „Bestimmung eines Forschungsstils“ versteht und auf die funktionalen Äquivalente des Feldbegriffs in der dokumentarischen Tradition verweist – insbesondere auf die Mehrebenenanalyse als Rekonstruktionsmodus konjunktiver Erfahrungsräume sowie auf die Mehrdimensionalität ebenjener konjunktiver Erfahrungsräume.

differenzierungstheoretische Gesellschaftstheorie und wird als Metafeld in Analogie zum „modernen Nationalstaat[es]⁴⁰ und der Gesamtheit seiner Institutionen“ (ebd.) konzeptualisiert. Bevor die Rekonstruktion zum Feld der Macht als differenzierungstheoretisches Analyseinstrument einer Gesellschaftstheorie skizziert wird, geht es im nächsten Schritt zunächst um den Verweis auf die unterschiedlichen Felder bei Bourdieu und danach um die Rekonstruktion des Machtfeldes als ein analytisches Instrument, also um den zweiten Aspekt des Machtfeldes, der für antimuslimische und antisemitische Rassismusstruktur perspektiviert wird.

Bevor der Feldbegriff⁴¹ zentriert wird, ist ein kurzer Verweis auf den *Raum-begriff* instruktiv. Die soziale Welt ist für Bourdieu Raum, der von sozialen Akteur:innen konstituiert wird, die unterschiedliche gesellschaftliche Positionen und Stellungen besetzen. Der Raum wird durch die relative Stellung dieser Akteur:innen (und ihrer Kapitalstruktur) zueinander definiert (Witte, 2014, S. 45). Der Raum ist aufgespannt entlang der Verteilung unterschiedlicher Kapitalsorten in der Gesellschaft. Akteur:innen verfügen auch über andere Ressourcen, die für ihre Position im Raum konstitutiv sind. Sozialen Akteur:innen stehen die Kapitalsorten im Gesamtumfang, die sie mobilisieren können sowie die relative Verteilung ökonomischer, kultureller, sozialer und symbolischer Kapitalsorten zur Verfügung (vgl. ebd., S. 45 f.). Im Raumbegriff geht es Bourdieu primär um die

⁴⁰ Nach Bourdieu (1994, S. 1) besteht die Macht des Staates darin, Denkkategorien zu produzieren und diese insbesondere durch die Institution Schule zu verteilen, um alle Bereiche des Sozialen zu beeinflussen. Wie der Staat das Amalgam von unterschiedlichen Kapitalsorten ist, so ist der antimuslimische Rassismus sowie Antisemitismus auf allen sozialen Feldern wirkmächtig.

⁴¹ In der sozialtheoretischen Architektur Bourdieus wird der Versuch unternommen, zwei genuin soziologische Problemzusammenhänge miteinander zu verbinden. Laut Kieserling (2008) orientiert sich Bourdieu einerseits an der Differenzierungstheorie, die durch den Feldbegriff repräsentiert wird (hier ist insbesondere an Luhmanns Systemtheorie zu denken), und andererseits an der sozialen Schichtung, wie sie über den Klassenbegriff thematisiert wird (hier ist an Marx' Ausführungen zu erinnern). Hinsichtlich der Unterscheidung gesellschaftlicher Strukturierungsprinzipien in Klassen und Felder sind zwei unterschiedliche Traditionslinien auszumachen, die jeweils einen spezifischen theoretischen Fokus setzen. Laut Kieserling (2008, S. 5) beschreibt Bourdieu zwar die Folgen funktionaler Differenzierung, „geht aber nicht systematisch dem Zusammenhang zwischen Klassen und Feldern nach“. Dies verweist auf eine im bourdieusianischen Denken bislang nicht vollständig aufgelöste theoretische Spannung zwischen den Konzepten der sozialen Schichtung und der funktionalen Differenzierung. Die folgenden feldtheoretischen Überlegungen erfolgen in Kenntnis der einschlägigen Diskussion um das Verhältnis von Klassen- und Feldtheorie im Werk Bourdieus, ohne jedoch eine systematische Auseinandersetzung mit dem Klassenbegriff zu intendieren. Kieserling (2008, S. 22) plädiert in diesem Zusammenhang für ein „innertheoretisches Primat der Felder vor den Klassen, jenen Vorrang von Arbeitsteilung vor Schichtung“.

Homologie und Distinktion in der Positionierung sozialer Akteur:innen, deren relative Stellung ausschlaggebend ist, um ihre relationale Verortung zueinander zu verstehen. Durch die Zuordnung bestimmter Merkmale wird der Unterschied bestimmt, der ein relationales Merkmal darstellt und nur im Verhältnis zu anderen Merkmalen existiert. Je näher sich die sozialen Akteur:innen sind, also je mehr Gemeinsamkeiten sie aufweisen hinsichtlich Position und Kapitalakkumulation, desto geringer werden die Distanzen sowohl auf dem Papier als auch in der sozialen Welt (vgl. ebd., S. 46). Der soziale Raum erscheint dabei als ein objektivierendes Erkenntnisinstrument, um die feinen Unterschiede anhand der Distinktion unterschiedlicher sozialer Akteur:innen zu erarbeiten.

In seinen Arbeiten rekonstruiert Bourdieu unterschiedliche Felder⁴² – das Wissenschaftliche (1988), das Politische (2001a), das Ökonomische⁴³ (1983), das Künstlerische⁴⁴ (2001b) sowie das Religiöse (2023b). Im Zuge der Modernisierung differenzieren sich diese Felder sowohl mit unterschiedlichen Logiken als auch mit spezifischen Felddynamiken aus. Im Zuge der Ausbildung und Monopolisierung von „Machtressourcen (Kapitalia)“ entstehen „Deutungshoheiten und entsprechende soziale Kämpfe“ (Schneickert et al., 2020, S. 16)⁴⁵:

„Die Theorie der Felder beruht auf der Feststellung (die sich bereits bei Spencer, Durkheim, Weber usw. findet), daß in der sozialen Welt ein fortschreitender Differenzierungsprozeß stattfindet. [...] Dieser Differenzierungs- oder Verselbstständigungsprozeß führt [...] zur Entstehung von Universen, die unterschiedliche, nicht aufeinander reduzierbare ‚Grundgesetze‘ haben [...] und Austragungsorte für besondere Formen von Interesse sind“ (Bourdieu 1998b: 148, zitiert nach Schneickert et al., 2020, S. 15; Witte, 2014, S. 47).

⁴² Nach seinen langjährigen empirischen Arbeiten definiert Bourdieu den praxeologischen *Feld*begriff, der sich je nach betrachtetes (Teil-)Feld – wie Ökonomie, Politik, Religion, Bildung etc. – mit unterschiedlichen Kapitalsorten identifizieren lässt, als einen „soziale[n] Raum objektiver Beziehungen“ (Bourdieu, 2020a, S. 398).

⁴³ Bourdieu (2022, S. 127) verweist mit „das ökonomische Feld ist historisch als das Feld des ‚Geschäft ist Geschäft‘ entstanden, business is business, aus dem die verklärten Verwandtschaft-, Freundschafts- und Liebesbeziehungen grundsätzlich ausgeschlossen sind“ auf den historischen Genesekontext des ökonomischen Feldes mit seiner Eigenlogik.

⁴⁴ Laut Bourdieu (2022, S. 127) hat sich „das künstlerische Feld [...] in der und über die Ablehnung bzw. Umkehrung des Gesetzes des materiellen Profits gebildet“.

⁴⁵ Soziale Kämpfe und die Möglichkeit des Kampfes in den Feldern hält Bourdieu (2022, S. 133 ff.) für seine Theorieanlage als Differenzkriterium fest, die den Unterschied seines Feldbegriffs zum Begriff des Apparats und des Systems nach Systemtheorie markiert.

An dieser Stelle geht es nicht um die Rekonstruktion der einzelnen Felder, wie sie von Bourdieu vorgenommen wurden, sondern mit Schneickert et al. (2020) und Witte (2014) darum, das Besondere des Feldes der Macht herauszuarbeiten und dieses für die Betrachtung des gegenwärtigen Forschungsgegenstandes als objektivierte Relation theoretisch fruchtbar zu machen.

In der Arbeit wird es darum gehen – bisher am empirischen Forschungsstand anhand historischer Untersuchungen und quantitativer Studien dargelegt –, die Objektivierung der Ungleichheitsstrukturen Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus vorzunehmen. Beide werden jedoch – hier nochmals zu betonen – aus der Betroffenenperspektive und auf Grundlage der wahrgenommenen Diskriminierungserfahrungen rekonstruiert. Der Blick auf das Machtfeld erfolgt einerseits aus historischer und quantitativer Perspektive anhand des Forschungsstandes und andererseits durch die dokumentarische Interpretation des erhobenen Datenmaterials (vgl. 3.4). Dabei folge ich Bourdieus wissenschaftspragmatischer Vorgehensweise, wie sie von Wacquant (2022, S. 55) zur Geltung gebracht wird:

„Sein eigenes [Bourdieu, FBK] Verhältnis zu den Begriffen ist pragmatisch: Er behandelt sie als ‚Werkzeugkästen‘ (Wittgenstein), die dazu da sind, ihm bei der Lösung von Problemen zu helfen.“

Mein Bezug auf die bourdieusianischen Begriffe, ist wie sein Bezug auf wissenschaftliche „Begriffe polymorph, flexibel und in der Anwendung anpassungsfähig“ (ebd., S. 45) zur Empirie. Auch El-Mafaalani (2023, S. 35) verweist auf diesen bourdieusianischen Pragmatismus: „Wenn man also Begriffe durch neue empirische Forschung inhaltlich ‚auffüllt‘ und sie relational zueinander nachjustiert, folgt man der Theorietradition selbst.“

Jedes „gesellschaftliche Feld“ (Schneickert et al., 2020, S. 16) unterscheidet sich durch feldtypische Aspekte von anderen Feldern. Hier sei der Verweis auf die feldspezifische Ausbildung von Habitus, Strategien, Illusio/Libido und Doxa (Nomos) relevant:

„So wird im Habitus das gesamte ‚selbstverständliche‘ Wissen inkorporiert, das Akteur*innen über die soziale Welt bzw. über die jeweils bevölkerten Felder teilen [...], und ein ‚Spiel-Sinn‘ habitualisiert, der die Regeln des Feldes und die ihnen angemessenen Praktiken zur ‚zweiten Natur‘ werden lässt. Dieses Regelwerk eines Feldes, das zugleich die jeweils umkämpften ‚Einsätze‘ und ‚Gewinne‘ bestimmt und die

sozialen Auseinandersetzungen darüber regelt, bezeichnet Bourdieu als *nomos*; die (allgemein) geteilte Anerkennung dieser Regeln, Einsätze und Ziele eines Feldes, d. h. der Glaube an die Bedeutsamkeit der jeweiligen Interessensobjekte, wird als *illusio* sozialer Felder beschrieben [...], die auch affektive Bindung von Akteur*innen an ‚ihre‘ Felder und Praktiken als spezifisches Interesse, als Besetzung bzw. als *libido* gefasst. Mit dem Begriff der *Doxa* bezeichnet Bourdieu ferner die Gesamtheit feldspezifischer Glaubenssätze, ihre symbolischen Repräsentationen sowie empirische Wissensbestände. Die *Doxa* bildet damit einen unhintergehbaren Glaubens- und Meinungshorizont, der die Geschichte der Feldkämpfe in der Gegenwart aktualisiert und Denkbare von Undenkbarem, Diskutables von Indiskutabilem, Umkämpftes von dem Kampf entzogenem unterscheidet.“ (Schneickert et al., 2020, S. 16)

Neben diesen Konzepten, die separat Rekonstruktionsgegenstand der Arbeit sind, unterscheidet sich Bourdieus differenzierungstheoretische Sicht von anderen, weil sie sich der Differenzierung aus der Perspektive des Konfliktes annähert (ebd., S. 17). Vor diesem Hintergrund wird mit einer feldsensiblen Sichtweise die Aufmerksamkeit auf die Wechselwirkungen von „Sinnverhältnissen“ und „Kräfteverhältnissen“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 134; Schneickert et al., 2020, S. 16) gerichtet⁴⁶, womit die Materialität der Strukturen und die Machtverhältnisse untersucht werden können. Die als Universen ausgewiesenen Felder werden von Bourdieu „alternierend als Kräftefelder, Spielfelder oder Arenen und Schauplätze sozialer Kämpfe beschrieben.“ (Witte, 2014, S. 47) Bourdieu knüpft seine feldtheoretischen Überlegungen an die naturwissenschaftliche und sozialpsychologische Traditionen an. Mit dem Feld verweist er auf einen triadischen Sinnzusammenhang. Erstens ist das Feld das Ergebnis reziproker Kräfteeinwirkung, zweitens „der Ort von Spielen“ und drittens „Schauplatz von Kämpfen“ (ebd., S. 51).

Feld als Kräftefeld: An dieser naturwissenschaftlich-orientierten Konzeption eines Aspektes des Feldbegriffs lässt sich der Grundgedanke abgewinnen, dass das soziale Individuum als Teilchen aufgrund des Feldes konstituiert ist. Das Kräftefeld darf nicht zu einer deterministischen Sicht verleiten. Es besagt, dass gerade das soziale Feld aus den sozialen Positionen und Beziehungen der Akteur:innen zueinander konstituiert ist. So sind auch die Feldstrukturen das Resultat der relationalen Stellung von ebendiesen Akteur:innen (vgl. ebd., S. 52). In einem Kräftefeld sind auch Dominierte (Beherrschte), Minoritäten, Heterodoxe

⁴⁶ Die Transformation von Struktur und Bedeutung ist prozesshaft und hat eine historische Dimension. Weiterhin sind Vergleiche eine instruktive Methode, um feldtheoretischen Überlegungen Vorschub zu leisten (vgl. Witte, 2014, S. 50).

etc. in der Lage, mit den ihnen zur Verfügung stehenden Kapitalsorten und Ressourcen Widerstandspraktiken⁴⁷ zu entfalten. Sie sind nicht deterministisch auf ihre dominierte Stellung festgelegt, sondern verfügen aufgrund ihrer habituellen Weiterentwicklungen über alternative Handlungsspielräume. Gerade die Kenntnis der machtdynamischen und hierarchieerzeugenden Aspekte symbolischen Herrschaftshandelns im Sinne des Antisemitismus sowie des antimuslimischen Rassismus versetzt die Heterodoxen nicht nur in eine Situation des Aufbegehrens, sondern auch in die der Revolution – auch gegen die Strukturdynamiken dieser antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Doxa. Zudem sind diese Akteur:innen vor dem Hintergrund ihrer eigenen Verletzungen und Betroffenheiten mit Bewältigungskapitalien ausgestattet, die ökonomisch, kulturell oder bildungstechnisch gestärkt sein können, und somit dazu in der Lage sind, nicht nur sich selbst zu verteidigen, sondern durch diese Widerstandspraktiken auch bestehende Feldstrukturen und deren etablierte ungleiche Ordnungsmuster grundlegend herauszufordern. Da Feldakteure aufgrund ihrer relationalen Positionierung ein Feld konstituieren und zugleich in verschiedenen Feldern agieren können, löst sie dies von einer absoluten Determiniertheit (vgl. ebd., S. 53). Mit dieser Konzeptionalisierung stellt Bourdieu die Weichen dafür, dass soziale Felder als Kräfte- und Kampffelder identifiziert werden können, in denen „um die Wahrung oder Veränderung“ (ebd., S. 54) von (Kräfte-)Verhältnissen gekämpft wird.

Feld als Spielfeld: Im Spiel geht es um die Aufdeckung des „Charakter[s] der Spieler [...], die erst im Spiel ihr wahres Ich offenbaren“ (Witte, 2014, S. 54). Die sozialen Akteur:innen bringen besondere Einsätze ein, treten gegeneinander an, um Gewinne zu erzielen. In der Auseinandersetzung geht es vor allen Dingen um soziale Anerkennung, um das Symbolisieren der Kapitalien.⁴⁸ Soziale Anerkennung und dadurch die Bedürfnisbefriedigung ist das Resultat des

⁴⁷ Ansonsten würde das Feld zum Apparat verkommen, was laut Bourdieu (2022, S. 133) eine äußerst seltene Extremform ist.

⁴⁸ Hier spannt sich das Duo von Gewinner-Verlierer (Sieger-Besiegte) auf, wobei die Kategorie der gewinnenden Verlierer oder verlierenden Gewinner unterbeleuchtet bleibt. Auch aus dieser Perspektive des Spielfeldes, sind die Mediodoxie jene Akteur:innen, die einerseits die Gewinnerlogik und andererseits die Verliererlogik kennen. Sie haben ein reflexiveres Verständnis sowohl von der Funktion als auch von den Privilegien der (symbolischen) Einsätze her, die sie zur Geltung bringen müssen.

Symbolisierungsaktes (vgl. ebd., S. 56). Um am Spiel, an der Auseinandersetzung teilzunehmen, muss man an den Wert des Spiels glauben – im Sinne einer unhinterfragten Anerkennung. Besteht der Glaube an der Ertrag des Spiels nicht, ist die Teilnahme an ihr sinnlos. Die Doxa, Spielregelakzeptanz, sorgt für die „Stabilität sozialer Ordnungen“ (ebd., S. 57), gerade durch die Teilnahme am Spiel werden durch soziale Anerkennung relativ stabile Strukturen des Machtfeldes (re)produziert und eine handlungswirksame „Vollrevolution“ (ebd., S. 58) verhindert.

Soziale Akteur:innen und ihr Glaube an den Wert und die Relevanz der Gewinne konstituieren das Feld, das ausschließlich durch die Praxis der Akteur:innen entsteht. Der Wert der Ungleichheitsstruktur und die Widerstandspraktiken der Betroffenen bilden kontrapolare Positionen, die mit unterschiedlichen Kapitalien ausgestattet sind und das Spielfeld strukturieren (vgl. ebd., S. 58). Je nach Feld existieren unterschiedlich gewichtete Kapitalformen. Die Gewichtung der Kapitalsorten hängt von der „feldinternen Hierarchisierung“ (ebd., S. 59) ab, die zugleich Machtmittel und Einsatz in ebendiesem Feld darstellt.⁴⁹ Die Regeln des Spielfeldes sind zugleich die Zugangsbedingungen zu diesem. Spielstrategien fördern die Kapitalakkumulation, sofern sie auf spezifische Feldstrukturen sowie die Positionierung im Feld ausgerichtet sind. Auch geht es im Spielfeld darum, den relativen Wert der Kapitalien zu konvertieren, und somit die „eigenen Kapitalsorten auf- und die der Gegner abzuwerten“ (ebd., S. 60). Wenn die Veränderung der Spielregeln (Doxa) verhandelt wird, dann versuchen die Herrschenden (Orthodoxie) die Spielregeln zu ihren Gunsten zu strukturieren, um „ihre Ressourcen und Kapitalbestände auch weiterhin gewinnbringend“ (ebd.) einsetzen zu können. Vor diesem Hintergrund fungiert die *Strategie*, als Produkt der Aneignung des Spiel-Sinns als vorwiegend keine intentional-bewusste Handlung, sondern sie ist als intuitives Verständnis der praktische Sinn, der aus „Erfahrung, Routine und Vertrautheit mit dem Spiel“ (ebd., S. 61) hervorgeht und dazu befähigt, das Richtige zum richtigen Zeitpunkt zu tun.

⁴⁹ Im Feld der Macht überwiegt das symbolische Kapital, auf das einerseits Betroffene und andererseits Täter zurückgreifen. In dieser Studie geht es vorrangig um die qualitative Erschließung der Strukturdynamiken des Machtfeldes, die Antisemitismus sowie antimuslimischen Rassismus in ihren Funktionsweisen erfassen. Gerade in antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Äußerungen und Handlungen, wie sie von den Betroffenen wahrgenommen werden, liegt das Potenzial, *unkodifizierte*, aber in den *Erfahrungsbeständen* der Betroffenen verankerte soziale Ordnungen zu erschließen.

Feld als Kampfschauplatz: Feld als Kampfschauplatz (Schlachtfeld) deckt die Dimensionen ab, die vom Feld als Kraftfeld und Spielfeld nicht abgedeckt sind (vgl. ebd., S. 64). Die Sozialwelt ist agonal, in ihr kommen die Härte „sozialer Konkurrenz“ (ebd., S. 65) zum Vorschein. Der Kampf ist das Paradigma der Differenzen. Der Kampf wird ausgetragen, um das Feld, seine Struktur, Hierarchieregeln, seine Logik und die Deutungsmacht über die legitimen Gliederungsprinzipien zu verändern (vgl. ebd.). Aus dieser Perspektive sind „die im Kampf eingesetzten Kapitalien [...] lebensnotwendige und in diesem Maße umkämpfte Ressourcen“, sie sind „als Objekte der Auseinandersetzungen zwischen ungleich ausgestatteten Akteuren“ (ebd., S. 65) zu verstehen. Gegenstand des feldspezifischen Kampfes ist, über „legitime, legitimierte und sich selbst legitimierende“ symbolische Macht und Gewalt zu besitzen, um die „gesamte Konstitution der sozialen Welt zugunsten der eigenen Wahrnehmung, Positionierung und“ (ebd.) Kapitalien zu verändern. Deshalb ist der soziale Kampf ein solcher Herstellungsprozess, in dem um die legitime, legitimierte und legitimierende „Wahrnehmung (...), Klassifizierung und Klassifikation“ (ebd.) gerungen wird.

Auf dem Kampfschauplatz zeigen sich eindrücklich Reproduktion und Transformation, denn Ordnungswahrung und -veränderung können nur im Zusammenhang mit den antagonistischen Bestrebungen entgegengesetzter Akteur:innen erfasst werden. Kategorien wurzeln einerseits in objektiven Strukturen, die die subjektive Wahrnehmung der sozialen Welt und ihrer Machtverhältnisse prägen. Andererseits sind sie Objekte des Kampfes, die entweder konserviert oder verändert werden. In dieser Konstellationen setzen diejenigen ihre Sichtweise als legitime Ordnung durch, die sowohl privilegiert positioniert als auch mit anerkannten und anerkehbaren Kapitalien ausgestattet sind. Hier geht es um die Durchsetzung des symbolischen Kapitals, um die „Benennungsmacht“ (ebd., S. 66). Die Herrschenden bringen die Benennungsmacht sowie die feldimmanenten Kräfte eher zur Geltung als Beherrschte.⁵⁰ Zur Beantwortung der Frage, warum Bourdieu Felder mittels der Analogietriade aus Kraft-, Spiel- und

⁵⁰ In meiner Studie bezieht sich die Mediodoxie auf die Position der Orthodoxie, aber immer mit dem Hintergrundwissen über die Heterodoxie. Die Sichtweise der Herrschenden wird durch die Augen der Beherrschten wiedergegeben. Die Bewältigungsstrategien, die Gegenstand meiner empirischen Rekonstruktionen sind, resultierten aus den Positionen meiner Interviewees „im Feld und der daraus resultierenden Sicht auf das Feld“ (Witte, 2014, S. 67, H. i. O.).

Schlachtfeld beschreibt, ist auf ihre funktionale *Komplementarität* zu verweisen; die Gegenüberstellung dieser Metaphern hebt die jeweiligen Bedeutungsnuancen ihrer Funktionen hervor (vgl. ebd., S. 69).

Abschließend sei darauf verwiesen, dass Felder nicht unabhängig von den sozialen Akteur:innen existieren, sondern sich erst durch deren Praktiken innerhalb der von ihnen eingenommenen Positionen, ihrer Kapitalausstattung sowie ihrer Wahrnehmungs-, Handlungs- und Einstellungsschemata realisieren (vgl. ebd., S. 119).

3.2.1 Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus im Machtfeld: Zur relationalen Erfassung feldübergreifender Exklusionsdynamiken

Für Bourdieu (2022, S. 195) ist Theorie keine Angelegenheit der Theorie(bildung) als solche, sondern sie hat sich in der Gegenwart „mit ihrer Hilfe produzierten wissenschaftlichen Arbeit“ zu behaupten. Theorie manifestiert sich in der und durch die „von ihr gestalteten wissenschaftlichen Praxis.“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 196) Da Bourdieus Begriffe und analytischen Werkzeuge aus der Bearbeitung von empirischen Problemstellungen resultieren, hat er sie nicht als solche, als Zweck für sich konstruiert (vgl. ebd., S. 196 f.). Dementsprechend hat sich Theorie in der und durch die empirische Arbeit zu validieren, insbesondere aus Bourdieus Perspektive, die die Theoriearbeit für sich als unzulängliches Unterfangen betrachtete und den wissenschaftlichen Habitus nur in der empirischen Arbeit verwirklicht sah (vgl. ebd., S. 197). Theorie an Theorie anzuschließen ist laut Bourdieu nicht fruchtbar, als wie neue empirische Forschungsobjekte zu erschließen. Deshalb habe Bourdieu (2022, S. 198) auch nie die von ihm verwendeten Begriffe nach ihrer Genealogie untersucht, oder sich deren „Parthenogenese“ gewidmet. Im Folgenden geht es im Anschluss an die bourdieusianische Tradition darum, den Begriff des Feldes der Macht

(Machtfeldes) zu rekapitulieren und ihn für die Untersuchung des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus⁵¹ als zentralen Ort im sozialen Universum zu bestimmen.

Ganz allgemein formuliert Witte (2014, S. 126):

„Felder unterscheiden sich also – auch dies ist keine Frage der abstrakten Konzeptualisierung, keine universell gültige Theorieentscheidung, sondern ein empirisch am Einzelfall zu prüfendes Datum.“⁵²

Die Konstruktion von Feldern hat sich angesichts der Empirie theoretisch zu entfalten – auch das Feld der Macht. Das Feld der Macht fungiert als Erklärungszusammenhang, der die innere Logik autonomer Felder insbesondere im Hinblick auf strukturelle Effekte analysiert. Nimmt man – auf Grundlage des Forschungsstandes – Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus als strukturelle sowie sozial konstruierte Strukturen, Prozesse und Ideologien an, so ist mithilfe des Feldes der Macht zu untersuchen, inwiefern sich in unterschiedlichen Kontexten Effekte des Machtfeldes als Kämpfe um und Konflikte über Anerkennungs- und Benennungsroutinen manifestieren (vgl. Schneickert et al., 2020, S. 18).

⁵¹ In Gruppeninterviews und durch Rollenspiele untersucht Weiß rassistische Wissensbestände bei antirassistisch Engagierten, konstatiert „rassistische ‚Reste‘“ und stellt fest, „dass rassistisches symbolisches Kapital Interaktionen auch gegen die Absicht der Handelnden beeinflusst“ (Weiß, 2013, S. 314). Deshalb verlangt sie die Ungleichheitsstruktur Rassismus (gilt auch für Antisemitismus) „als objektive Struktur im sozialen Raum (...) in spezifischen sozialen Situationen und Feldern“ (Weiß, 2013, S. 313) zu untersuchen, weil die Relevanz und Funktion von Rassismus auf individueller Ebene bzw. Mikroebene nur anhand der konkreten und analytischen Betrachtung der vorliegenden Situation verstanden werden kann. Somit stabilisiere und transformiere sich das rassistische symbolische Kapital (ebd.). Weiß erkennt rassistische Wissensbestände bei rassismussensiblen Personen, wenn es um Kontexte geht, die sie als normal einstufen, weil sie von rassistischer Ungleichheit nicht betroffen sind. Identisches gilt auch für die Professionskompetenz von Lehrer:innen, wenn Forscher:innen (vgl. Bernstein, 2018, S. 268 ff.; Brumlik, 2016, S. 648 f.; Chernivsky & Lorenz, 2021a, S. 153 ff., 2021b, S. 81 ff.; Chernivsky & Lorenz-Sinai, 2022, S. 29 f.) davon sprechen, dass vom Antisemitismus nicht betroffene Lehrkräfte teilweise überfordert damit sind, Antisemitisches zu erkennen, einerseits und Anti-Antisemitismus zu betreiben ohne damit Antisemitisches zu reproduzieren, andererseits. Im Gegensatz zu Weiß, fokussiert die vorliegende Studie die Betroffenenperspektiven, nicht nur weil der Autor selbst als muslimische Minderheit Rassismus erfährt und erlebt (hat), sondern weil die situativen Kontexte und Wahrnehmungen der Betroffenen über antimuslimischem Rassismus und Antisemitismus sowie das Gemeinsame ihrer Bewältigungsstrategien anhand ihrer Artikulationen rekonstruiert werden sollen.

⁵² Die Feldgrenzen werden „immer im Feld selber gestellt und lässt folglich keine Antwort a priori zu.“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 130, H. i. O.)

Beispielsweise wenn ich vorgehend auf unterschiedliche Akteursaussagen und -handlungen des empirischen Materials verweise, zeigt es, dass insbesondere die systemische Ausschließung der Interviewees von bestimmten Praktikums- und Ausbildungsstellen die Intrusionsfähigkeit⁵³ des antisemitischen-rassistischen⁵⁴ Feldes begünstigt. Hier stellt sich die Frage, wie das Auftreten von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus in unterschiedlichen sozialen Feldern mit Bourdieu konzeptionell erfasst werden kann. Es sollte sich um ein Feld handeln, das in-actu anhand der Aussagen von Interviewees dokumentarisch zu erschließen ist und Intrusionseffekte in andere soziale Felder umfasst. Dazu bietet das Feld der Macht als ein differenzierungstheoretisch-relationales Analyseinstrument, das einerseits sich in den Wissensbeständen der Interviewees sedimentiert und andererseits aber felderübergreifenden Einfluss entfaltet, eine instruktive theoretische Rahmung. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich nur auf diese differenzanalytische Kategorie des Feldes der Macht – sie gehen nicht weiter auf die anderen beiden Richtungen der Elitensoziologie und des Staates als Machtfeld ein.

Die nachfolgende Leseart – rekonstruiert nach Schneickert et al. (2020, S. 26) – versteht das Feld der Macht „als ein umfassende[s] Metafeld“. In der Analyse ist der Bezug des Machtfeldes zu den jeweils untersuchten Feldern zu klären. Konkret stellt sich die Frage, wie sich das Machtfeld aus einer diskriminierungssensiblen Perspektive verhält und welche wesentlichen Wirkungseffekte es entfaltet, wenn Schule, Ökonomie, Alltag, Politik etc. als feldspezifische Rahmung herangezogen werden. Zudem können Intrusionsstrategien von Akteur:innen, die nicht zur Elite gehören, als externe Effekte ausgewiesen

⁵³ Der Begriff der Intrusion, wie er im Anschluss an Bourdieu verstanden wird, beschreibt die aktive Durchdringung eines sozialen Feldes durch Kräfte eines anderen, wobei dies nicht systemisch-automatisch, sondern vermittelt über das Handeln konkreter Akteur:innen geschieht. Laut Witte (2014, S. 118 f.) wurde dieser Begriff in der Bourdieu-Rezeption weitgehend übersehen, obwohl Bourdieu ihn explizit verwendet, um das Überschreiten von Feldeffekten zu beschreiben – also den Moment, in dem Feldkräfte auf andere Felder einwirken. Intrusion verweist damit auf praktisch wirksame Einflussnahmen, die sich in der Positionierung, Strategie und Wahrnehmung von Akteur:innen manifestieren.

⁵⁴ Weiß (2013, S. 59) formuliert, dass „Rassismus als eine Dimension sozialer Ungleichheit angesehen werden [soll], die nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen Theorie sozialer Ungleichheit verstanden werden kann, die sich aber dennoch durch spezifische Charakteristika kennzeichnen lässt“, und übertragen auf den antimuslimischen Rassismus sowie rassistischen Antisemitismus/Judenhass (vgl. Brumlik, 2020, S. 46–70), gewährleisteten Bourdieus Konzepte Betrachtungsweisen, die diese sozial konstruierten Ungleichheitsstrukturen in den Fokus einer allgemeinen Ungleichheitssoziologie rücken.

werden, was insbesondere zu Kämpfen um symbolische Macht führt (vgl. ebd., S. 27).

Das Machtfeld ist ein Analyseinstrument, mit dem einerseits die Relationalität der unterschiedlichen ausdifferenzierten Felder erforscht werden kann, wobei Kapitalstruktur und -verteilung zur Geltung kommt (vgl. ebd.):

„Es gibt [...] Karten, die in allen Feldern stechen und einen Effekt haben – das sind die Kapital-Grundsorten –, doch ist ihr relativer Wert als Trumpf je nach Feld und sogar je nach den verschiedenen Zuständen ein und desselben Feldes ein anderer“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 128).

Das Machtfeld ist der Ort, an dem durch den Habitus um den Wert von Kapitalien gekämpft wird. Neben der Akkumulation und Transformierbarkeit von Kapitalien geht es um die Durchsetzung der symbolischen Macht sowie der eigenen Benennungs- und Definitionspraktiken (vgl. Schneickert et al., 2020, S. 27). Das ist der „privilegierte Ort der Konkurrenz um symbolisches Kapital“ (ebd., S. 28), an dem es um den Erhalt der symbolischen Macht geht und wo Anerkennung sowie Anerkennbarkeit auf dem Spiel stehen. Laut Schneickert et al. (2020, S. 27) ist das „Feld der Macht [mit dem] Anspruch verbunden, ein gesamtgesellschaftlich wirksames Strukturprinzip zu formulieren, das die verschiedenen sozialen Felder erst in Beziehung zueinander bringt“. Das Strukturprinzip, das in der vorliegenden Arbeit untersucht wird, ist insbesondere der Zuschnitt auf die Ungleichheitsstrukturen von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus. Beide Ungleichheitsstrukturen lassen sich als Prinzipien des Machtfeldes in unterschiedlichen sozialen Kontexten rekonstruieren, eingebettet in verschiedene soziale Felder. Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus als Strukturprinzipien des Machtfeldes ermöglichen es, soziale Felder in ihrer wechselseitigen Relation zu betrachten – anhand der Rekonstruktion der Wahrnehmungen der Betroffenen.

Nach dieser Leseart des Feldes der Macht ist es als „ein generalisiertes ‚Feld der Felder‘, und damit zugleich als eine alternative Perspektive auf den sozialen Raum“ (Schneickert et al., 2020, S. 58) zu verstehen.⁵⁵ Diese Konzeptualisierung umfasst zugleich die feld- und ungleichheitssoziologische Perspektive Bourdieus. Berücksichtigt man, dass die Feldgrenzen nicht durch ein statisches Netzwerk von Machtinhaber:innen und Institutionen gesetzt sind, sondern durch die „Grenze[n] seiner Effekte“ (ebd., S. 62) markiert werden und dass das Machtfeld als Feld der Felder Intrusionseffekte auslösen kann, die in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern spezifische Feldkräfte entfalten, so bietet das differenzierungs- und ungleichheitssoziologisch bestimmte Feld der Macht eine geeignete Rahmung zur Erfassung der strukturellen Dimensionen von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus. Zumal historisch nachgewiesen wurde (vgl. Kap. 2), dass beide Strukturen historische Kontinuitäten aufweisen, die sich bis in die Gegenwart perpetuieren, und quantitativ-repräsentativ belegt wurde, dass sie trotz zunehmender gesellschaftlicher Öffnung in unterschiedlichen sozialen Feldern in variierenden Erscheinungsformen fortbestehen. Diese historisch-quantitative Rekonstruktion bildet die Grundlage für die Konzeption des Feldes der Macht als differenzierungs- und ungleichheitssoziologischen Analyserahmen, in dem der Habitusverlauf im Kontext der Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus aus der Perspektive der Interviewten rekonstruiert wird.

⁵⁵ „Das Machtfeld“, laut Bourdieu, „verbindet die Felder miteinander, liegt also gleichsam quer zu diesen“ (Bourdieu, 1998, S. 51, zitiert nach Papilloud, 2003, S. 74), da gerade das Feld der Macht ein gesellschaftliches Feld darstellt. Am Machtfeld verfestigen sich Produktions-, Reproduktions- und Hierarchieverhältnisse, ob und inwiefern eine Veränderung oder Transformation der Distinktion bzw. der Unterscheidung erfolgt, die für die Konstruktion von Feldern konstitutiv ist, entscheidet sich entlang des Machtbegriffs empirisch. Vor diesem Hintergrund funktionieren antimuslimischer Rassismus und (rassistischer) Antisemitismus als Machtbegriffe transgressiv; als verbindende (Macht-)Strukturen liegen sie quer zu den unterschiedlichen Felder. Wacquant (2019, S. 15) kritisiert eines der Missverständnisse, die sich bei der Rezeption Bourdieus grundlagentheoretischer Überlegungen ergeben. Die Anschuldigung, Bourdieu habe Schnittstellenphänomene bzw. Verbindungen von Feldern nicht theoretisiert, weist Wacquant mit dem Verweis auf „field of power“ deziert zurück.

Machtfeld ist der spezifische Ort, an dem um die Konvertierbarkeit „zwischen feldspezifischen Währungen“ (ebd., S. 68) gekämpft und konkurriert wird. Der Kampf gegen Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus ist untrennbar mit der Erkenntnis verbunden, dass jede Veränderung und Transformation zugleich eine Verschiebung der jeweiligen Ungleichheitsverhältnisse in anderen sozialen Feldern nach sich zieht (vgl. ebd., S. 72). Das Meta-Kapital des Machtfeldes fungiert als Verdichtungsort unterschiedlicher feldspezifischer Kapitalformen, die untereinander konvertierbar sind. Umgekehrt bedeutet dies, dass beide Ungleichheitsstrukturen die Umwandlung bzw. Konvertierbarkeit der Kapitalien im negativen Sinne beeinflussen, da die rassistische Betroffenheit der Betroffenen destruktive bzw. *misslingende* Habitusmomente auslösen kann. Diese können jedoch im Zuge der Aneignung eines *gelingenden* Habitus – also eines konstruktiven Bewältigungshabitus – kompensiert werden. Im Machtfeld wird um „dominante Herrschaftsprinzipien“ (Schneickert et al., 2020, S. 72) gerungen. Der als flexible Ressource fungierende Rassismus (Scherschel, 2006) sowie die rassistischen Restbestände bei antirassistisch Engagierten (Weiß, 2013) verdeutlichen, dass rassistische – ebenso wie antisemitische – Ungleichheitsmomente als Kapitalien fungieren, die in unterschiedlichen sozialen Feldern von verschiedenen Habusträger:innen angewandt und reproduziert werden. In diesem Sinne stellt Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus für die tätliche Perspektive eine Kapitalform des Machtfeldes dar, die feldübergreifend eine soziale Wertigkeit besitzt und auf deren Wirkmächtigkeit durch Betroffenenenerfahrungen geblickt wird⁵⁶.

Vor diesem Hintergrund verweisen Schneickert et al. (2020, S. 73) auf das Feld der Macht, dass es von Bourdieu

„als derjenige Raum begriffen wird, in dem über die Anerkennung spezifischer Kapitalsorten konkurriert und um ihren feldübergreifenden Wert und ihre Austauschverhältnisse gestritten wird, lässt es sich überdies als die zentrale Arena des Kampfes um (feldübergreifendes) symbolisches Kapital deuten.“

Im Machtfeld als sozialem Raum wird primär um Anerkennung sowie um den besonderen Wert spezifischer Kapitalsorten konkurriert. Daher kann dieses Machtfeld als zentrale Arena des Kampfes betrachtet werden (vgl. auch

⁵⁶ „Das paradigmatische Beispiel liefert hier Geld, das eben nicht allein im wirtschaftlichen Feld, sondern auch in nahezu allen anderen Feldern eine wichtige Währung darstellt“ (Schneickert et al., 2020, S. 69; vgl. auch Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 151).

Papilloud, 2003, S. 63–68), in der sich symbolisches Kapital realisiert und feldübergreifend wirksam wird.⁵⁷ Dabei bilden symbolisches und soziales Kapital die Grundlage für Interaktion und Verständigung zwischen Akteur:innen und sind zugleich essenzielle Voraussetzungen für jeglichen Kapitalaustausch sowie die darauf ausgerichteten strategischen Handlungen (Schneickert et al., 2020, S. 74). Dabei fungiert der Habitus als ein Mehrebenenkonstrukt, das bereits in seiner sozialen Konstruktion verschiedene Feldeffekte inkorporiert. Die Kämpfe im Machtfeld sind Auseinandersetzungen darüber, wie Gesellschaftsmitglieder in ihren Wahrnehmungs- und Handlungsschemata geprägt werden (vgl. ebd., S. 76).⁵⁸

Im Anschluss an die Überlegungen zum Feld der Macht ist mit Schneickert et al. (2020, S. 91) zu konstatieren, dass sich das Machtfeld als differenzierungs- und ungleichheitssoziologisches Raumkonstrukt nicht nur „auf das obere Drittel des sozialen Raums beschränken [lässt], sondern müsste vielmehr, einer Folie gleich, in voller Größe über den sozialen Raum projiziert werden“ (Abbildung 3.1).

⁵⁷ Die ebenfalls von Macht und -verhältnissen durchzogenen Ungleichheitsstrukturen liegen allen gesellschaftlichen Feldern quer; es liegt ein rassistisches-antisemitisches Feld vor und in allen gesellschaftlichen Feldern breitet sich seine Wirkmächtigkeit aus. Weiß (2013, S. 59) entfaltet einen ähnlichen Gedanken, wenn sie auf ein „rassistisches [antisemitisches, FBK] symbolisches Kapital und seine entwertende Wirkung“ stößt, die nicht nur auf andere Felder einwirkt, sondern auch auf feldspezifische Kapitalsorten und so „die Struktur des sozialen Raumes“ (ebd.) transformiert. Deswegen schlussfolgert sie, „dass man Rassismus [Antisemitismus, FBK] als symbolisch reproduzierte Dimension sozialer Ungleichheit ansehen muss“ (ebd.), die einen wesentlichen Beitrag zur Veränderung und Transformation der Felddynamik(en) leistet.

⁵⁸ *Nomoi*, Illusionen und *libido* „sind Teil der in Feldern etablierten und kultivierten Weltansichten und Kategoriensysteme“ (Bourdieu 1998a, 150 nach Schneickert et al., 2020, S. 73), die sich im Habitus manifestieren und Ausdruck der Feldverhältnisse sind. Um eine adäquate Feldkonstruktion vorzunehmen ist insbesondere aus der Perspektive der Betroffenen die Bestimmung von „*nomoi* und *illusiones* auch in ihren jeweils feldexternen Wirkungen zu berücksichtigen“ (Schneickert et al., 2020, S. 76).

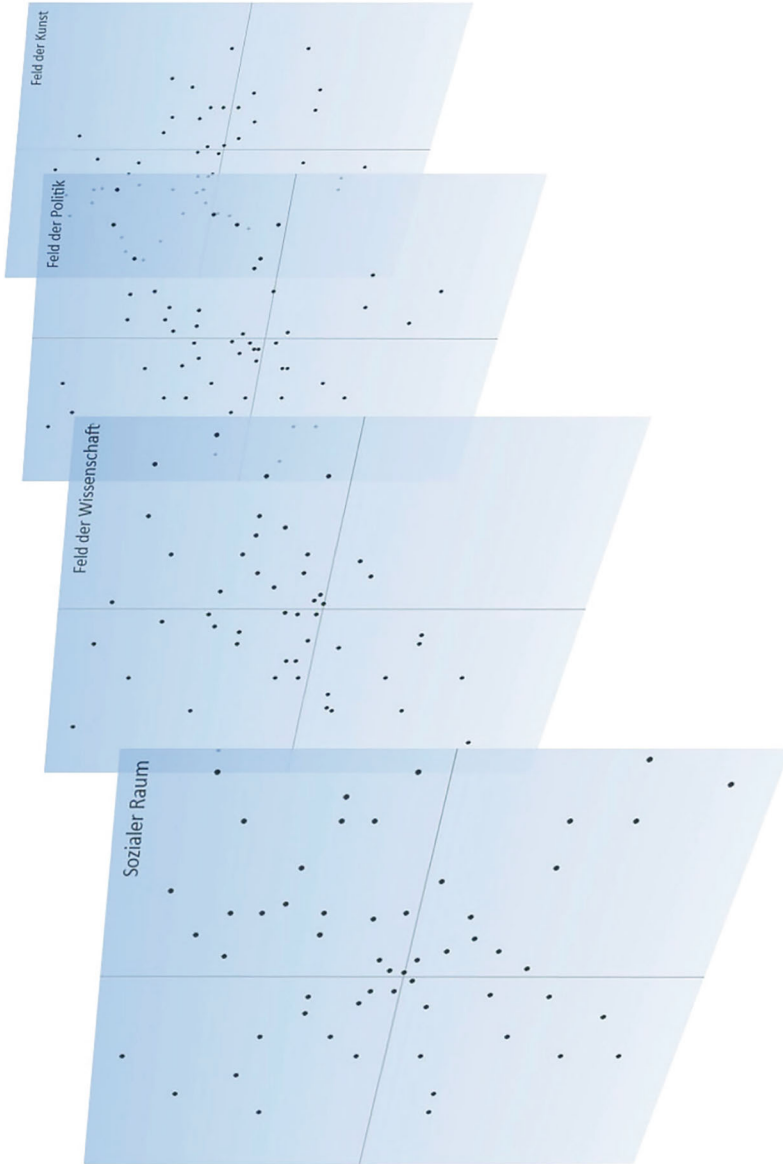


Abbildung 3.1 Dreidimensionale Visualisierung des sozialen Raumes, Feldes der Macht und der Felder. (Nach Witte, 2014, S. 105)

Das Machtfeld⁵⁹ umfasst aus dieser Perspektive den sozialen Raum als Ganzes:

„Das Feld der Macht bezeichnet diejenige analytische Perspektive auf den sozialen Raum, die Feldeffekte und feldspezifische Praktiken vor dem Hintergrund ihrer Wechselwirkungen in den Blick nimmt. Sie unterscheidet sich damit sowohl von Betrachtungsweisen, die ausschließlich sozialräumliche bzw. klassenspezifische Praktiken und deren Effekte fokussieren, als auch von der Untersuchung einzelner, relativ autonomer Felder als solcher.“ (Schneickert et al., 2020, S. 92)

Durch diese Definition ermöglicht sich mit Bourdieus erweitertem Konzept des Machtfeldes „Sinn- und Machtverhältnisse in und zwischen spezifischen Feldern als gesamtgesellschaftliche Sinn- und Machtbeziehungen zu beobachten und zu untersuchen“ (ebd.). Macht als Feld der Felder ermöglicht eine differenzierte Analyse von Ideologie, Prozessen und Ungleichheitsstrukturen (Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus), indem Herrschaftsverhältnisse in ihren vielfältigen sozialen Kontexten (Feldern) fokussiert werden. Dadurch lässt sich nicht nur das „Verhältnis von Integration und Konflikt“ sowie „Sinn und Macht“ (ebd.) anhand von Erfahrungen mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus untersuchen. Vielmehr reproduzieren sich in der Betroffenheit nicht primär Klassenlagen, sondern vor allem Feldverhältnisse, die aus der *habituellen Akteursperspektive* heraus zu rekonstruieren sind.⁶⁰

⁵⁹ In der Bestimmung des Machtfeldes – unabhängig davon, wie es schematisch abgebildet wird – geht es entweder um die Gewichtung der Wirkung von Macht, was sich insbesondere für die staats- und elitensoziologischen Annäherungen an Bourdieus Konzept eignet. Hervorzuheben ist hierbei, dass das Machtfeld im oberen Segment des sozialen Raums verortet ist und zugleich auf alle weiteren sozialen Felder einwirkt. In der hier bevorzugten Darstellungsweise des Machtfeldes als Pendant zum sozialen Raum stehen hingegen Personen, soziale Akteur:innen bzw. unterschiedliche Habitus im Zentrum – es geht somit um die Positionierung sozialer Akteur:innen in einem differenzierungssoziologisch konstruierten sozialen Raum, der auf alle weiteren Felder Einfluss nimmt.

⁶⁰ Schneickert et al. (2020, S. 95) verweisen darauf, dass die „Fassung, nach der das Feld der Macht als die feldanalytische Perspektive auf den sozialen Raum, d. h. als das umfassende Feld der Felder und Felderverhältnisse verstanden wird, [...] der Soziologie [...] ein differenziertes Konzept zur Verfügung [stellt], das Forschungsfragen zu motivieren und anzuleiten erlaubt.“ Dementsprechend können mit diesem differenzierungs- und ungleichheitssoziologisch erweiterten Feld der Macht unterschiedliche soziologische Problemstellung behandelt werden, wie beispielsweise „(Un-)Ähnlichkeit von Strukturen oder solche der (Dys-)Funktionalität von Prozesse“ (ebd., S. 94), die sich in unterschiedlichen Kontexten beobachten lassen. Insbesondere eignet sich diese erweiterte Fassung des Machtfeldes für die rekonstruktive Untersuchung von Phänomenen „in ihrer Dynamik und mit Blick auf ihre kurz- oder langfristige Prozesshaftigkeit“ (ebd., S. 96).

Mit dem „Feld der Macht als ein Metakzept“ (ebd., S. 153) ermöglichen sich soziologische Untersuchung auf unterschiedlichen Ebenen. Einerseits können unterschiedliche Akteurstypen – wie beispielsweise soziale Akteur:innen und Institutionen – in den Mittelpunkt der rekonstruktiven Analyse gerückt werden. Andererseits kann das differenzierungstheoretisch konzeptualisierte Feld der Macht empirisch angereichert untersucht werden, was „bislang ein Desiderat dar[stellt]“ (ebd.). Das Feld der Macht stellt eine spezifische Perspektive auf „soziale Felder und Felderverhältnisse“ dar, in der sowohl die Handlungslogiken der Akteur:innen als auch die strukturellen Dynamiken auf Mesoebene analysiert werden (vgl. ebd., S. 156). Der Vorteil des Machtfeldes liegt in seiner Anwendbarkeit auf verschiedene Forschungsebenen (Mikro-, Meso- und Makroebene), da es explizit als eine kategorial offene „Theorieanlage“ (ebd., S. 160) konzipiert wurde.

Abstrakter gefasst, steht diese Erweiterung des Machtfeldes auch im Einklang mit dem Postulat der Relationalität: Die relationale Methode erfordert die Rekonstruktion von Verhältnissen, die den Fokus der Untersuchung bilden. Dementsprechend ist auch der Forschungsgegenstand zu konstruieren, indem die gewonnenen Informationen in Relation zueinander gesetzt werden, unabhängig davon, auf welchen Wegen sie generiert wurden (vgl. ebd., S. 162). Diesem konstruktivistischen Forschungsprogramm liegt weder Beliebigkeit noch eine „anything goes“-Einstellung (ebd., S. 162) zugrunde. Vielmehr müssen die Gütekriterien der Forschung, insbesondere Gegenstands- und Perspektivenangemessenheit, gewährleistet werden. In diesem Sinne liegen sowohl „langfristige historische Prozesse und kurzfristigere Dynamiken“ (ebd., S. 163) dem Analysefokus des erweiterten Machtfeldes zugrunde.

Aus diesem Grund war es für die feldspezifische Relation entscheidend, einerseits die historischen Erscheinungsformen des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus zu rekonstruieren und andererseits in Bezug auf Nationalstaaten, die als nationale Felder zu verstehen sind, quantitative Analysen und Befunde heranzuziehen (vgl. Kap. 2). Diese ermöglichen es, das Feld der Macht mit einer Spezifizierung auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus zunächst ungleichheitssoziologisch, aber stets auch differenzierungstheoretisch zu betrachten. Forschungsanleitend ist der Verweis, dass „die Perspektive des Feldes der Macht den Blick auf Fragen der Genese von Habitus und Praktiken, auf Fragen also nach der Prägung unterschiedlicher Habitusformationen sowie danach, wie die verschiedenen sozialen Felder auf die Formierung und Formatierung pluraler Habitus“ (ebd., S. 163) richtet, die eine akteursbezogene qualitative-rekonstruktive Untersuchung begünstigt. Die antimuslimischen sowie antijüdischen Praktiken (auch die inkorporierten Bewältigungsstrategien), die sich

in den Erfahrungen der Betroffenen als Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus sedimentieren, sind sowohl national als auch global wirkmächtig. In diesem Sinne ist der *jüdische* und *muslimische* Habitus insbesondere im Hinblick auf die Strukturmechanismen und Feldkräfte des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus sowohl durch nationale Gegebenheiten unmittelbar als auch durch globale Dynamiken mittelbar geprägt.⁶¹ Folglich impliziert eine relationale Objektivierung im Sinne Bourdieus stets die konstruktivistische Rekonstruktion empirischer Verhältnisse, wobei sie untrennbar mit einer reflexiven Analyse der eigenen Forschungsposition verbunden ist (vgl. ebd., S. 164).

Da die soziale Welt „eine sinnhafte und von Akteur*innen mit Sinn ausgestattete Welt ist, die ihrerseits Akteur*innen mit Sinn ausstattet“ (ebd., S. 165), ist der Rückgriff auf eine qualitative Datengenerierung sowie rekonstruktiv-dokumentarische Auswertung im Sinne des erweiterten Machfelds. Denn durch Rekonstruktionen von Typen, kann von der fallspezifischen Struktur und ihrer Strukturdynamiken abstrahiert und methodenimmanente valide Verallgemeinerungen vorgenommen werden (ebd., S. 169). Mit qualitativ-rekonstruktiven Methoden, wie der dokumentarischen Methode (vgl. Abschnitt 3.4), kann ein konjunktiver Erfahrungsraum erfasst werden, der nicht nur in Verbindung mit sozialen Feldern, Positionen und Kapitalien steht, sondern auch in einem wechselseitigen Verhältnis zum Habitus-Praxis-Duo:

⁶¹ Die soziale Konstruiertheit des Judenhasses bzw. der Judenfeindschaft nimmt je nach historischer Epoche andere Formen an. In der Antike tritt Hass und Feindschaft gegenüber Jüd:innen in einer paganen Verdächtigungskultur in Erscheinung und nach der Konversion der römischen Kaiser zum Christentum als christlicher Antijudaismus. Dieser Antijudaismus führt Deutungsmuster der paganen Weltanschauung fort, einerseits und vermengt diese mit dem Leiden des Jesus, indem er Jüd:innen für dieses Leid beschuldigt (vgl. Brumlik, 2005, S. 253 f.). Auch Brumlik – wie Brunner (2020) – sieht in den Vertreibungen der Jüd:innen aus der iberischen Halbinsel im 15. Jahrhundert einen „Früh- oder Protorassismus“ (Brumlik, 2005, S. 256), der einem *rassistischen Antisemitismus* oder *antisemitischem Rassismus* gleichkommt und „strukturelle Gemeinsamkeiten“ (Brumlik, 2012, S. 76) zum antimuslimischen Rassismus aufweist. Nicht nur mit Brumliks Ausführungen lässt sich der rassistische Antisemitismus und antimuslimische Rassismus mit Blick auf die Kolonialzeit zusammendenken. Aus kulturhistorischer und theologisch-politischer Perspektive erklärt Anidjar (2003, S. 138–146), wie in Auschwitz das Wort *Muselman* als eine Chiffre, als ein Code funktioniert, um das Erscheinungsbild der in den Konzentrationslagern verhungern- den Jüd:innen der Niederwerfung des betenden Muselmanns verachtenden zu vergleichen. Anidjar schlussfolgert, Muslim:innen seien auch als ein kulturelles Anderes im (kulturellen) Gedächtnis Europas *invisibel* verankert, wenn es in modernen Zeiten um Jüd:innen geht. So liefert Anidjar eine weitere Möglichkeit, den Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus zusammenzudenken.

„Die sich anschließende Frage lautet dann, welche sozialen Felder und Felderverhältnisse welche Akteur*innen „konjugieren“, indem sie sie ähnlichen Existenzbedingungen unterwerfen.“ (ebd., S. 169)

Der empirischen Analyse im Hinblick auf den relationalen Feldbegriff wird dieses Konzept des Machtfeldes⁶² als ein sensibilisierender Analyserahmen zugrunde liegen.

⁶² Das antisemitische und antimuslimisch-rassistische Machtfeld ist als historisch gewordene, ungleichheitsstrukturierte Ordnung zu verstehen, deren epistemische Gewalt – im Sinne Brunners (2020) – auf kolonialen Wissens- und Machtkonstellationen beruht. In Anlehnung an Galtung (1969), Bourdieu (2020d, 2020a) und Butler (2022) beschreibt Brunner (2020) epistemische Gewalt als historisch wirkmächtige Form symbolischer Herrschaft, die Wissen, Subjektivierung und Anerkennung strukturiert. Sie wirkt auf drei Ebenen: makrohistorisch als koloniale Gewaltordnung (Epistemizide, Genozide), mesoanalytisch über normalisierte Wissensformen rassifizierter Differenz und mikrosoziologisch als interaktive Anerkennungsverweigerung in sprachlich-symbolischen Praktiken. Diese Formen epistemischer Gewalt sedimentieren sich in sozialen Feldern (Bourdieu) als rezipierbare und zitierbare Deutungsmuster und beeinflussen die habitualisierten Verarbeitungen betroffener Subjekte. Über die dokumentarische Methode (Bohnsack, 2017) lassen sich diese impliziten Orientierungen rekonstruieren und so die sinnstrukturierende Wirkung epistemischer Gewalt im Erfahrungsraum der jüdisch-muslimischen Betroffenen empirisch fassen (vgl. Bunzl, 2005; Kalmar, 2009; Alietti & Padovan, 2013; Krondorfer, 2015; Dobkowski, 2015; Katz, 2018; Vellenga, 2018). Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus teilen trotz ihrer unterschiedlichen historischen Genesen eine strukturelle Gemeinsamkeit im Hinblick auf die historischen Ereignisse des 16. Jahrhunderts: Beide fungieren als rassifizierende Differenzordnungen innerhalb eines ungleichheitsstrukturierenden Feldes, das durch epistemische, symbolische und linguistische Gewalt konstituiert ist. In Anlehnung an Brunner (2020) lassen sich diese Gewaltformen als Produkte kolonialer Wissensformationen und normativer Anerkennungsregime begreifen, in denen Jüd:innen und Muslim:innen als *rassifizierte Andere* der europäischen Moderne erscheinen. Diese Prozesse sind nicht nur Ausdruck historischer Diskurse, sondern werden in gegenwärtigen symbolischen Felddynamiken fortgeschrieben – etwa in der Konstruktion eines *kulturell Fremden*, dessen Anerkennbarkeit systematisch delegitimiert wird. Beide Ungleichheitsformen operieren primär auf der Ebene des Sag- und Sichtbaren: nicht durch manifeste physische Übergriffe allein, sondern durch sprachlich-symbolische Praktiken, die Ausschluss, Abwertung und Schweigen reproduzieren (vgl. Butler, 2022). Hier wirkt epistemische Gewalt als historisch gewordene, zitierbare und rezipierbare Struktur, die sich in Artikulationen, Kategorien und Sichtweisen sedimentiert. Diese Gemeinsamkeit lässt sich empirisch rekonstruieren, indem mithilfe der dokumentarischen Methode (Bohnsack, 2017) jene Orientierungen und habitualisierten Verarbeitungspraxen offengelegt werden, mit denen betroffene Akteur:innen auf die strukturelle sowie symbolische Gewalt reagieren, sie deuten und bewältigen. So werden Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus als komplementäre Dynamiken innerhalb des Machtfeldes als Formen symbolischer Herrschaft (Macht, Gewalt) lesbar, die sich historisch verschränken und gegenwärtig in vergleichbaren Modi der symbolischen Exklusion reproduzieren.

3.2.2 Zwei kontrapolare Positionen und die dritte Logik der Mediodoxie

Bourdieu verwendet in seiner Soziologie die Begriffe Doxa, Orthodoxie und Häresie (bzw. Heterodoxie), um unterschiedliche Zustände des gesellschaftlichen Konsenses und dessen Infragestellung zu beschreiben. Doxa bezeichnet das kulturell Selbstverständliche – ein Kontinuum grundlegender Überzeugungen, die so tief verankert sind, dass sie nicht zur Debatte stehen. Solange die Doxa nicht infrage gestellt wird, wirkt sie stillschweigend und unbewusst, da sie sich in der Praxis vollzieht, ohne explizit benannt oder reflektiert zu werden. Wird die Doxa jedoch durch eine Krise erschüttert (etwa soziale Umbrüche, neue Akteure oder konkurrierende Auffassungen), entsteht ein Diskussionsraum, in dem sich zwei Pole gegenüberstehen. In jedem Feld – sowohl als Kraft-, Spielfeld als auch Schlachtfeld gedacht – geht Bourdieu von zwei kontrapolar positionierten sozialen Akteur:innen aus, die jeweils unterschiedliche Handlungsstrategien verfolgen – die Orthodoxie und Häresie⁶³ (vgl. z. B. Bourdieu, 2001a, S. 50).

Auf der einen Seite setzen orthodoxe Akteur:innen auf die Wahrung ihrer Privilegien, ihrer privilegierten Positionierung, ihrer legitimen Benennungsmacht, es geht ihnen um die Reproduktion etablierter Strukturen und auf der anderen Seite rütteln die häretischen Akteur:innen an eben diesen, um sie zu verändern und die eigene Benennungspraxis als legitime durchzusetzen (vgl. Witte, 2014, S. 69). Machtverhältnisse im Feld sind dynamisch-veränderbare Momentaufnahmen. Die Herrschenden (Orthodoxie) postulieren das Ende der Geschichte als Zeichen ihrer Dominanz und als Herrschaftsstrategie, um für die Häresie Alternativmöglichkeiten auszublenden. Um diesen Verkennungsmechanismen entgegenzuhalten, zählen „fundamentale Umwälzungen“ zu den Strategien der Häresie, die „empirisch betrachtet äußerst selten auftreten.“ (ebd., S. 73) Die Strategien der Häresie sind auch die Strategien der Heterodoxie, weil damit die Abweichung vom doxischen Konsens der rassifizierten gesellschaftlichen Ordnung betont wird. Wo Heterodoxie versucht mit der Doxa zu brechen, versucht dort die Orthodoxie diese zu ratifizieren (vgl. ebd., S. 88). Die Schwierigkeit einer symbolischen Revolution, angestoßen durch Häresie, liegt wesentlich darin, dass sie nicht nur an den Grundfesten der Doxa rüttelt, sondern auch an denen weiterer Akteur:innen

⁶³ Da „Bourdieu's Theorie mit dem Anspruch einer allgemeinen Sozialtheorie antritt, die bestimmte, universale Formen gesellschaftlicher Dynamik – etwa den Kampf zwischen orthodoxen und häretischen Kräften, oder die habituelle Grundstruktur menschlichen Handelns – in den Blick rückt“ (Witte, 2014, S. 234), sind sowohl die Handlungsstrategien Orthodoxie und Häresie als auch der Habitus als handlungsgenerierendes Prinzip analytische Konzepte.

im Feld. Eine erfolgreiche symbolische Revolution könne eher von der Mediodoxie initiiert werden, die nicht die Radikalität der Häresie besitzt, zugleich aber orthodoxe Strategien kennt, diese jedoch erweitern und verändern will (vgl. ebd., S. 89). Das ist insofern relevant, als Witte (2014, S. 89) auf die Exkommunikationsmöglichkeit aus einem Feld verweist, wenn „bereits Ansätze der Kritik an Doxa und illusio“ der Häretiker:innen von den orthodoxen Akteur:innen als „existenzielle Bedrohung wahrgenommen werden [und daher] drastische Strategien der Gegenwehr [...] evozieren“ können. Worum gekämpft wird, ist empirisch zu bestimmen und zu hinterfragen, da es sowohl die Relationen innerhalb des Feldes aufspannt als auch dessen Grenzen bestimmt.

Diese Dichotomie zwischen Orthodoxie und Häresie findet sich laut Bourdieu in allen Feldern der kulturellen Produktion. Laut Bourdieu (vgl. z. B. 1988, S. 120) taucht die Opposition von Orthodoxie und Häresie, in jeweils spezifischer Gestalt, in verschiedenen symbolischen Feldern immer wieder auf und ist homolog zur Gegenüberstellung von Dominierenden gegen Dominierten im sozialen Raum bzw. im Feld der Macht (s. u.). In einem sozialen oder kulturellen Feld (etwa dem literarischen Feld, dem wissenschaftlichen Feld etc.) neigen die etablierten, hoch positionierten und kapitalstarken Akteur:innen dazu, die orthodoxen Positionen zu vertreten – sie verteidigen die geltenden Regeln, Werte und Hierarchien. Die neu hinzukommenden, marginalisierten oder niedriger positionierten Akteur:innen hingegen sind eher geneigt, häretische Positionen einzunehmen, also die bestehenden sozialen Konventionen zu brechen.

Die Dominanten haben ein Interesse daran, die Integrität der Doxa zu bewahren, während die Dominierten ein Interesse daran haben, die Grenzen der Doxa zurückzudrängen und ihre Willkür offenzulegen. Häresie – als Infragestellung des Status Quo – zwingt die Dominanten überhaupt erst dazu, eine orthodoxe Rechtfertigung zu produzieren, wo zuvor Schweigen herrschte. Sobald also die unhinterfragte Übereinstimmung brüchig wird, spaltet sich das Meinungsspektrum in die Verteidiger der Orthodoxie – sie versuchen, das als natürlich Empfundene nun argumentativ zu behaupten – und die Vertreter von Heterodoxien – sie machen unterschiedliche, abweichende Handlungsoptionen sichtbar. Die Akteur:innen als Orthodoxe oder Häretiker zu betrachten, entspräche nicht notwendigerweise ihrer eigenen Perspektive – dennoch hält die Theoriesprache Bourdieus nicht davon ab, es dennoch so zu tun (vgl. Witte, 2014, S. 236).

Weiterhin stellt sich die Frage, ob und inwiefern es empirisch ernst zu nehmen ist, wenn Akteur:innen in Anerkennungskämpfen um symbolisches Kapital (Symbolisierung) sich weder als orthodox noch als häretisch verstehen und auch nicht mit entsprechenden Strategien operieren, sondern eine mediodoxe Mittelstufe einnehmen. Dieses Mittelmaß bezeichne ich als Mediodoxie: eine Position, deren

Habitus einerseits über die Wahrnehmungsschemata der etablierten Akteur:innen verfügt und andererseits die Betroffenheit sowie Transformationswünsche kennt. Im ersten Fall durchschauen sie die Orthodoxie, im zweiten umgehen sie das Umstürzlerische der Häresie – sie eignen sich somit beide Positionen an. Laut Schneickert et al. ist der größte Teil der sozialen Wirklichkeit bzw. die Mehrheit der sozialen Akteur:innen zwischen den Extremen situiert, worauf auch Simmel verwies:

„Der Mittelstand bringt zu diesen beiden (der oberen und der unteren Schicht) tatsächlich ein ganz neues soziologisches Element hinzu, er ist nicht nur ein drittes zu den vorhandenen Zweien, das sich zu jedem von diesen ungefähr und nur in quantitativer Abschattung so verhielte, wie sie beide untereinander. Das Neue ist vielmehr das Hervorgehobene, dass er selbst eine obere und eine untere Grenze hat, dass an diesen fortwährender Austausch mit den beiden anderen Schichten stattfindet und durch diese ununterbrochene Fluktuation eine Grenzverwischung und kontinuierliche Übergänge erzeugt werden.“ (Simmel, 1992 [1908], 676 nach Schneickert et al., 2020, S. 85)

Die Zwischenposition der Mediodoxie: Angesichts dieser eher binären Gegenüberstellung stellt sich die Frage, ob Bourdieu auch Positionen zwischen strikter Orthodoxie und dezidiertem Häresie kennt – eine medierende Haltung, die auf Aspekte beider Positionen verweist. Einen expliziten Begriff wie *Mediodoxie* hat Bourdieu zwar nicht geprägt, doch in seinen Analysen finden sich Anhaltspunkte für (gradueller) Zwischenpositionen. Besonders in empirischen Studien zu konkreten Feldern zeigt er, dass soziale Akteur:innen nicht immer strikt in Lager der Orthodoxie und der Häresie getrennt sind, sondern dass es Grauzonen und gemäßigte Abweichungen gibt, die zwischen den Polen vermitteln (bzw. stehen). Instruktiv ist die Fragestellung, ob und inwiefern Bourdieu selbst in seiner Theoriearchitektur die gemäßigten Abweichler, Grauzonen bzw. nach meinem Terminus die *Mediodoxie* behandelt.

Die *gemäßigte Häresie* im akademischen Feld: Ein Beispiel liefert Bourdieu (1988) in *Homo Academicus*, seiner Studie über das universitäre Feld. Hier beschreibt er innerhalb der französischen Hochschulwelt zwei kontrastierende Gruppen, wobei er neben der Orthodoxie auch eine *gemäßigte* Häresie identifiziert. Auf der einen Seite steht die Orthodoxie der ordentlichen Professoren, jener Lehrstuhlinhaber:innen, die den klassischen Karriereweg der großen Wettbewerbe („Concours“) durchlaufen haben und somit die etablierten Regeln verkörpern (vgl. ebd., S. 120). Ihnen gegenüber stellt Bourdieu die Gruppe der eher „Außenseiter und Originale“ (ebd.) im Hochschulbetrieb – Wissenschaftler:innen, die häufig abseits der offiziellen Pfade zu Ansehen gelangt sind (vgl.

ebd., S. 19). Diese zweiten bezeichnet er als Träger einer „gemäßigte[n] Häresie“ (1988, S. 120). Diese gemäßigte Häresie beschreibt eine Zwischenposition: Diese Akteur:innen weichen in ihrer Laufbahn und ihren Ansichten teilweise vom orthodoxen Schema ab – etwa indem sie unkonventionelle Forschungsthemen wählen oder alternative Lehrstile pflegen – doch ihre Abweichung bleibt maßvoll genug, um nicht als vollumfängliche Häresie bezeichnet zu werden. Sie akzeptieren grundlegende Spielregeln des akademischen Feldes weiterhin und finden letztlich institutionelle Anerkennung. Bourdieus *gemäßigten* Häresie liefert einen initialen Hinweis darauf, dass zwischen Orthodoxie und Häresie funktional differenzierte Mittelpositionen existieren. Solche Akteur:innen verbinden orthodoxe Elemente (etwa den Wert wissenschaftlicher Seriosität und bestimmter akademischer Rituale) mit häretischen Elementen (etwa neuartigen Forschungsperspektiven oder Karrierewegen außerhalb der Norm). Diese mediierende Haltung ermöglicht ihnen, Innovation und abweichende Ideen einzubringen, ohne die Legitimität im Feld völlig zu verlieren. Hiermit ist angedeutet, dass es nicht immer nur ein Entweder-Oder von Orthodoxie gegen Häresie gibt, sondern auch abgestufte Positionen – insbesondere in Form abgeschwächter, teils angepasster Häresien.

Baudelaire im kulturellen Feld: Auch in Bourdieus Analysen kultureller Felder lassen sich Zwischenpositionen erkennen, die weder strikt orthodox noch vollends häretisch sind, sondern über Zeit oder in bestimmten Aspekten beide Momente vereinen. Ein Beispiel liefert Bourdieu mit seiner Untersuchung des literarischen Feldes im 19. Jahrhundert (in *Die Regeln der Kunst* (2001b)). Er diskutiert dort unter anderem den Dichter Charles Baudelaire und seine paradoxe Karriere im Feld der Literatur. Baudelaire verkörpert zunächst den Außenseiter, der mit seinem Lyrikband *Les Fleurs du Mal* (1857) (vgl. Bourdieu, 2001b, S. 110 f.) die geltende Moral und Ästhetik seiner Zeit herausforderte (vgl. ebd., S. 124)⁶⁴. Baudelaires teils skandalösen Gedichte wurden unmittelbar nach Erscheinen von den staatlichen Zensurbehörden verurteilt, worin sich die Reaktion der literarischen Orthodoxie (bürgerliche Moralvorstellungen und akademischer Geschmack) auf eine Häresie zeigt. Doch Bourdieu zeigt auf, dass Baudelaire langfristig gesehen nicht nur als ein marginalisierter Häretiker betrachtet wurde. Im Gegenteil: Über die Jahrzehnte erfuhr Baudelaire eine posthume Konsekration – eine Weihe und Anerkennung im literarischen Feld – die seinem anfänglich erfolgreichen, eher orthodoxen Zeitgenossen gleichkommt (vgl. Bourdieu, 2020b, S. 108 f.).

⁶⁴ „Desgleichen liest man in der Begründung der Verurteilung der Blumen des Bösen, Baudelaire habe sich eines »groben und die Scham verletzenden Realismus« schuldig gemacht, der zur »Erregung der Sinne« führe.“ (Bourdieu, 2001b, S. 125).

Zu seiner Zeit befand sich Baudelaire an einer Zwischenposition zwischen zwei kontrapolaren Strömungen. Auf der einen Seite stand eine Dichtung, der eine „Gleichgültigkeit gegenüber politischem und moralischem Engagement“ zugrunde lag; auf der anderen Seite die „weltoffenere Poesie von Spirituellen und moralischen Naturenthusiasten“ (ebd., S. 113). Bourdieu (2020b, S. 113) schlussfolgert, dass Baudelaire „beide polar entgegengesetzten Positionen zugleich ab[lehnt]“, indem er aber von beiden, deren konstruktiven Tendenzen übernimmt: „Im Namen des Kultes der reinen Form, mit dem er sich auf den radikalen Flügel der autonomen Literatur stellt, verweigert er die Unterordnung unter äußerliche Funktion und den Respekt vor offiziellen Normen“. An dieser Stelle geht es nicht um die detaillierte Rekonstruktion des literarischen Feldes im 19. Jahrhundert– wie sie von Bourdieu vorgenommen wurde. Sondern im Anschluss an seine Ausführungen möchte ich eine heuristischen Anschlussmöglichkeit zeigen, die sich von der Rekonstruktion der bourdieusianischen Mittelposition inspirieren lässt. Letztlich hält Bourdieu (2020b, S. 113) fest, dass „durch diese neuartige Verbindung sozial einander ausschließender Positionen er [Baudelaire, FBK] an einem Ort hoher Spannung eine bis dahin unmögliche Position“ hervorbringt. Diese Position war laut Bourdieu (2020b, S. 116) auch Ausdruck einer inneren Spannung, „in die Baudelaire selbst sich begeben hat“, die „seiner psychischen wie sozialen Leiden [und] seiner Erfahrung des familiären Kosmos entsprangen“. Für die Handlungswirksamkeit der mittleren Position, ergo der Mediodoxie verweist Bourdieu (2001b, S. 184) auf deren revolutionären Status:

„Die großen künstlerischen Revolutionen werden weder von den (auf Zeit) Herrschenden gemacht, die hier wie anderswo einer Ordnung, von der sie ihre Weihe erhalten, nichts entgegenzuhalten finden, noch von den Beherrschten, deren Daseinsbedingungen und Dispositionen sie häufig zu einer routinisierten Praxis von Literatur zwingen und die sowohl für die Häretiker als auch für die Hüter der symbolischen Ordnung als Hilfstuppen fungieren können. Revolutionen sind viel eher Sache jener unklassifizierbaren“,

die sich zwischen Norm und Praxis Wege erarbeiten, die in der vorliegenden Untersuchung – mit Blick auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus – als Inkorporation gelingender Bewältigungsstrategien und als Produkt des Praxissinns verstanden werden.

Im Allgemeinen analysiert Bourdieu Dynamiken des literarischen Feldes des 19. Jahrhunderts, in dem sich zugespitzt formuliert zwei Pole gegenüber gegenüberstehen – ein heteronomer Pol der „Notablen“ (etablierte Autoren, die nach

äußeren Maßstäben Erfolg und Anerkennung suchten, beispielsweise durch staatliche Patronage oder Massenpublikum) und ein autonomer Pol der „Bohemiens“ oder avantgardistischen Schriftsteller, die künstlerische Autonomie über kommerziellen Erfolg stellten (vgl. Bourdieu, 2001b, S. 198 f., 201, 223). Die erstere Gruppe entspricht der orthodoxen Haltung (Anpassung an etablierte Regeln und externe Erwartungen), die zweite der häretischen (Bruch mit Konventionen zugunsten eigengesetzlicher Kunstprinzipien). Allerdings verweist Bourdieu darauf, dass zwischen diesen Idealtypen zahlreiche Zwischenstufen existierten (vgl. ebd., S. 199). Autoren können sich im Feld in unterschiedlichen Graden von Autonomie bewegen und teils Kompromisse eingehen. So existierten Schriftsteller, die relativ autonom operierten (mit künstlerischem Eigensinn) (vgl. ebd., S. 212 f.), aber dennoch die Anerkennung der literarischen Institutionen anstrebten – oder umgekehrt konventionellere Autoren, die Neuerungen adaptierten. Solche mittelpositionierten Akteur:innen verbinden Aspekte der Orthodoxie und Häresie: Sie übertragen legitime Formen in neue Kontexte oder *übersetzen* subversive Inhalte in akzeptierte Formen. Gerade erfolgreiche kulturelle Entwicklungen können solche Vermittlungen nach sich ziehen. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von symbolischen Revolutionen, in denen zunächst häretische Positionen allmählich den Status einer neuen Orthodoxie erlangen. Die Durchsetzung der künstlerischen Moderne im 19. Jahrhundert kann man so verstehen: Radikale Häretiker wie Baudelaire oder Manet wurden über Konflikte hinweg letztlich kanonisiert und etablierten neue Maßstäbe im Feld – ihre Häresie mittelte in eine erneuerte Doxa über (vgl. auch Bourdieu, 2015).

In *Entwurf einer Theorie der Praxis*, der theoretischen Ausarbeitung seiner Praxistheorie, liefert Bourdieu eine weitere konzeptionelle Grundlage, um solche Phänomene zu verstehen. Hier betont er erneut, dass Doxa das Unsagbare ist, das „oft im Zusammenhang mit der Krise“ (Bourdieu, 2024, S. 109) sagbar wird – und dass dann ein Spannungsfeld zwischen Orthodoxie und Häresie entsteht (vgl. Bourdieu, 2013a, S. 169). Eine teilweise Infragestellung der Doxa kann demnach zu *halben* Umbrüchen führen. Man könnte sagen: Solange die Krise nicht total ist, bleibt auch die Häresie begrenzt. Bourdieu zufolge ist eine objektive Krise notwendige Bedingung, damit die stillen Voraussetzungen des Handelns ins Bewusstsein treten und zum Gegenstand von Debatten werden. Allerdings genügt die Krise allein nicht, um einen vollständigen Bruch (Häresie) hervorzubringen – es bedarf auch Akteur:innen, die das Unausgesprochene in Worte fassen (vgl. ebd.). Hier liegt Raum für (gradueller) Veränderungen: Geringere Erschütterungen der Doxa mögen lediglich zu partiellen Korrekturen führen, während radikale Krisen reines häretisches Umdenken ermöglichen. In dieser Perspektive könnte man sagen, dass zwischen der vollkommen intakten Doxa und der voll ausgeprägten

Häresie etliche Übergangsformen existieren – Situationen, in denen das bis dahin Undiskutierte zwar zur Diskussion steht, aber noch wirkmächtige Reste – ähnlich den Weiß'schen (2013) rassistischen Resten bei gegen Rassismus Engagierten – des Alten mitschwingen. Hier kann eine Art mediodoxer Zustand verortet werden: ein Bereich des Diskurses, des Raumes bzw. des Feldes, in dem Altes und Neues, Orthodoxie und Häresie, gleichzeitig wirksam sind.

Zwar benennt Bourdieu diesen Zustand nicht ausdrücklich, doch seine Theorie lässt darauf schließen. So konstatiert er, dass im Übergang von Doxa zu Diskurs die herrschenden Gruppen versuchen, das Bewusstsein durch Orthodoxie zu kontrollieren (also die Veränderung bzw. Verschiebung der doxischen Grenzen zu begrenzen), während die kritischen Diskurse der Beherrschten diesen Konsens aufbrechen (vgl. Bourdieu, 2013a, S. 169 f.). Das Ergebnis sind komplexe Aushandlungsprozesse, in denen – bevor sich eine neue Doxa etabliert – intermediäre⁶⁵ Formeln zirkulieren. Man könnte diese Phase als Mediodoxie interpretieren: Es ist die Phase, in der weder die alte noch die neue Ordnung doxisch triumphiert, sondern hybrid zusammenwirken.

Bourdieu selbst hat keinen spezifischen Terminus für eine mittlere Position zwischen Orthodoxie und Häresie geprägt – seine Analyse setzt konzeptionell meist auf die Pole Doxa (unangefochtener Konsens) und den Dualismus Orthodoxie gegen Häresie, sobald der Konsens brüchig wird. Dennoch zeigen seine Werke implizit, dass Zwischenpositionen sowohl theoretisch denkbar sind als auch empirisch interessant sein können. Insbesondere die empirische Beobachtung der *gemäßigten* Häresie aus *Homo Academicus* deutet eine mediodoxe Haltung an: Hier wird deutlich, wie Akteure Elemente der Orthodoxie und der Häresie kombinieren, um innerhalb eines Feldes Neuerungen durchzusetzen, ohne aus diesem ausgeschlossen zu werden. Auch in den Feldanalysen – ob im literarischen Feld des 19. Jahrhunderts oder im akademischen Feld – wird klar, dass Veränderung in einer Prozessualität verläuft. Revolutionäre Brüche (symbolische Revolutionen) bleiben die Ausnahme; viel öfter entstehen Neuerungen durch moderate Abweichungen, die nach und nach institutionalisiert werden. Eine mögliche theoretische Annäherung an die Mediodoxie auf Basis Bourdieus würde daher untersuchen, wie solche moderaten Abweichler strategisch operieren: Sie müssen genug Häresie wagen, um etwas Neues zu bieten, aber genug Anschluss an die Orthodoxie halten, um Gehör und Legitimität zu finden. Tatsächlich ließe sich argumentieren, dass in Bourdieus Feldtheorie erfolgreiche Herausforderer oft doppelt handeln:

⁶⁵ In einem Aufsatz spricht Bourdieu (2024, S. 108) von „(intermediärer) Stellung innerhalb der Hierarchie der Disziplinen“, als er das literarische Feld untersucht und auf den „Philologenhabitus“ verweist.

Einerseits brechen sie mit gewissen doxischen Annahmen ihres Feldes, andererseits eignen sie sich genug von dessen anerkannten Ressourcen (Kapital, Stil, Habitus) an, um ihr Sichtweise als Klassifikationsschema im Feld durchsetzen zu können. Diese doppelte Spiel kann auf eine Mittelposition verweisen, die weder ganz konform noch völlig häretisch ist.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass auf theoretischer Ebene die Bedeutung der mittleren Position – der Mediodoxie – in ihrer sozialen Funktion darin bestehen kann, eine Vermittlungsrolle „von Herrschaft“ (Schneickert et al., 2020, S. 89) zu übernehmen, etwa als ‚Verwaltungs- bzw. Erzwingungsstab‘ zwischen den Herrschenden und Beherrschten. Denkbar ist zudem, dass die Mediodoxie eine Referenzposition darstellt, an der sich sowohl obere als auch untere Klassenlagen des sozialen Raums orientieren und an der sich Distinktionspraktiken entfachen. Diese beiden konzeptionellen Deutungen sollen im Rahmen des vorliegenden Projekts jedoch keine weitere Berücksichtigung finden. Stattdessen kann die dritte theoretische Lesart von Schneickert et al. (2020, S. 89) als Grundlage dienen, um sich der Mediodoxie im Rahmen dieser Arbeit anzunähern:

„Schließlich wird auch die Doxa eines Feldes wesentlich von mittleren Positionen getragen und explizit vertreten, denn je machtvoller die Position in einem gegebenen Feld ist, umso eher mag sie sich von den Zwängen der Doxa (bzw. allgemeiner: der Form) loszusagen und mit der Freiheit des Virtuosen reüssieren“.

Die Mediodoxie lässt sich in diesem Sinne als doppelte Spannungslage im Übergang verstehen: Einerseits profitiert sie von der bestehenden Ordnung und ist dementsprechend motiviert, die Doxa zu vertreten und zu stabilisieren – sie glaubt an die Spielregeln, da diese für ihre Position relativ gut funktionieren. Andererseits verfügt sie – im Unterschied zu den dominanten Positionen – nicht über ausreichend symbolisches Kapital, um sich von diesen Regeln abzusetzen oder sie offen zu hinterfragen. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis auf „die Vielzahl von gehobenen mittleren Lagen“ (Schneickert et al., 2020, S. 90) instruktiv, die weder einer Elite- noch einer orthodoxen Position zuzurechnen sind, sondern auf mögliche Abstufungen und funktionale Differenzen innerhalb der Mediodoxie verweisen.⁶⁶ Ein weiterer Aspekt der Annäherung an das Konzept der Mediodoxie könnte darin bestehen, dass diese – am empirischen

⁶⁶ Laut Kraus und Gebauer (2017, S. 44) ist die Mittelschicht durch eine doppelte Struktur gekennzeichnet: Zum einen durch die Aufstiegsaspiration, zum anderen durch die „Widersprüche zwischen objektiv dominierter Sozillage und der Aspiration auf Teilnahme und Teilhabe an den dominanten Werten“. Dieser Widerspruch konstituiert einen spezifischen Habitus, der von Kraus und Gebauer (2017, S. 45) als asketisch bezeichnet wird – ein Habitus,

Material zu rekonstruieren – als Form symbolisch-doxischer Herrschaft selbst zur Reproduktion diskriminierender Ungleichheitsverhältnisse beiträgt. Dabei ist zu prüfen, inwiefern mediodoxe Positionierungen nicht nur zwischen Orthodoxie und Häresie vermitteln, sondern auch bestehende Machtasymmetrien stabilisieren und legitimieren.

3.2.3 Das Symbolische – Symbolische Kämpfe und soziale Ordnung

Laut Bourdieu können Kapitalien von Individuen, Gruppen oder Institutionen angeeignet und monopolisiert werden. Bourdieu orientiert sich an der Erarbeitung des Kapitalbegriffs – auch an der des Feldes – an der Physik. Er stellt sich das Kapital als eine „Energie der sozialen Physik“ (Bourdieu, 2021, S. 357) vor, das als „akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Material oder in verinnerlichter, ‚inkorporierter‘ Form“ (Bourdieu, 2005a, S. 49) von gesellschaftlichen Akteur:innen angeeignet wird. In passenden Kontexten, wenn beispielsweise Felddynamiken und Habitus in Einklang stehen, gerinnt Kapital zu Macht und konstituiert so die Basis der sozialen Praxis. Wollenhaupt (2018, S. 118) weist darauf hin, dass für Bourdieu „die Anerkennung und die Verteilung des Kapitals umkämpft“ ist und den Feldeintritt sowie die Etablierung in ihm die passende Kapitalakkumulation und -beschaffenheit voraussetzt. Dass Kapital zu Kapital wird und eine Macht entfaltet, hängt davon ab, ob es feldspezifisch auf Anerkennung stößt oder nicht. Dass Kapitalien anerkannt werden ist mit dem symbolischen Kapital verbunden, das die drei Kapitalsorten feldabhängig transformiert und anpasst (vgl. Bourdieu, 2013b, S. 299). Letztlich entscheidet das

der gegenwärtige Entbehren in Kauf nimmt, um eine erhoffte, gesellschaftlich anerkannte Zukunft zu realisieren. Damit ist dieser Habitus nicht nur retrospektiv an vergangene Inkorporationen gebunden, sondern zielt zugleich prospektiv auf mögliche Lebensverläufe, die antizipiert und aktiv angestrebt werden. In diesem Zusammenhang lässt sich auch die Dynamik von *Betroffenheit* analysieren: Die ursprüngliche Erfahrung antisemitischer oder antimuslimischer Diskriminierung – sei es in der Erstbegegnung oder durch deren wiederholte Reaktualisierung – bleibt im Habitus verankert, selbst wenn es im weiteren Verlauf zu Transformationen kommt. Diese Transformationen äußern sich in der Ausbildung von Coping-Strategien, die nicht unbedingt auf eine vollständige Überwindung der Betroffenheit abzielen, sondern vielmehr auf eine habitualisierte Form ihrer Bearbeitung, die im Sinne Bourdieus sowohl strukturell bedingt als auch praktisch erzeugt ist (vgl. ebd., S. 47). In der rekonstruktiven Perspektive der dokumentarischen Methode ermöglicht dieser Zusammenhang, sowohl die historischen Bedingungen der Betroffenheit als auch ihre gegenwärtige, handlungsleitende Verarbeitung zu erfassen.

symbolische Kapital⁶⁷ darüber, ob die bisher akkumulierten Kapitalien im Feld als Wahrnehmungs- und Handlungskategorie wirksam werden und so Macht demonstrieren.

In diesem Sinne konzeptualisiert Bourdieu vier Kapitalsorten: das ökonomische, kulturelle, soziale und symbolische Kapital. Das *ökonomische Kapital* bezieht sich auf materielles Eigentum, das als Tauschmittel funktioniert und anpassungsfähig ist. Das *kulturelle Kapital*, ausdifferenziert in Objektivierung, Inkorporation und Institution, kann auf unterschiedlichem Wege angeeignet werden. Seine wesentlichsten Inkorporationsorte sind Schule, gedacht als Vermittlungsmonopol des Bildungskapitals und Familie als Sozialisationsgrundlage für den Umgang mit kulturellem Kapital. Das objektiviert kulturelle Kapital umfasst den Besitz von Kulturgegenständen, die Ausdruck von „Bildung und Gebildetsein“ (El-Mafaalani, 2012, S. 70) sind. Durch die Inkorporierung vollzieht sich die „geistige und emotionale Aneignung des Kulturellen (Wissen, Fähigkeiten)“ (ebd.). Institutionalisiert wird kulturelles Kapital, wenn Institutionen ermächtigt sind, Abschlüsse und Titel als „Zeugnis[se] für kulturelle Kompetenz“ (Bourdieu, 1983, S. 190, 2012b, S. 237) zu vergeben. Das *soziale Kapital* erstreckt sich auf die Netzwerke, beispielsweise welche Freund:innen und/oder Kolleg:innen man hat, in welche Familie man geboren wurde und welche institutionellen Anbindungen man aufweist. Wirkmächtig wird es erst dann, wenn die sozialen Beziehungen mit der Bekanntschaft von und dem Zusammenkommen mit Akteur:innen einhergeht, die angesehene Positionen, Ämter und Schlüsselstellen bekleiden.

Bourdieu versteht die Kapitalsorten, ihre Konfiguration untereinander, ihre Verteilung im sozialen Raum und ihre Akkumulation als Ausdruck von Strategie und Macht von Feldakteur:innen, die damit versuchen, ihre eigene Positionierung im Kampf und Konflikt um Anerkennung zu stärken und zu verfestigen. Vor diesem Hintergrund werden gesellschaftliche Ordnungsverhältnisse als symbolische Dimension des Sozialen geschaffen. Wie Weiß (2013) und Scherschel (2006) in ihren Studien nahelegen, werden ideologische Ungleichheitsstrukturen

⁶⁷ Bourdieu (2020b, S. 311) versteht die Kategorie des symbolischen Kapitals als „symbolischen Effekt des Kapitals“ und nicht als eigenständige Sorte des Kapitals und darauf weist auch El-Mafaalani (2012, S. 71), dass Bourdieu mit symbolischem Kapital „vielmehr das Resultat bzw. Potenzial der drei ‚echten‘ Kapitalsorten markiert“. In einer späteren Schrift jedoch identifiziert Bourdieu (2013b) das symbolische Kapital als eine eigenständige Kategorie. Deshalb versteht Wollenhaupt (2018, S. 118) das symbolische Kapital als „die übergeordnete Kapitalkategorie“ respektive als Katalysator, ob und wann es die anderen Kapitalsorten zu (an)erkennbaren und wirksamen Machtstrukturen und -mechanismen werden lässt.

wie Rassismus (auch Antisemitismus) dafür in Gebrauch genommen, die soziale Welt und ‚ethnischen‘ Anderen in kategorialen Differenzierungen wahrzunehmen und so symbolische Machtverhältnisse zu (re)produzieren. Im Anschluss an Bourdieus Konzept des symbolischen Kapitals und der symbolischen Macht erarbeiten beide Autorinnen den Rassismus (auch Ähnliches gilt für den Antisemitismus) als eine „symbolisch vermittelte Dimension sozialer Ungleichheit“ bzw. „als flexible symbolische Ressource“ heraus, die im Habitus internalisiert wird und sich im sozialen Raum als Modus Operandi intersubjektiver Beziehungen niederschlägt.

Relevant wird dieser Aspekt im Spiegel der symbolischen Kämpfe, die sich in der Begegnung zwischen unterschiedlichen Habitusformen im Feld beobachten lassen, gerade deswegen, weil es hier um die (symbolische) Anrufung und Konstruktion von *common sense* geht:

„In the symbolic struggle over the production of common sense, or, more precisely, for the monopoly of legitimate *naming*, that is to say, official – i.e., explicit and public imposition of the legitimate vision of the social world, agents engage the symbolic capital they have acquired in previous struggles, in particular, all the power they possess over the instituted taxonomies, inscribed in minds or in objectivity, such as qualifications. Thus, all the symbolic strategies through which agents seek to impose their vision of the divisions of the social world and their position within it, can be located between two extremes: the insult, an *idios logos* with which an individual tries to impose his point of view while taking the risk of reciprocity, and *official nomination*, an act of symbolic imposition that has behind it all the strength of the collective, the consensus, the common sense, because it is performed by a delegated agent of the State, the holder of the *monopoly of legitimate symbolic violence*“ (Bourdieu, 1985, S. 731–732, Hervorhebung i. O.).

Laut Bourdieu ist das symbolische Kapital im symbolischen Kampf der Reproduktionsmechanismus für die Definition respektive (Re-)Produktion der sozialen Welt. Es wird von Feldakteur:innen verinnerlicht und weist die Macht zur Durchsetzung der eigenen Weltanschauungen auf. Einzelne Akteure seien nicht in der Lage Bezeichnungen, Anrufungen und Definition über Andere in Form verletzender-gewaltförmiger Sprechakte⁶⁸ im sozialen Raum zu etablieren, die

⁶⁸ Epistemische Gewalt – verstanden nach Spivak (1988), Dotson (2011) und Brunner (2020) als systematische Aberkennung von Subjektivität und Sprecher:innenschaft – verweist auf die strukturelle Dimension rassistisch-antisemitischer Ungleichheit, die historisch gewachsen und durch sprachlich-symbolische Praktiken reproduziert wird. In der Tradition Bourdieus (1991, 2020d) lässt sich diese Form der Gewalt als symbolische Herrschaft deuten, die sich über rezipierbare Sprachkompetenzen vollzieht: Nur wer im Feld als legitimer Sprecher gilt, wird anerkannt – alle anderen werden delegitimiert, ignoriert oder zum Schweigen gebracht. Butler (2022) akzentuiert dies sprachtheoretisch, indem sie zeigt, wie Gewalt in

zur Anerkennung zwingen, also die Form einer symbolischen Macht annehmen, sofern sie nicht als autorisierte und bereits mit symbolischen Kapitalien ausgestattete Repräsentant:innen von staatlichen Behörden gelten oder sich auf historisch bis heute als anerkannter erwiesene Sprechakte beziehen. Im Anschluss an Mannheim (2022, S. 13, Hervorhebung durch FBK) lässt sich über Gruppen festhalten, wenn sie als Neuankömmling oder als Teil der Minderheitengesellschaft „ihre eigene *Definition*, die von einer anderen bereitgestellt wird, *überprüft*, beginnt sie, ihre *Beziehung* zu der anderen Gruppe zu *revidieren*“. Die Revisionsleistung, die sich in der Beziehung zwischen sozialen Akteur:innen unterschiedlicher Habitus beobachten lässt, fällt mit einer habituellen Transformation zusammen.

3.3 Verknüpfung von Bourdieu und der dokumentarischen Methodologie

Während der Entwicklung der dokumentarischen Methode setzt sich Bohnsack nicht nur mit Mannheim, Garfinkel und Luhmann auseinander. Auch konturiert er sie in der Auseinandersetzung mit Bourdieus (der sich auf den Habitus auch mit Panofsky bezieht) Kultursoziologie und insbesondere mit dem Habitusbegriff. Allen voran sind Bourdieu und Bohnsack wissenschaftstheoretisch an der „Überwindung des Gegensatzes oder auch der Aporie von Subjektivismus [...] und Objektivismus“ (Bohnsack, 2017, S. 296) interessiert. In diesem Sinne wird das Individuum und seine Orientierung bereits als Soziales respektive als Ort des Kollektiven betrachtet. Die Abgrenzung vom Subjektivismus gelingt der dokumentarischen Methode durch die Analyse „des dokumentarischen Sinngehalts“

der Iterabilität verletzender Äußerungen liegt: Diskriminierende Sprechakte wirken nicht durch ihre Intention, sondern durch ihre historisch sedimentierte Zitathaftigkeit. Brunner (2020) konzeptualisiert epistemische Gewalt entlang von Mikro-, Meso- und Makroebene: Auf der Mikroebene manifestiert sie sich in Anerkennungsverweigerungen, auf der Mesoebene in normalisierter Wissensproduktion und auf der Makroebene als koloniale Wissens- und Gewaltordnung. Diese Gewaltform ist keine bloß diskursive Praxis, sondern hat reale Effekte auf Anerkennung, Identität und Subjektivierung der Betroffenen (vgl. Delhom, 2010; Koch, 2010; König & Stathi, 2010; Liebsch, 2010). Im Anschluss an die dokumentarische Methode lassen sich in narrativen Selbstaussagen Betroffener die sedimentierten Spuren epistemischer Gewalt rekonstruieren: nicht nur als Mitteilungsebene, sondern als Ausdrucksformen habitualisierter Erfahrung, in denen symbolische Gewalt als strukturierende Ordnung wirksam wird – und zugleich von Betroffenen transformiert werden kann. Diese relational verstandene Sprach- und Gewaltsoziologie erlaubt es, rassistisch-antisemitische Felddynamiken nicht nur über Täterlogiken, sondern über die Perspektive derjenigen zu analysieren, die ihnen widerstehen und ihnen Bedeutungen entgegensetzen.

(ebd., S. 297), welcher den subjektiv gemeinten Intentionssinn (die Akteursintention) überschreitet (insbesondere manifestiert sich diese Rekonstruktion im Arbeitsschritt der komparativen Sequenzanalyse sowie der Sinngeneses).

Der Erschließung des Habitus nach beiden Traditionen liegt die Annahme zugrunde, die ein unmittelbares und methodisch unkontrolliertes Verstehen ausschließen und an den Bruch mit dem Common Sense erinnern, um die prä-reflexiven, atheoretischen bzw. dokumentarischen Sinndimensionen vom intentionalen Sinn zu erschließen (vgl. ebd.). Weiterhin grenzen sich beide vom Verständnis des objektivistischen *Regel*begriffs ab, wonach die Benennung einer beobachteten Regel nicht ausreicht, um die der Handlung zugrundeliegenden Orientierung zu rekonstruieren. Vielmehr wird nach den impliziten handlungsanleitenden Wissensbeständen respektive Orientierungsmustern gefahndet, die sich in den habitualisierten Praktiken niederschlagen. Deshalb erschließt sich das Forschungsobjekt nicht unmittelbar, sondern muss eine methodisch kontrollierte Konstruktion durchlaufen (vgl. ebd., S. 298).

Da beide Traditionen das Individuum als Produkt des Sozialen identifizieren, sehen sie die Habitusformationen bzw. die Orientierungsrahmen als dessen Manifestation. In der Rekonstruktion des Modus Operandi orientiert sich Bourdieu am Duo Habitus und Feld, wohingegen die dokumentarische Methode die empirische Rekonstruktion der impliziten Wissensbestände der Akteur:innen in den Mittelpunkt stellt (vgl. ebd., S. 299). Sowohl Bourdieu als auch die dokumentarische Methode begreifen den Habitus als Ausdruck kollektiver, historisch gewachsener Erfahrungsräume, wobei Bourdieu von einer objektiven Übereinstimmung der Habitusformen, Bohnsack hingegen von konjunktiven Erfahrungsräumen spricht. Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen – Distinktion bei Bourdieu, Konjunktion bei Bohnsack – teilen beide einen praxeologischen Zugang, der soziale Praxis aus impliziten, kollektiv geteilten Strukturen heraus analysiert (vgl. ebd., S. 300). Sowohl Bourdieu als auch die dokumentarische Methode begreifen sozialen Sinn als Ausdruck kollektiver Erfahrungsräume und rekonstruieren den Habitus als „strukturierende Struktur“ (ebd., S. 301), die sich im Zusammenspiel von Akteur:innen aktualisiert. Während Bourdieu auf theoretischem Weg von einer objektiven Übereinstimmung der Habitusformen ausgeht, erschließt die dokumentarische Methode diese über empirische Verfahren wie sinngenetische Interpretation (vgl. auch Nohl, 2017).

In Abgrenzung zu Bourdieu, der den Habitus durch das Verhältnis zum Feld erschließt, geht es in der dokumentarischen Methode primär um die Rekonstruktion der Orientierungsrahmen (der Habitus), die sich an den handlungsanleitenden impliziten Wissensbeständen der sozialen Akteur:innen sedimentieren. Mit dem

Wechsel der AnalyseEinstellung von Was- auf Wie-Fragen wird an der Rekonstruktion des Modus Operandi festgehalten, also „wie die gesellschaftliche Realität in der Praxis der Akteure hergestellt wird“ (von Rosenberg, 2011, S. 96; vgl. auch Bohnsack, 2014, S. 43). Da Bohnsack (2014, S. 51) den Feldbegriff bei Bourdieu als die „Bestimmung eines Forschungsstils“ versteht, verweist er auf die funktionalen Äquivalente des Feldbegriffs in der dokumentarischen Tradition – insbesondere auf die Mehrebenenanalyse als Rekonstruktionsmodus konjunktiver Erfahrungsräume sowie auf die Mehrdimensionalität ebenjener konjunktiver Erfahrungsräume.

Die heuristisch aus Bourdieus Oeuvre herausgearbeiteten potenziellen gelingenden habitualisierten Bewältigungsstrategien – etwa Individualisierung im Sinne von Selbst-Reflektiertheit, Repräsentation oder Rechtfertigung – werden im Zuge der Aneignung des Spiel-Sinns auf dem symbolischen Schlachtfeld ausgebildet. Mittels dokumentarischer Analyse und der Rekonstruktion handlungsleitender impliziter Wissensbestände – des Dokumentsinns – eröffnet sich die empirisch-mehrdimensionale Möglichkeit, den Modus Operandi dieser Strategien prozessual entlang der drei idealtypisch konstruierten Phasen nachzuzeichnen.

Die dokumentarische Methode bietet eine adäquate empirische Grundlage, um den „in actu“ (Witte, 2014, S. 119)-Charakter sozialer Felder im bourdieusianischen Sinne (vgl. Bourdieu, 2020b, S. 182) zu erfassen. Felder existieren nicht unabhängig von den Akteur:innen, sondern realisieren sich erst durch deren Praktiken innerhalb der von ihnen eingenommenen Positionen. Die dokumentarische Methode ermöglicht es, diese Prozesse zu rekonstruieren, indem sie sich nicht allein auf explizite Aussagen stützt, sondern auf die in den Narrationen zum Ausdruck kommenden impliziten Wissensbestände und habitualisierten Handlungslogiken.

Ein erster Zugang zur empirischen Umsetzung dieses Konzepts liegt in der praxisbezogenen Rekonstruktion der Felder. Da die dokumentarische Methode auf die Unterscheidung zwischen kommunikativem und dokumentarischem Sinn abzielt, erlaubt sie es, die spezifischen Handlungs- und Deutungsmuster der Akteur:innen herauszuarbeiten. Gerade in szenischen Erzählungen oder biografischen Passagen wird sichtbar, wie das Feld in der Praxis strukturiert und reproduziert wird. Entscheidend ist dabei, dass nicht nur sprachliche Zuschreibungen analysiert werden, sondern auch die darin verborgenen, oftmals unbewussten Ordnungen und Kategorisierungen.

Ein zweiter wesentlicher Aspekt ist die habituelle Verankerung der Praxis innerhalb des Feldes. Die Position von Akteur:innen bestimmt nicht nur deren Handlungsmöglichkeiten, sondern auch deren Wahrnehmungsschemata und

Strategien. Die dokumentarische Methode ermöglicht die Rekonstruktion der verinnerlichten Strukturen, indem sie nach der präreflexiven Logik der Praxis sucht. So können etwa Distinktionspraktiken, Formen symbolischer Gewalt oder auch feine Unterschiede in den Anerkennungskämpfen empirisch sichtbar gemacht werden.

Schließlich bietet die dokumentarische Methode auch die Möglichkeit, die Dynamik des Feldes – insbesondere und primär die des Machtfeldes – zu erfassen. Da soziale Felder nicht statisch sind, sondern durch die Kämpfe um Positionen, Ressourcen und Bedeutungen fortlaufend transformiert werden, kann analysiert werden, inwiefern sich Machtverhältnisse und Feldgrenzen durch die Praxis der Akteur:innen verschieben. In narrativ angelegten problemzentrierten Interviews sollte deutlich werden, wie Akteur:innen ihre eigene Positionierung reflektieren, Strategien der Anpassung oder des Widerstands entwickeln und damit aktiv zur Veränderung oder Stabilisierung des Feldes beitragen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die dokumentarische Methode eine empirische Umsetzung des bourdieusianischen „in actu“-Gedankens ermöglicht, indem sie die wissenssoziologische Praxisbezogenheit sozialer Felder, deren habituelle Fundierung und deren dynamischen Charakter erschließen lässt. Damit kann nicht nur rekonstruiert werden, wie das Machtfeld strukturiert ist, sondern auch, wie es im Vollzug des Handelns erzeugt, stabilisiert oder verändert wird.

3.4 Zusammenfassung und Desiderate

Die bisherige Forschung zur Weiterentwicklung der bourdieusianischen Theorie im Kontext von Rassismus – etwa bei Horvath (2017), Silva (2016b, 2016a), Singh (2022), Reiter (2020) und Wallace (2017) – zeigt, dass Bourdieus Begriffe, insbesondere Habitus, Kapital und Feld, produktiv eingesetzt werden können, um rassialisierte Ungleichheiten zu analysieren. Horvath (2017) argumentiert, dass Bourdieus Werk immanent rassismustheoretisch lesbar ist, auch wenn er Migration explizit nicht thematisiert. Bourdieu fokussiert auf Formen des Klassen- und Intelligenzrassismus und verweist auf die subtile, euphemisierte Wirkung symbolischer Gewalt, insbesondere in schulischen Kontexten (Bourdieu, 2024). Reiter (2020) zeigt, wie sich Weißsein als rassialisiertes Kapital in europäischen Gesellschaften strukturierend auf soziale Zugehörigkeit auswirkt. Silva (2016a) analysiert die affektive und unbewusste Inkorporation von Diskriminierungserfahrungen durch den Habitus und fordert eine Weiterentwicklung des Habitusbegriffs, um Fragmentierung, Liminalität und multiple soziale Zugehörigkeiten adäquat zu fassen (Silva, 2016b). Singh (2022) operationalisiert Bourdieus

Konzepte Hysterese und cleft habitus, um die widersprüchliche Positionierung rassifizierter Akteur:innen in verschiedenen Feldern und Communitys zu analysieren. Wallace (2017) demonstriert in ihrer ethnographischen Untersuchung, dass der Habitus schwarzer Mittelschichtjugendlicher sowohl klassenspezifisch als auch rassifiziert ist und strategisch zur Bewältigung schulischer Diskriminierung eingesetzt wird.

Trotz dieser theoretisch innovativen und empirisch angereicherten Arbeiten existiert bislang keine systematische Auseinandersetzung mit Antisemitismus im Zusammenhang mit Bourdieu. Unter anderem diese Forschungslücke adressiert die vorliegende Arbeit, indem sie auf Grundlage einer rassismustheoretisch erweiterten Lesart Bourdieus untersucht, wie Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus aus der Betroffenenperspektive wahrgenommen und welche Bewältigungsstrategien ausgebildet werden. Der Mehrwert besteht darin, die spezifischen Modi rassistischer und antisemitischer Klassifikation im Machtfeld zu rekonstruieren und ihre habitualisierten Bearbeitungsformen auf der Basis dokumentarisch analysierter Erzählungen empirisch zu erfassen.

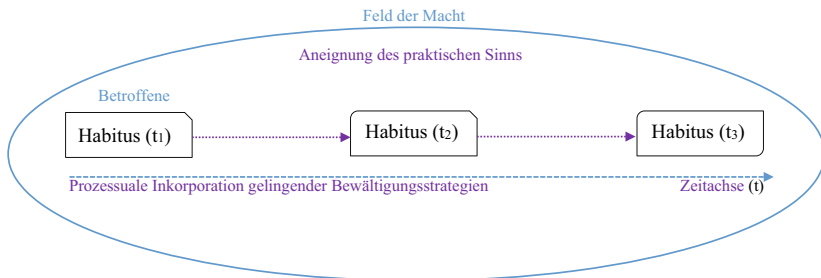


Abbildung 3.2 Heuristisches Modell zur Einverleibung gelingender Bewältigungsstrategien. (Eigene Darstellung)

Die bisherigen Ausführungen verdeutlichen einerseits die Eignung der dokumentarischen Methode und des Habituskonzepts für die rekonstruktive Analyse der Wandlungsprozesse von Wahrnehmung und Bewältigungsstrategien bei Personen, die von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus betroffen sind. Andererseits zeigen sie auf, dass die Konfrontation des Habitus mit beiden Ungleichheitsstrukturen in situ – also anhand der Betroffenenartikulationen in der Interviewsituation – untersucht werden muss, um diese Wandlungsprozesse adäquat zu erfassen. Dabei sind nicht allein die sprachlichen Artikulationen

verletzender Erfahrungen relevant, sondern ebenso die handlungsleitenden Wissensbestände, die sich als Dokument- bzw. Praxissinn im Habitus sedimentieren.

Wie aus der theoretischen Heuristik Bourdieus hervorgeht, stehen verschiedene sensibilisierende Analyseinstrumente zur Verfügung – etwa hinsichtlich Strategie, Repräsentation, Misslingen oder Gelingen des Habitus –, um die Erzählungen der Interviewten über die konkret erzählten Situationen hinaus rekonstruktiv zu erschließen, empirisch zu erweitern, zu differenzieren oder zu konturieren. Ziel dieser empirischen Rekonstruktion ist es, eine Phasentypik mit drei idealtypisch modellierten Phasen zu identifizieren (vgl. Abb. 3.2). Dabei rückt die Genese von Wahrnehmung und Bewältigung in den Vordergrund, wie sie sich bis zur gegenwärtigen Form in der Interviewsituation entfaltet (Abb. 3.2 von t_1 bis t_2 hin zu t_3). Der Habitus wirkt hierbei als ein konstantes und zugleich transformierbares Kontinuum: Er strukturiert die gegenwärtige Wahrnehmung und Bewältigungsstrategien, wobei sich frühere Erlebnisse als strukturierende Voraussetzungen gegenwärtiger Orientierungen verstehen lassen. Insbesondere *Erstbegegnungen* (vgl. Abb. 3.2 t_1) im Kontext der Sekundärsozialisation – etwa in der Schule – erweisen sich als instruktiv für die Genese von Wahrnehmung in Bezug auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus.

Die Veränderbarkeit des Habitus – verstanden als Veränderung des Selbst- und Weltverhältnisses – eröffnet die Möglichkeit, die zweite und dritte Phase (vgl. Abb. 3.2 t_2 und t_3) rekonstruktiv zu analysieren, insbesondere im Hinblick auf die Wahrnehmung von Ungleichheitsstrukturen und die Transformation von Coping-Strategien. Im Zentrum steht dabei die gegenwärtige Orientierung der Interviewten, wie sie diese rückblickend auf frühere Erfahrungen artikulieren. Dabei wird nicht nur ersichtlich, wie die Interviewees diese Ereignisse aus heutiger Perspektive bewerten, sondern auch, wie sich durch die Akkumulation von Ungleichheitserfahrungen ein *gelingender* Coping-Habitus herausbildet.

Analog zu El-Mafaalani (2012), der in seiner Studie vor allem *gelingende* Aufstiegsmobilität fokussiert, richtet sich mein analytisches Interesse – bedingt durch die Zusammensetzung des Samples – auf *gelingende* habituelle Coping-Strategien von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen im Umgang mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus. Im Zentrum stehen dabei Formen der Aneignung, Transformation und Habitualisierung von Bewältigungsmustern, die sich als Inkorporation des praktischen Sinns durch Konfrontation mit struktureller Ungleichheit rekonstruieren lassen. Zwar wären auch resignative oder in Ohnmacht übergehende Formen des Umgangs mit Diskriminierung – etwa in Form von Rückzug oder Handlungsunfähigkeit – theoretisch denkbar und analytisch anschlussfähig, diese werden jedoch in der vorliegenden Untersuchung nicht fokussiert, da sie vom Sample nicht repräsentiert werden. Stattdessen zielt

die Analyse auf jene Akteur:innenerfahrungen ab, in denen sich trotz oder gerade aufgrund rassistischer und antisemitischer Erfahrungen ein *gelingender* Coping-Habitus herausbildet.

Vor diesem Hintergrund richtet sich die empirische Analyse auf drei zentrale Aspekte, die aus einer rekonstruktiv-habitusanalytischen Perspektive heraus bearbeitet werden. Erstens wird die Aufmerksamkeit auf die Erstbegegnungen (vgl. Abb. 3.2 t₁) der Interviewten mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus gelenkt, um die Genese einer neuen Erfahrungsqualität nachzuzeichnen, die sich – im Sinne einer praxeologischen Wissenssoziologie – in der Relation zwischen sozialer Struktur, Habitus und Praxis sedimentiert. Zweitens werden zäsurhafte Erfahrungen untersucht, also solche Momente, in denen die habitualisierte Wahrnehmung unterbrochen, irritiert oder transformiert wurde (vgl. Abb. 3.2 t₂). Im Zentrum steht die Frage, inwiefern solche Brüche zu einer Re-Orientierung des Wahrnehmungs- und Bewältigungshabitus führen. Drittens richtet sich der analytische Fokus auf die gegenwärtigen Orientierungen (also zum Zeitpunkt des Interviews) der Interviewten (vgl. Abb. 3.2 t₃): Ihre argumentativen Rückbezüge auf vergangene Erfahrungen eröffnen eine doppelt gerichtete Reflexionsmöglichkeit, die sowohl retrospektive Deutungsmuster als auch die gegenwärtige Bewältigungspraxis sichtbar macht. Diese oszillierende Bewegung zwischen erinnerter Vergangenheit und situierter Gegenwart erlaubt es, die Transformation des Coping-Habitus zu rekonstruieren – insbesondere im Sinne einer strategischen Aneignung des praktischen (Spiel-)Sinns.

Zugleich dient die Analyse der Betroffenenerechnungen als empirischer Zugang zur theoretisch konzipierten Struktur des Machtfeldes. Anhand der Aussagen wird ausgelotet, inwiefern sich das Machtfeld in Form feldübergreifender Intrusionen rekonstruieren lässt, das heißt: wie sich antimuslimische und antisemitische Ungleichheitsstrukturen quer durch unterschiedliche soziale Felder wirksam machen. Dabei zeigt sich, dass Betroffenheit nicht per se zu subversivem Widerstand führt, sondern – in bestimmten Fällen – selbst zur Reproduktion symbolischer Ungleichheit beitragen kann. In diesen Konstellationen artikuliert sich Betroffenheit in einer Weise, die an bestehende Legitimationsmuster anschlussfähig bleibt und so – im Sinne einer mediodoxen Haltung – zur Stabilisierung der Doxa beiträgt. Diese intermediäre Position lässt sich als Ausdruck eines *mediodoxen* Habitus deuten, der sich weder offen oppositionell (häretisch) noch affirmativ-orthodox verhält, sondern in ambivalenter Weise zwischen Anerkennung und Kritik oszilliert.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Methodologie, Methode und forschungspraktische Anwendung

4

Dieser Abschnitt rekapituliert das Erhebungsinstrument der problemzentrierten Interviews (4.1) und die dokumentarische Methode (4.2). Er unternimmt außerdem den Versuch zu reflektieren, wie die Verschränkung beider Methoden bezüglich Passung zum Forschungsgegenstand zu operationalisieren ist (4.3). Anschließend reflektiert er den Forschungsprozess selbst aus forschungspragmatischer Sicht (4.4).

4.1 Problemzentrierte Interviews (PZI)

4.1.1 Methodologie problemzentrierter Interviews

Problemzentrierte Interviews (PZI) (Witzel, 2000; Witzel & Reiter, 2012, 2022) thematisieren bzw. problematisieren bestimmte Aspekte eines zu untersuchenden Gegenstandes, indem sie gerade die „unvoreingenommene Erfassung individueller Handlungen sowie subjektiver Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität“ (Witzel, 2000, S. 2) der Akteurs- bzw. Betroffenenperspektive fokussieren. Als Auswertungsmethode, nach der ein „induktiv-deduktives Wechselverhältnis“ (ebd., S. 3) die Interpretation operationalisiert, findet das PZI in dieser Studie keine Anwendung, denn die Auswertung erfolgt in der Tradition der dokumentarischen Methode. Diese Studie lehnt sich an das PZI als Erhebungsinstrument an.

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann
https://doi.org/10.1007/978-3-658-50601-8_4.

Forschende fokussieren nicht nur biographische Erzählungen, sondern mit der Möglichkeit längere Erzählungen zu evozieren, haben sie mehr Spielraum bei geringer bzw. abweichender „Diskursivierungsbereitschaft“ (Helfferich, 2009, S. 153) der Teilnehmenden die Gesprächsinteraktion mit Fragen, Nachfragen etc. zu leiten und zu lenken (vgl. ebd., S. 4), ohne auf die immanente und exmanente Nachfragephase warten zu müssen (vgl. Schütze, 1983, S. 285 f.). Das PZI ermöglicht den Forschenden als „gut informierte Reisende“ (Witzel & Reiter, 2022, S. 71) bzw. „well-informed traveller“ (Witzel & Reiter, 2012, S. 2) die Sinnkonstruktion der Interviewees in einer Interaktion ähnlichen Interviewsituation gemeinsam anzugehen, im Gegensatz zur narrativ-biografischen Verfahrensweise¹, in der Forschende zuerst eine erzählgenerierende Einstiegsfrage stellen und sich dann weitestgehend still verhalten bzw. verstummen. Weiterhin ist das PZI im Zusammenhang mit der dokumentarischen Methode ein fruchtbares Erhebungsinstrument, weil es einerseits als eine „Methodenkombination“ (Witzel, 2000, S. 3) das hin und her zwischen Gruppen- sowie Einzelinterviews erlaubt und andererseits sich selbst in seinen methodologisch-methodischen Prämissen mit dem Auswertungsverfahren der dokumentarischen Methode zusammen operationalisieren lässt (vgl. Nohl, 2009, S. 20 ff.). Gleichfalls gibt das PZI den von der dokumentarischen Methode für die Rekonstruktion als unabdingbar vorausgesetzten Erzählungen und Beschreibungen Raum, weil sich dieses Erhebungsverfahren auch für ein „biographisches Interview“ eignet, indem längeren „Erzählungen von Lebensgeschichten oder erlebten Begebenheiten“ (Witzel, 2000, S. 4) Wege geöffnet werden. Das Potenzial biographische

¹ Schütze verweist auf drei Phasen der autobiografisch-narrativen Interviews. In der anfänglichen Stegreiferzählung fragen Forschende entweder die gesamte oder einen Teil der Biografie ab. Wenn „Erzählkoda (z. B.:)»So, das war’s: nicht viel, aber immerhin...«) erfolgt“ (Schütze, 1983, S. 285) und die Stegreiferzählung zu Ende geht, stellen Forschende Nachfragen bezüglich ungeklärter Aspekte der Stegreiferzählung und bitten die Befragten ihre Ausführungen zu konkretisieren, zu verdichten, zu detaillieren etc. Im dritten Teil dieser Art von Interviews fragen Forschende nach, wie beispielsweise die Befragten iterative Themen aus ihrer eigenen Perspektive argumentieren und im Allgemeinen wie sie Warum-Fragen und Zusammenhänge alltagstheoretisch zu Worte bringen (vgl. ebd.). Manche der in dieser Studie geführten Interviews verliefen dieser phasenhaften Aufteilung entsprechend, weil „der Relevanzfestlegungs- und Kondensierungszwang, der Detaillierungszwang sowie der Gestaltschließungszwang“ (Schütze, 2022a, S. 85) insbesondere die stegreifähnliche Ersterzählung der Interviewees dominierten. Diese Zugzwänge trugen dazu bei, die ungeordnet erlebten tatsächlichen Erlebnisse in eine kognitiv geordnete Form der Erzählung zu bringen (vgl. ebd.).

Erzählungen zu tätigen, entfernt die Interviewsituation aus einer künstlichen Verfasstheit und gibt den Erzählenden die Erzählbühne als eine Machtposition, um das thematisierte Problemfeld frei entfalten zu können (vgl. ebd., S. 5).

Das Erhebungsverfahren problemzentrierter Interviews versteht sich in den empirischen Methoden der qualitativen Sozialforschung als eine Herangehensweise, das eine individuumszentrierte Wissensrekonstruktion zu relevanten Problemstellungen in einem diskursiv-dialogischem Verhältnis zum Ziel hat (vgl. Witzel & Reiter, 2012, S. 4). Die dialogische Diskursivität bzw. der diskursive Dialog verweist auf das Verhältnis zwischen Interviewenden und Interviewees, die gemeinsam auf der Suche nach dem Handlungs-, Vollzugs- bzw. Praxissinn sind (vgl. ebd., S. 16, 19), die dem Forschungsgegenstand zugrunde liegt. Damit geht auch ein reziprokes Machtverhältnis einher, das nicht nur die Machtdominanz auf Seiten der Forschenden stellt, sondern vielmehr die Machtdominanz in das Verhältnis der Interviewinteraktion legt, an dem beide Partner:innen zugleich teilhaben – mit unterschiedlichen Rollenzuweisungen. Die nach dem Verfahren des PZI zugewiesenen Rollen, die die Interviewpartner:innen bekleiden, orientieren sich idealtypisch an einer alltäglichen Gesprächssituation, indem Interviewende nicht die Einstellung verstummerter und stummer Zuhörenden einnehmen müssen, sondern eher die Rolle des „aktiven Zuhörers“ übernehmen, um zur Bedeutungskonkretisierung und -vertiefung beizutragen (vgl. ebd., S. 9). Das PZI versteht die Konstitution und Genese des Wissens interaktiv in der sozialen Welt und das überträgt es auch in die Interaktionsbeziehung zwischen Interviewenden und Interviewees (vgl. ebd., S. 16). Die Konstruktion und Rekonstruktion des handlungsanleitenden Wissens in einem interaktiv-reziproken Verhältnis zu den Interviewees herauszuarbeiten und sich selbst nicht als die Wissenden der objektiven Strukturen und Regelmäßigkeit des Sozialen vorauszusetzen, stellt Forschende vor die Herausforderung, die Erhebungssituation als einen wechselseitigen Sinnerschließungsprozess zu konstituieren (vgl. ebd., S. 19 f.) und zu perpetuieren. So ist ein möglichst natürliches Setting gewährleistet, im Rahmen dessen sich realitätsnah die Interviewinteraktion abspielt und dadurch insbesondere die Forschenden mit einem offen-explorativen Blick die Empirie rekonstruktiv erschließen können. Die Anlehnung des Erhebungsverfahrens PZI an Garfinkels Ethnomethodologie (vgl. ebd., S. 21 f.) ist direkt anschlussfähig zur dokumentarischen Methode. Außerdem ist die Transition vom prä-Verstehen zum Verstehen (vgl. ebd., S. 24) des PZI vor dem Hintergrund des kommunikativen bzw. konjunktiven Wissens der dokumentarischen Methode als begriffliche Andockstellen aufzufassen.

4.1.2 Methode und forschungspraktische Anwendung

Das PZI zeigt sich als ein konstruktives Erhebungsinstrument, insbesondere weil es dem Interviewenden ermöglichte, direkte Nachfragen zu stellen, die sowohl auf die Klärung und erzählhaft-szenische Konkretisierung als auch auf die Argumentationen und Alltagstheorien der Interviewees abzielten. Die erste Frage, die an alle Interviewpartner:innen gestellt wurde, lautete: Wenn Du/Sie an dein/Ihr Leben zurückdenkst/zurückdenken, was alles hast Du/haben Sie an antimuslimisch-rassistischem bzw. antisemitischem erlebt? Beispielsweise hatten Hüma und Tamara vor dem Interviewtermin ihre antimuslimisch-rassistischen sowie antisemitischen Erlebnisse notiert; dementsprechend erzählten alle drei ca. eine Stunde über ihre Erfahrungen – ohne Unterbrechungen. Diese stegreiffähliche Erzählung folgte weitestgehend ihrer biografischen Chronologie, was sie wann erlebten, und zeichnete sich durch ein Wechselspiel zwischen Textsorten wie szenischen Erzählungen, Argumentationen, Beschreibungen und Evaluationen aus. Dabei thematisierten sie auch von sich aus Coping-Strategien, also wie sie solche Erfahrungen und Erlebnisse bewältigten. Die nicht explizit abgefragte Thematisierung von Bewältigungsstrategien – wie sie mit antimuslimisch-rassistischen sowie antisemitischen Erfahrungen umgehen – ist besonders relevant, weil sie ihre Orientierung an den Ungleichheitsstrukturen im Hinblick auf die Verhandlung von und Fokussierung auf Umgangsstrategien artikulieren.

Bei Hüma, Tamara, Yağız und Levent wurde die erste Frage als ein Stimulus verstanden, aus dem sich eine Stegreiferzählung im narrationstheoretischen Sinne entwickelte. Die Stegreiferzählung stellt auch in der vorliegenden Arbeit ein konstitutives Fundament für die Rekonstruktion des habituellen Gefüges der Interviewees dar, weil sie „möglichst ungetrübt und möglichst unbeeinflusst vom Interviewer“ (Bohnsack, 2021, S. 96) entfaltet wurde. Nach den erzähltheoretischen Prämissen liefern Narrationen „Zugang zu den unterschiedlichen Ebenen der für Alltagswirklichkeit und Alltagshandeln konstitutiven Erfahrung[en]“ (ebd., S. 95), die im Hinblick auf deren Verwobenheit mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus forschungskonstitutiv sind. Indem den Stegreiferzählungen ein prominenter Stellenwert in der dokumentarischen Interpretation eingeräumt wurde, wurde der Schütze'schen (2022b, S. 514) Homologiethese gefolgt. Aufgrund der Homologie zwischen Erzähl- und Erfahrungskonstitution wird die Lebensgeschichte der Interviewees in der Stegreiferzählung so reproduziert, „wie er sie erfahren“ wurde, wobei die Interviewees eigene Relevanzen und Foki setzen können, wie es für die „Identität konstitutiv und somit auch handlungsrelevant“ (Bohnsack, 2021, S. 96) ist. Denn

„in der Stegreiferzählung [entwickelt sich] eine Eigendynamik [...] von der situativen Selbstdarstellung relativ unabhängige, für die Identität des Erzählers fundamentalere Ebenen bereits abgearbeiteter Erfahrung freigesetzt werden – und dies gerade in jenen Sequenzen, die nicht theoretisch-reflexiv überformt sind, also in den rein narrativen Sequenzen.“ (ebd., S. 98)

Diese Sequenzen reiner Erzählungen – ohne Überformung durch andere Textsorten – wurden insbesondere in diesen Stegreiferzählungen artikuliert, die auch mit dem PZI eingefangen werden konnten.

In allen anderen Interviews erwies sich im Anschluss an das PZI als erkenntnisgenerierend, dass sich der Interviewende als *informierter Reisender* verstand und die (Re-)Konstruktion der Erfahrungen der Interviewees gemeinsam co-konstitutiv gestaltete. Dabei orientierte sich der Interviewer am Leitfaden, um eine weitestgehend kohärente Vergleichbarkeit der erhobenen Fälle zu gewährleisten. In einzelnen Fällen war es jedoch erforderlich, nach bestimmten Ausführungen und Erzählungen der Interviewees gezielt nachzufragen, um den Erzählfluss zu perpetuieren. Andernfalls hätten die Interviewees diese Erfahrungssequenz mit einer Zusammenfassung übergangen. In jenen Momenten, in denen die Interviewpartner:innen über konkret erinnerte Situationen zu berichten begannen, dann aber thematisch abzuschweifen drohten und im narrativen Fluss auf andere inhaltliche Gebiete übergingen, bedeutete dies für den Interviewer zweierlei: Erstens war ein aktiver Erinnerungs- und Erzählfluss erkennbar, der als Authentizitätskriterium für sich genommen Validität beansprucht. Zweitens implizierte dieser doppelte Fluss, dass durch gezielte, kontextuell anschlussfähige Nachfragen noch detailliertere und szenisch dichtere Erzählungen angestoßen werden konnten. Diese Vorgehensweise führte letztlich nicht nur zu einer vertieften ErkenntnisKonstitution, sondern potenzierte zugleich die Gewinnung differenzierter Einsichten in die subjektive Welt der Interviewees – Einsichten, die für die dokumentarische Interpretation sowie für die Rekonstruktion der Orientierungsrahmen und Handlungsorientierungen einen essenziellen Beitrag leisteten.

4.2 Dokumentarische Methode

Die dokumentarische Methode (Bohnsack, 2003; Bohnsack et al., 2013; Nohl, 2017) sowie die praxeologische Wissenssoziologie (Bohnsack, 2017) bilden in dieser Arbeit einerseits die Grundlage der Auswertungsmethodik und andererseits den komplementären theoretischen Bezugsrahmen zur bourdieusianischen Habitusanalyse. In den folgenden Abschnitten wird daher der Versuch unternommen,

die dokumentarische Methode sowohl in Bezug auf ihre grundlagentheoretischen Annahmen als auch im Hinblick auf ihre wissenschaftstheoretischen Prämissen detailliert zu rekonstruieren – insbesondere im Hinblick auf die konzeptionelle Bedeutung des Habitus.

4.2.1 Methodologie der dokumentarischen Methode

Insbesondere in Anlehnung an Mannheim und seine dokumentarische Methode der Interpretation sowie an Garfinkel, Bourdieu, Goffman und Luhmann entwickelt Bohnsack (2017) das methodologisch fundierte und qualitativ-rekonstruktive Interpretationsverfahren der dokumentarischen Methode (vgl. Nohl, 2017, S. 4). Die dokumentarische Methode ist insbesondere in der Tradition der „Wissens- und Kultursoziologie [...] von Karl Mannheim und Pierre Bourdieu“ (Bohnsack et al., 2018b, S. 9) zu verorten. Wie Bourdieu problematisiert und mit seinem Habituskonzept vorführt, hat Wissenschaft und empirisches Arbeiten die Aufgabe, den Dualismus bzw. die Dichotomie von Subjektivismus und Objektivismus aufzubrechen und eine methodologische Möglichkeit dafür anzubieten, beide Positionen in Einklang zu bringen (vgl. auch Abschnitt 3.3). Bohnsacks dokumentarische Methode schließt an, indem sie der erwähnten bourdieusianischen Tradition folgt, weder individuelle Erfahrungen noch objektive Strukturen negiert, sondern beide empirisch und folglich typen- und theoriegenerierend zu erfassen versucht (vgl. z. B. Bohnsack, 2021, S. 32 ff.).

Zuerst nimmt Garfinkel auf Mannheim und seine dokumentarische Methode Bezug (vgl. Bohnsack, 2017, S. 29). Garfinkel konzipiert eine „ethnomethodologische Fassung“ (Thomsen, 2019, S. 203) der dokumentarischen Methode, die „wechselseitige und zirkelhafte Beziehung zwischen einer Handlung oder Äußerung einerseits und einem – zum (handlungsleitenden) impliziten Wissensbestand der AkteurInnen gehörenden – (Orientierungs-)Muster [...] andererseits“ (Bohnsack, 2017, S. 33) fokussiert. Dementsprechend werden äußere Erscheinungen als „das,Dokument“, als,Hinweis auf“, als etwas, das anstelle und im Namen eines vorausgesetzten zugrundeliegenden Musters“ (Bohnsack, 1997, S. 191) verstanden. Deshalb sind sprachliche Äußerungen

„*indexikal* [...], d.h. sie sind lediglich Indikatoren für, Hinweise auf Bedeutungen, Bedeutungsgehalte. Die Bedeutungen sind nicht ‚automatisch‘ mit den Äußerungen verbunden. Ich muss als Hörer immer Interpretationen erbringen, um die richtigen Bedeutungen zu erschließen.“ (Bohnsack, 2021, S. 23, H. d. FBK)

Da die Ethnomethodologie nach Garfinkels Ausarbeitung sich auf die formalstrukturellen Aspekte der Alltagspraxis beschränkt und soziallagenorientierte Unterschiede der Ordnungsproduktion nicht adäquat adressieren kann, „stellt die systematische Verknüpfung von Wissensbeständen mit der sozialen Lagerung hingegen eines der Grundprinzipien“ (Thomsen, 2019, S. 203) der dokumentarischen Methode dar. Dabei orientiert sich die dokumentarische Methode nach der Mannheim'schen Leitdifferenz zwischen „kommunikativ-generalisiertem Wissen [...] und konjunktive[m] Wissen“ (Thomsen, 2019, S. 203; Mannheim, 1980, S. 211 ff.).

Unterschiedliche Wissens- und Erfahrungsformen und konjunktiver Erfahrungsraum

Im Anschluss an Mannheim (1980) ist die dokumentarische Methode darauf hinaus, einen Erfahrungsraum zu rekonstruieren, indem gerade dieser besondere und von anderen abgegrenzte Erfahrungsraum erschlossen wird (vgl. Bohnsack et al., 2018a, S. 10). Im Fokus stehen die praktischen Erfahrungen² von Individuen, „Gruppen [,] Milieus und Organisationen“ (Nohl, 2017, S. 4), welche sich im Vollzug der Praxis des untersuchten Fallgegenstandes dokumentieren. Somit gilt der „Zugang zur Handlungspraxis“ als basales Forschungsinteresse der dokumentarischen Methode. Hierbei kommt es primär nicht auf das *Was*, sondern auf das *Wie* der konkret geschilderten Erfahrung an, also auf den Modus Operandi. Um die Erfahrungen und Orientierungen, die im Zuge der Erzählung der Interviewees zum Vorschein treten, zu rekonstruieren, ist eine Differenzierung von Sinndimensionen bzw. -ebenen notwendig.

Der „immanente Sinngehalt“ (ebd., S. 4) fächert sich in zwei Sinnebenen auf; der intentionale Ausdruckssinn umfasst „Absichten und Motive“ der Erzählenden und der Objektsinn³ „die allgemeine Bedeutung eines Textinhalts oder einer Handlung“ (ebd.). Von dieser immanenten Ebene unterscheidet sich der „Dokumentsinn“, in dem die „geschilderte Erfahrung als Dokument einer Erfahrung rekonstruiert“ wird und welche die vorliegende Handlung formt und Aufschluss über ihre „Herstellungsweise [bzw.] de[s] modus operandi“ gibt (ebd.). Die verschriftlichten Formen der Interviews (Text) übernehmen für Forschende die

² Meine Verwendung des Erfahrungsbegriffs folgt der Definition Bohnsacks (2017, S. 116), wonach sich „der Begriff der Erfahrung auf die Erinnerung des Erlebten, also auf das kollektive Gedächtnis, sowie die sinnhafte Verarbeitung des Erinnerten nach Art»geistiger Gebilde« (also in unserer Sprache: im Sinne von Orientierungen) und deren Reproduzierbarkeit“ bezieht.

³ Mannheim (2004, S. 138) verweist auf den „objektiven Sinn [...], welcher die erste relevant werdende, an und für sich erfassbare Sinnschicht abgibt“.

Funktion des Belegs. Die Forschenden ziehen diese Texte für eine fallinterne Erarbeitung des Habitus heran oder vergleichen Fälle miteinander und rekonstruieren so mithilfe homologer Fallvergleiche einen konjunktiven Habitus (ebd., S. 5). Das heißt, wenn verschiedene Fälle ähnliche Themen bzw. Problemstellungen auf ähnliche Art und Weise bzw. ähnliche Orientierungen identisch äußern, so ermöglicht sich dadurch die Rekonstruktion des Konjunktiven der Orientierungsrahmen.

Im kommunikativem bzw. theoretischem (Erfahrungs-)Wissen, das von den Interviewees reflexiv artikuliert werden kann, geht es um eine „überkonjunktive« Verständigung“ (Bohnsack, 2017, S. 81), die durch „die gesellschaftlichen Institutionen und formellen Rollenbeziehungen, welche das Medium der kommunikativen Verständigung bilden“ (Bohnsack, 2017, S. 82), strukturiert ist. Schäffer (1998, S. 32) verweist auf das kommunikative Wissen in Abgrenzung zum konjunktiven, dass

„es [das Konjunktive, FBK] [...] im Gegensatz zu kommunikativ-generalisierten Wissensbeständen [steht], die überkonjunktiv, d.h. mehr oder weniger universell, verfügbar sind. So bedeutet z.B. der Name der Stadt Stalingrad als konjunktiv gebundene Metapher für Kriegsteilnehmer etwas anderes, als für die Generation derjenigen, die die damit im Zusammenhang stehenden Ereignisse nur aus dem Geschichtsunterricht oder aus den Medien kennen, sie mithin in einer kommunikativ-generalisierten Form vermittelt bekommen haben“.

Der Dokumentsinn, eingebettet in eine Handlungspraxis – die auch als „soziale Praxis“ (Nohl, 2017, S. 6) zu verstehen ist –, basiert auf einem Wissen, das sich in der Interaktion den Beteiligten im ersten Moment entzieht, da es nicht reflexiv zugänglich ist. Dieses vorreflexive Wissen ermöglicht die Rekonstruktion des Konjunktiven. Im Alltagshandeln – unabhängig vom jeweiligen Kontext – verfügen Akteur:innen über das erforderliche Wissen, um situationsadäquat zu handeln, ohne dieses alltagstheoretisch explizieren zu müssen (vgl. ebd.). Dieses *atheoretische* Wissen, das sich im habituellen Handeln manifestiert, ist eine routinisierte Praxis, die im Zusammensein mit milieuspezifischen Bezugspersonen keiner Erläuterung bedarf, sondern als geteilte Verständigungsgrundlage vorausgesetzt wird. Erst im Kontakt mit milieufremden Personen entsteht die Notwendigkeit, dieses atheoretische Wissen zu explizieren und in die Alltagssprache zu übersetzen (vgl. ebd.).

Zugehörigkeiten zu Religionen, Kulturen, Milieus oder Gruppen – also konjunktive Erfahrungsräume – setzen Akteur:innen in strukturähnliche Erfahrungszusammenhänge in Bezug auf ihr vorreflexives Wissen. Solche akkumulierten

atheoretischen Wissensbestände ermöglichen es, die Sinnstrukturen jener Personen zu erfassen, die gemeinsame gruppenspezifische Zugehörigkeiten teilen. Es ist dabei unerheblich, ob Menschen unterschiedliche Migrationsbiografien oder religiöse, kulturelle und ethnische Hintergründe aufweisen – sofern sie von antimuslimischem Rassismus oder Antisemitismus betroffen sind und ihr Leben unter diesen Bedingungen gestalten müssen. In solchen Fällen entfaltet sich ein praktisches, implizites Wissen, das sich aus den Dynamiken der Betroffenheit speist und die Betroffenen in einem konjunktiven Erfahrungsraum verbindet, der als kollektiver Schicksalsraum verstanden werden kann. Genau dieses atheoretische, implizite und praktische Wissen steht im Zentrum der vorliegenden Untersuchung: Wie Betroffenheitserfahrungen jüdischer und muslimischer Akteur:innen zu einer gemeinsamen Erfahrungsgrundlage führen. Dabei geht es nicht allein um die Einbettung des konjunktiven Wissens in ein spezifisches Milieu, sondern auch darum, wie durch gemeinsame Betroffenheit ein neues Milieu, eine neue Form sozialer Zugehörigkeit und eine daraus resultierende Typik in Form eines konjunktiven Erfahrungsraums entsteht.

Um ungleichheitsstrukturenübergreifend Erfahrungen vergleichen zu können, zwingt es nach den methodologischen Prämissen nicht zum „gemeinsamen Erleben“ (Thomsen, 2019, S. 205, H. i. O.), denn

„konjunktive Erfahrungsräume sind also nicht nur das Produkt des gemeinsamen Erlebens (im Falle interaktiver Erfahrungsräume) resp. des strukturidentischen Erlebens (im Falle gesellschaftlicher Erfahrungsräume) einer gemeinsamen oder strukturidentischen Handlungspraxis, sondern immer auch des gemeinsamen oder strukturidentischen Erlebens der ubiquitären oder notorischen Diskrepanz zwischen Regel und Praxis, also zwischen den normativen Erwartungen – im Bereich von Organisationen auch: den Programmen und der Corporate Identity – einerseits und dem kollektiven Habitus, dem Orientierungsrahmen im engeren Sinne, andererseits.“ (Bohnsack, 2017, S. 104)

Ein gemeinsames Erleben ist keine notwendige Bedingung, um einen konjunktiven Erfahrungsraum der Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus zu rekonstruieren, in dem gelingende Bewältigungsstrategien ausgebildet werden können, da gerade ein strukturidentisches Erleben als Produkt des notorischen Spannungsverhältnisses zwischen sozialer Ordnung und gelebter Praxis verstanden wird. Der Blick auf diesen konjunktiven Erfahrungsraum erfordert die Berücksichtigung der Standortgebundenheit von Wissen sowie die Einklammerung des Geltungsbereichs.

Zur Seinsverbundenheit des Wissens und zur Einklammerung des Geltungscharakters

Laut Thomsen (2019, S. 205–206) beschreibt Mannheim Wissen als standortgebunden und perspektivisch, da es aus spezifischen sozialen Lagen hervorgeht – als Ausdruck der „Seinsgebundenheit einer Wissensart“ (Mannheim, 1929, S. 141). Erkenntnis ist demnach niemals neutral, sondern durch konjunktive Erfahrungsräume strukturiert. Für die dokumentarische Methode folgt daraus die methodologische Notwendigkeit, nicht den objektiven Sinn, sondern den Dokumentsinn – also die impliziten Strukturierungsprinzipien des Handelns – zu rekonstruieren. Grundlage ist eine forschersische Haltung, die den Geltungsanspruch von Aussagen systematisch einklammert (vgl. Mannheim, 1980, S. 66 f.), um den modus operandi habitualisierten Wissens zu rekonstruieren.

Mannheim (1980, S. 98) versteht unter einer soziologischen Erklärung von Kulturobjekten den Rückschluss von den Werken auf die ihnen zugrunde liegenden Erlebniszusammenhänge, um sowohl deren Sozialität als auch deren Historizität herauszuarbeiten. Diese sozio-historische Strukturierung des Wissens beruht auf den Perspektiven sozialer Gruppen und deren standortgebundenem Zugriff auf Wirklichkeit. Für die Rekonstruktion von Wissen ist daher „sowohl mein räumlicher Standort wie auch die Beschaffenheit des betrachteten Gegenstandes konstitutiv“ (ebd., S. 212). Der Wahrheitsgehalt eines Erkenntnisbildes ist somit stets an die Perspektive der Betrachtenden gebunden.

Bohnsack (2021, S. 88) hebt hervor, dass „bei Mannheim die ‚Einstellung auf Funktionalität‘ oder ‚genetische Einstellung‘ [...] auf [...] die Seinsgebundenheit von Wissen und Denken“ verweist und dass „die Prozesse ihrer Genese, ihrer erlebnismäßigen Konstituierung rekonstruiert werden.“ Die genetische Einstellung fungiert dabei als Vermittlungszusammenhang zwischen der Seinsgebundenheit und der rekonstruktiv-genetischen AnalyseEinstellung. Letztere basiert auf der methodischen Einklammerung des Geltungsanspruchs⁴ von Aussagen, um über den opus operatum hinaus den modus operandi zu erschließen – d. h. zu den handlungsleitenden Entstehungsbedingungen des Forschungsgegenstandes.

⁴ Die Einklammerung des Geltungsbereichs der Aussagen der Interviewees ist laut Bohnsack (2021, S. 62) auch mit der prozessanalytischen Konstitution der dokumentarischen Analyse verknüpft: „Die prozessanalytische Einstellung der Ethnomethodologie ist einerseits mit der Suspendierung der „natürlichen Einstellung“ der Phänomenologie von Husserl und Schütz verbunden, der so genannten Epoché. Sie stimmt andererseits mit dem überein, was Mannheim (1980, S. 88) die ‚Einklammerung des Geltungscharakters‘ genannt hat, wie er mit der für die Wissenssoziologie konstitutiven ‚genetischen Einstellung‘ einhergeht.“ Den faktisch-normativen Geltungsbereich der Artikulationen in den Hintergrund zu stellen, führt auch zu Operationalisierung der genetischen AnalyseEinstellung, wie sie in der Tradition der (praxeologischen) Wissenssoziologie eingefordert wird.

Da der Zugang zu alltagsweltlichem Wissen den Forschenden nur über die performative Teilhabe an kommunikativen Prozessen mit den Interviewten möglich ist, geht es nicht um die normative oder faktische Bewertung von Aussagen, sondern um die Rekonstruktion aspektgebundener, seinsverbundener Wissensformen (vgl. Bohnsack, 2021, S. 195). Die Analyse erfolgt dabei aspekthaft, bezogen auf Forschungsobjekt und -subjekt zugleich. In der dokumentarischen Tradition wird diese forschende Distanzhaltung durch die Methode der komparativen Sequenzanalyse gestützt. Diese arbeitet mit empirischen „Gegenhorizonten“ (ebd., S. 196), die einerseits Vorverständnisse der Interpret:innen minimieren und andererseits fallübergreifende Typisierungen ermöglichen:

„Wenn der empirische Zugang des soziologischen Interpretens zu seinem Objektbereich prinzipiell über das Erleben derjenigen vermittelt ist, die Gegenstand der Forschung sind, so hat dies Konsequenzen für die Kriterien der Geltung seiner empirischen Analyse. Dies betrifft zunächst die Kriterien der Geltung, die an die Darstellungen der Erforschten anzulegen sind, damit zusammenhängend aber auch die Kriterien der Geltung der soziologischen Interpretation selbst: die ‚Gültigkeit‘ oder ‚Validität‘ der Erhebung und Interpretation.“ (ebd., S. 197)

Vor diesem Hintergrund werden im Zuge des dokumentarischen Verstehens jene erlebnismäßig artikulierten Interaktionsprozesse nachzuvollziehen sein, innerhalb derer das zu rekonstruierende Handeln sowie die ihm zugrunde liegende Orientierung ihren Ursprung genommen haben. Interpretation bedeutet in diesem Zusammenhang die „begrifflich-theoretische Explikation“ (ebd.) dessen, was zuvor in der Nachvollzugsperspektive erschlossen wurde. Je deutlicher sich dabei die Erfahrungsverarbeitung bzw. die Konstitution der Erfahrung im Modus ihrer Darstellung vollzieht, desto nachvollziehbarer werden auch die darin eingebetteten Handlungs- und Sinnzusammenhänge.

Orientierungsrahmen (Habitus) und Handlungsorientierungen

Im Zuge des dokumentarischen Verstehens und Interpretierens werden jene Orientierungen in den Blick genommen, denen handlungs- und praxisanleitende Wissensbestände zugrunde liegen. Nach Nohl (2017, S. 9) lassen sich Orientierungsrahmen empirisch signifikant rekonstruieren, indem sie im Kontrast zu anderen empirischen Fällen betrachtet werden, die ähnliche Problemstellungen entweder ähnlich oder unterschiedlich adressieren (vgl. Bohnsack, 2017, S. 78). Den Mannheim'schen (2004, S. 117) „gesamt-geistigen ‚Habitus‘“ deutet Thomsen (2019, S. 207) als „die Summe des konjunktiven Wissens“, das Bohnsack (2017, S. 81) mit dem Begriff des Orientierungsrahmens adressiert. In diesem

Zusammenhang verweist Bohnsack (2017, S. 104) auf „das inkorporierte und habitualisierte Wissen auf performativer Ebene“ als ein „konjunktives (Erfahrungs-) Wissen und [...] als Habitus oder als Orientierungsrahmen im engeren Sinne“. Damit fokussiert die dokumentarische Methode einerseits die Rekonstruktion und Typisierung fallübergreifender Kollektivorientierungen, andererseits verweist sie auf den präreflexiven, atheoretischen Charakter des impliziten, handlungsanleitenden Wissensbestandes, der vom bourdieusianischen Habitusbegriff⁵ inspiriert ist.

Der Orientierungsrahmen bildet umfassende „Weltbezüge von Menschen *in ihrer Breite*“ (Nohl, 2017, S. 104, H. d. FBK) ab, da er sich auf den gesamten Fall als solchen bezieht. Handlungsorientierungen hingegen sind unterhalb des Habitus verortet und „bezeichnen den *modus operandi* des Bezugs auf *Ausschnitte* der Welt“ (ebd., S. 104, H. i. O.). Die Gesamtheit dieser Handlungsorientierungen ergibt keine homogene Struktur des Habitus, sondern kann auf Dynamiken im Orientierungsrahmen verweisen und widersprüchliche Züge tragen. Zudem sind Handlungsorientierungen veränderbar, insbesondere im Kontakt mit unerwarteten Situationen. Den interpretatorischen Mehrwert für die dokumentarische Analyse sieht Nohl (2017, S. 104) darin, dass zum einen das reziproke Verhältnis zwischen Orientierungsrahmen und Handlungsorientierungen in den Blick gerät, und zum anderen,

„für die theoretische Fundierung der dokumentarischen Interpretation narrativ strukturierter Leitfadenterviews [operationalisiert werden kann]. Denn in diesen geht es ja oftmals weniger um die ganze Breite der Weltbezüge eines Falls, sondern lediglich um spezifische Ausschnitte“,

⁵ Wie das Konzept des Habitus, als *modus operandi* (strukturierende Struktur) und *opus operatum* (strukturierte Struktur) von verinnerlichten und inkorporierten Einstellungs-, Handlungs- und Denkmustern, operiert die dokumentarische Methode entlang verschiedener Fälle insbesondere mit Blick auf homologe Fallvergleich, um deren Gemeinsames bzw. Konjunktives zu rekonstruieren. Diese konjunktiven Erfahrungsräume, präformieren und leiten als separate Entitäten bzw. eigenständige „geistige Realitäten“ (Mannheim, 1980, S. 255) die Individuen in ihren verschiedenen Habitus an. Sie stellen das Primordiale dar, welches die Ursache der auf homologe Fallvergleiche abzielender Operation ist. Deshalb ist für die dokumentarische Methode, der konkrete Einzelfall, die Einzelfallstruktur als solche irrelevant, denn das, was sich durch die fallübergreifende Kontrastierung und Interpretation ergibt, konstituiert das Forschungsinteresse und den Zugang zum Gegenstand. Mannheim (1980, S. 77) spricht von einem „Erlebniszusammenhang als herausstellbares Gebilde“, das ein Individuum mit anderen Individuen teilt, wenn „gemeinsame Strecken des Erlebens miteinander“ geteilt werden.

wie sie in der vorliegenden Untersuchung durch die narrativ angelegten problemzentrierten Interviews fokussiert werden (vgl. 4.3). Empirisch wird sich entscheiden, ob und inwiefern es sich um die Rekonstruktion von Orientierungsrahmen als Pendant zum Habitus handelt oder um Handlungsorientierungen, die als Habituskonstituenten unterhalb des Habitus angesiedelt sind. In beiden Fällen sind theoretische und erweiternde Überlegungen zu den Textsorten forschungsoperativ relevant.

Vor dem Hintergrund bisheriger Erörterungen und mit Blick auf die Empirie ist zu konstatieren, dass method(olog)isch betrachtet auf die Verflechtung von Handlungsorientierung und Orientierungsrahmen zu verweisen ist. Da Handlungsorientierungen unterhalb der Orientierungsrahmen respektive des Habitus angesiedelt sind und in sich widersprüchliche Tendenzen aufweisen können, korrespondieren die ersten zwei Phasen (vgl. 5.2 und 5.3) der empirischen Rekonstruktionen mit der Rekonstruktion von Handlungsorientierungen – sowohl im Hinblick auf die Wahrnehmungsmuster als auch auf die Bewältigungsstrategien. Die unterschiedlichen Handlungsorientierungen, dargestellt anhand unterschiedlich erzähltheoretisch-narrativ problemzentriert generierter Interviewtranskripte respektive Handlungsprotokolle, dieser ersten zwei Phasen kulminieren in der dritten Phase – wie im jeweiligen Abschnitt 5.4 dargestellt – in einem postbetroffen-reflektierten Coping-Habitus, der nicht nur die vorherigen Handlungsorientierungen in den gegenwärtigen Coping-Habitus integriert, sondern diese auch gegebenenfalls revidiert und retrospektiv einer kritischen Reflexion unterzieht, um die akkumulierten Lerneffekte darzustellen. Method(olog)isch ist daher adäquaterweise von der rekonstruktiven Analyse der Handlungsorientierungen in den ersten beiden Phasen zu sprechen, wobei die Orientierungsrahmen im Sinne umfassender Selbst- und Weltbezüge erst in der dritten Phase zum Tragen kommen.

Zur Bedeutung unterschiedlicher Textsorten

Bevor die konkreten Arbeitsschritte und die Typenbildung im Rahmen der dokumentarischen Methode fokussiert wird, sollen an dieser Stelle nochmals die Textsorten⁶ dargestellt werden, die der dokumentarischen Methode als Grundlage der formulierenden Interpretation zugrunde liegen. Laut Mannheim (1980, S. 217) bilden Menschen ähnlicher konjunktiver Erfahrungsräume einen ähnlichen Wortgebrauch respektive eine ähnliche konjunktive Sprache aus, die als

⁶ Lucius-Hoene und Deppermann (2002, S. 142) definieren Textsorten als „unterscheidbare Arten von Texten, d. h. also von Textganzheiten, die sich auf der Grundlage von textuellen und situativ/funktionalen Gemeinsamkeiten bündeln und differenzieren lassen“.

„Begriffe auch Teilfunktion eines Gesamtprozesses des existentiell verankerten Denkens sind“. In diesem Sinne wird der Begriff *Name* respektive *Benennung* funktional gedeutet und erhält seine Bedeutung in der funktionalen Relation zu einem bestimmten „Ding [...] in seiner einmaligen Beziehung zu uns und die für unsere bestimmte konjunktive“ (ebd., S. 218) Erfahrung. Vor diesem Hintergrund fungiert Sprache als Festsetzung:

„Die Sprache bringt Artikulation, Fixierung in die Phasen des konjunktiven Erfahrungsflusses. Sie hebt gemeinsam erlebte Strecken ab, fixiert sie und bannt das Allfließen – sie kann darin sogar so weit gehen, daß sie gemeinsam Erfahrenes stereotypisiert.“ (ebd., S. 222)

Sprache ermöglicht also die Typisierung von handlungsanleitenden Wissensbeständen in Bezug „auf eine[n] spezifischen Erfahrungsraum und die Perspektivität auf ihn“ (ebd., S. 223). Dementsprechend hat in der praxeologischen Wissenssoziologie die sprachliche Repräsentation der Sozialität den Stellenwert, das „Momentane, das Einmalige“ (ebd., S. 223) der Erfahrung abzubilden. Im Anschluss an diese wissenssoziologisch fundierten Überlegungen wird in der dokumentarischen Tradition auf unterschiedliche Textsorten verwiesen.

Nohl (2017, S. 23) definiert *Erzählungen* als Artikulationen der „Handlungs- und Geschehensabläufe [...], die ein Anfang und ein Ende haben“ und somit vor dem Hintergrund ihrer räumlichen und zeitlichen Verortung in ihrer Einzigartigkeit in Erscheinung treten. Erzählungen gelten insbesondere in narrativen Erhebungsverfahren aufschlussreich, insbesondere die „Anfangssätze“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 134) der Erzählungen, die einerseits identitätsrelationale Habitusaspekte und andererseits habituskonstitutive Lebens-thematiken darstellen können. Die „narrativ angelegte[n]“ (Nohl, 2016, S. 333) problemzentrierten Erhebungen können *Schlüsselerzählungen* generieren. Schlüsselerzählungen sind „episodische Schilderungen“, die „gesamtbiografisch bedeut-same Ereignisse oder Erfahrungen wiedergeben“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 135). Dabei können spezifische handlungsanleitende Erfahrungsprozesse oder auch Selbst- und Weltdeutungen transparent gemacht werden. Durch den „erzählerischen Auflösungsgrad“, durch das Zoomen in die Gedanken- und Emotionswelt erfolgt eine „zunehmende Dramatisierung und pointierte Darstellungsweise“ (ebd., S. 135). Kurzum sind szenische Episoden Erzählformen, die als Schlüsselerzählungen über bestimmte Problemlagen tiefere Einblicke gewähren. Dementsprechend ist für die vorliegende Arbeit der narrative Gesamt-zusammenhang nicht als „autobiografisches Erzählen“ (ebd., S. 141) relevant,

sondern als ein Problem- und Themenzusammenhang, nämlich im Hinblick auf die habituellen Dispositionen von Betroffenen und ihren Bewältigungsweisen.

In *Beschreibungen* geben Interviewees „wiederkehrende Handlungsabläufe oder feststehende Sachverhalte“ wieder, auf die sie mit Adverbien wie „immer und öfters“ (Nohl, 2017, S. 23) verweisen. Sie repräsentieren daher die „Darstellung von Weltausschnitten“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 143), die „zeitunabhängige Merkmalszuschreibungen zu Objekten“ (ebd., S. 160) nach sich ziehen. Als überzeitliche Erzählkategorie umfasst die Beschreibung jene Aspekte von Artikulationen, die qualitativen Auskunft über persönliche Relevanzsetzungen geben. Der iterative Charakter einer beschreibenden Artikulation im Sinne der „Schilderung typischer oder gewohnheitsmäßiger Handlungen und Gepflogenheiten, Ereignisse oder Abläufe“ tragen einerseits „zur entprozessualisierten Beschreibung von biografischen Situierungen oder Zeiträumen“ (ebd., S. 161) bei und können andererseits auch als sprachlich hybride Ausdrücke zwischen konjunktivem und kommunikativem Wissen gedeutet werden.

Argumentationen tragen die „(alltags-)theoretischen Zusammenfassungen und Stellungnahmen zu den Motiven, Gründen und Bedingungen“ (Nohl, 2017, S. 24; vgl. auch Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 143) ab, die entweder Begründungen oder Behauptungen aufstellen. Als reflexartige Moment der Detaillierung in Interviewsituationen zeigt der Befragte, „dass er sich in einer interpersonalen Situation befindet, in der die Darstellungen, die er abgibt, und die Bewertungen und Lehren, die aus ihnen zu gewinnen sind, nicht unbedingt selbstverständlich sind.“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 162) In diesem Sinne fungieren Argumentation als solche Textanteile, die doxische Teile des Wissens – im Sinne von „Eigentheorie“ (ebd., S. 166) – sprachlich repräsentieren und als Erfahrungsdokument strukturierender (Feld)Effekte gedeutet werden können. Weiterhin sind in Argumentationen doppelte Geltungsaspekte eingelassen, die die „Akzeptabilität eines Standpunktes“ (ebd., S. 162) sowohl bestätigen als auch schwächen, um die eigene Sichtweise zu legitimieren.

Bewertungen, die eng mit Argumentation verbunden sind, „sind in die Hülsen der argumentativen Quasi-Allsätze oder der abstrakt-beschreibenden Summierungssätze evaluative, einschätzende Prädikate eingelassen“ und thematisieren generell „Grundbehauptungen“ (Nohl, 2017, S. 24) oder beschreiben etwas in abstrakter Art und Weise.

Textsorten sind nicht chronologisch aufeinanderfolgende Produkte, sie sind Konstrukte, die in einem Vordergrund-Hintergrund-Vordergrund-Verhältnis (vgl. Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 166) zueinanderstehen können. Der

gängigen Annahme nach, stehen alle anderen Textsorten in einem Hintergrundverhältnis zur Erzählung. Über Erzählungen wird das Abrufen des handlungsanleitenden Praxiswissens relevant, das den Dreh- und Angelpunkt der dokumentarischen Rekonstruktion darstellt. Beschreibungen, Argumentationen und Bewertungen stehen – nach dieser Leseart – als Hintergrundkonstruktionen der Erzählungen in besonderem Licht, weil sie die Theoretisierung(en) der Interviewees zur Geltung bringen. Als solches finden diese auch Anklang bei der Analyse, insbesondere wenn es um die reflektierende und semantische Interpretation der Empirie geht. Lucius-Hoene und Deppermann (2002, S. 141) identifizieren in narrativ angelegten Erhebungen im Hinblick auf den Stellenwert der Textsorten kein „temporales Voranschreiten“, das eine gültige Priorisierung einer bestimmten Textsorte voraussetzt. Vielmehr plädieren sie für eine fallspezifische Bewertung der Operationalisierung der sprachlichen Darstellungsweise der Interviewees, wobei unterschiedliche Textsorten – wie oben diskutiert – unterschiedliche Dimensionen praxeologischen Wissens abbilden. Auch ist Kollers (1999, S. 171–181) Plädoyer – die Erzählung als adäquates Mittel der Rekonstruktion vergangener Erfahrungen nicht zu exklusiveren – instruktiv, um das vorliegende Material nicht nur im Hinblick auf die Priorisierung der Erzählung zu untersuchen, sondern auch implizite Repräsentationen des Wissens über den Dokumentsinn in den übrigen Textsorten anzunehmen. Deshalb schlagen auch Lucius-Hoene und Deppermann (2002, S. 169) die Berücksichtigung der „engen strukturellen Verknüpfungen beider Darstellungsarten und die Vielfalt der Funktionen“ von Argumentation und Erzählung vor, um die jeweilige sprachvermittelte Wirklichkeitskonstruktion facettenreich zu adressieren.⁷

Darüber hinaus geben laut Nohl (2016, S. 332) die Textsorten *Argumentation und Bewertung* Aufschluss über und Einblicke in „das kommunikative Wissen“,

⁷ Die Small-Stories-Analyse erweitert klassische narrative Analyseansätze, indem sie gezielt *fragmentarische*, unvollständige oder elliptische Erzählformen einbezieht. Gerade in alltagsnahen Gesprächen, wie sie auch in problemzentrierten Interviews auftreten, sind vollständige „big stories“ selten – stattdessen überwiegen Erzählfragmente, Andeutungen, Auslassungen oder verschobene Narrative. Georgakopoulou (2015, S. 255; zit. n. Schwarze, 2019, S. 56) betont daher, dass auch nicht-ausformulierte Erzählaktivitäten – wie Hinweise auf Bekanntes, Hypothetisches oder nicht Erzählbares – instruktive Bedeutung haben. Hannken-Illjes (2011, S. 175) unterstreicht, dass Erzählungen gerade in ihrer Fragmentiertheit wesentlich zum Wahrheitsprozess beitragen: „narratives are most of the time only called upon, cited, or told as fragments.“ Sie beschreibt Erzählungen als prozesshafte Gebilde („narrations as becomings“), die insbesondere im Vorfeld institutionalisierter Verfahren – etwa in Gerichtsprozessen – nicht als abgeschlossene Formen, sondern als offene, sich entwickelnde Strukturen emergieren (Hannken-Illjes, 2011, S. 176).

das – wie bereits gezeigt – einen überkonjunktiven Charakter hat und als geeigneter Einschlagspunkt für die Rekonstruktion von *Felddynamiken* anhand der Wissensbestände von Interviewees operationalisiert werden kann. Denn durch beschreibende, argumentative und bewertende Einlassungen begründen Interviewees aus der gegenwärtigen Interviewinteraktion heraus frühere Ereignisse und explizieren den milieufremden Forschenden Milieumerkmale. Von Rosenberg (2011, S. 105) geht hinsichtlich „biographischen Erzählungen [und] Beschreibungen“ von deren soziolinguistischer Verweisungsstärke aus, die imstande sind, „Spuren von Feldern [zu] zeigen, die sich auch auf gesellschaftliche Eigenlogiken beziehen lassen, welche sich jenseits der subjektiven und kollektiven Aneignung vollziehen“. Obwohl er die vollständige Ableitung der Felddynamiken aus der wissenssoziologisch-praxeologisch fundierten Untersuchungsperspektive unter Fragezeichen stellt, so identifiziert er die habituellen und praxistheoretischen Wissensbestände sozialer Akteur:innen als Einschlagspunkte, um sich der „Strukturierung sozialer Felder“ (ebd.) anzunähern.

Bezüglich der Textsortentrennung stellt sich die Frage, ob Möglichkeiten bestehen, Argumentationen als Konstrukte aufzufassen, die sich implizit und erfahrungsangereichert auf vergangene wie gegenwärtige Handlungspraxen beziehen und dabei in jeder Äußerung genau diesen Hintergrund – in Form alltagstheoretischer Deutungen bzw. ihres kommunikativen Wissens – wiedergeben.⁸ Erzählungen bringen nicht die de facto geschehenen Handlungsabläufe zum Vorschein, wohl aber beinhalten sie die mit den „faktischen Geschehensabläufen“ (Nohl, 2017, S. 26) verbundenen Deutungen, Bewertungen und subjektiven Sinnzuschreibungen. Somit fungieren Erzählungen als Projektionsflächen individueller Erfahrungen – von Erfahrungen, die in direktem Zusammenhang mit dem Handeln und der Praxis der Interviewees stehen. So üben Argumentationen

⁸ Erzählen und Argumentieren gelten als kontextgebundene, interaktiv verflochtene Praktiken, die in Gesprächen prozesshaft ineinandergreifen (vgl. Schwarze, 2019, S. 52). Während das Erzählen der gegenwärtigen Bearbeitung vergangener Ereignisse dient, zielt Argumentieren auf die Aushandlung divergenter Geltungsansprüche. Erzählen bereitet dabei häufig das Argumentieren vor (vgl. ebd., S. 52). Erzählungen erhöhen die Evidenz durch die Darstellung von Erlebnisqualität und faktischem Geltungsanspruch, wodurch sie auf das Kapital der Glaubwürdigkeit zurückgreifen (vgl. ebd., S. 53). Zwischen beiden Textsorten besteht eine funktionale Divergenz und wechselseitige Abhängigkeit, die insbesondere im „rhetorischen Handlungszusammenhang“ (ebd., S. 53) lebensgeschichtlicher Interviews bedeutsam wird. Schwarze (2019, S. 54) betont, dass oft nur so viel erzählt wird, wie für das argumentative Ziel notwendig erscheint. Für die Analyse von Betroffenen des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus wird daher eine situativ-kontextuelle Analyse von Erzähl- und Argumentationsanteilen notwendig.

sowie Bewertungen – aus zeitlicher Perspektive und bezogen auf die Erzählgegenwart – jene Funktion aus, mit der sie eine argumentative Verteidigung und/oder Rechtfertigung bzw. eine evaluative Grundlegung und/oder Normativität transponieren.

Das, was Nohl (2009, S. 30) im Anschluss an Bohnsack als „Überformung der erzählten Zeit durch die Erzählzeit (die Zeit des Interviews)“ beschreibt, zeigt sich unter anderem in den argumentativen Einlassungen der Interviewten, mit denen sie ihre erzählten Erfahrungen gegenüber den Interviewenden plausibilisieren. Diese Perspektive ließe sich jedoch erweitern, wenn man Argumentationen, Beschreibungen und Bewertungen nicht allein als Mittel der Plausibilisierung versteht, sondern als Ausdruck tiefer liegender gesellschaftlicher Wissensbestände, die durch die Betroffenen artikuliert werden – insbesondere vor dem Hintergrund antisemitischer und antimuslimisch-rassistischer Erfahrungen. Es kommt nicht darauf an, die Funktion der Plausibilisierung zu relativieren, sondern einen Perspektivwechsel vorzunehmen: Argumentationen sollen nicht nur als Legitimationketten gelesen werden, sondern als Ausdruck akkumulierten, auch historisch tradierten Wissens, auf das sich Betroffene durch unterschiedliche Textsorten beziehen. Auf diese gesellschaftlich sedimentiertem Wissensbestände verweisen die Betroffenen in und durch ihre Argumentationen auch dann, wenn sie diese wahrnehmen bzw. retrospektiv reflektieren.

In diesem Sinne fungieren argumentative, evaluative und beschreibende Textsorten nicht ausschließlich als Plausibilisierungen innerhalb der Erzählzeit über die erzählte Zeit, sondern speichern überdies das biografisch verwobene faktische Geschehen in strukturierter Form. Sie können somit als eigenständige Konstrukte verstanden werden, die – über die Interaktionslogik des Interviews hinaus – einen Zugang zur Rekonstruktion faktischer Handlungspraxen eröffnen. Der zeitliche Bezug dieser Textsorten beschränkt sich demnach nicht nur auf das kommunikative Hier und Jetzt des Interviews, sondern sie markieren eine Schnittstelle zwischen erlebter Erfahrung und gesellschaftlich vermitteltem Wissen.

Die Argumentationen in der Erzählgegenwart stellen damit nicht nur kommunikative Akte mit Bezug auf das Interview dar, sondern verweisen auf sedimentiertes Wissen, das sich aus kollektiven Deutungsmustern, institutionellen Umgangsformen und habituellen Erfahrungen zusammensetzt. Damit adressieren Interviewees ihre Gesprächspartner:innen nicht allein interaktiv, sondern rekonstruieren durch ihre Argumentationsmuster zugleich die mit ihrer Erfahrung verwobenen sozialen Wirklichkeiten. Diese Textsorten erscheinen so nicht bloß als Ausdruck strategischer Selbstpositionierung oder Machtasymmetrie im Interviewgeschehen, sondern eröffnen vielmehr einen Zugang zu jenen Reaktionsweisen,

mit denen individuell akkumulierte Erfahrungen auf gesellschaftlich strukturierte Kontexte antworten und möglicherweise auf Felddynamiken verweisen.

4.2.2 Methode und Arbeitsschritte der dokumentarischen Methode

In diesem Unterabschnitt werden die konkreten Arbeitsschritte der dokumentarischen Interpretation – die reflektierende, formulierende und semantische Interpretation – sowie die unterschiedlichen Formen der dokumentarischen Typenbildung – die sinn-, soziogenetische und prozessanalytische Typenbildung – dargestellt.

Reflektierende und formulierende Interpretationen

Die Differenzierung der Sinnebenen nach dem immanenten und Dokumentsinn schlägt sich auch in der forschungspraktischen Umsetzung bzw. in den operativen Arbeitsschritten der dokumentarischen Methode nieder. Die *formulierende Interpretation*⁹ gibt den immanenten Sinngehalt, das Was des Gesagten bzw. die Proposition per se wider (vgl. z. B. Bohnsack, 2021, S. 138; Nohl, 2016, S. 331, 2017, S. 5; Thomsen, 2019, S. 238 ff.). Noch vor der Transkription werden die Audioaufnahmen abgehört und in Form von Tabellen die chronologische „Abfolge der Themen“ je nach Forschungsinteresse, Erkenntnisschwerpunkt und metaphorischer Dichte (vgl. Bohnsack, 2021, S. 139) erstellt. Dabei geht es um Problemstellungen, die „in unterschiedlichen Fällen gleichermaßen behandelt werden“ (Nohl, 2017, S. 30), um eine gegenstandsadäquate Vergleichbarkeit herzustellen. Forschenden paraphrasieren die zu interpretierenden Stellen und fassen den Sinn des Geäußerten in ihren Worten zusammen, ohne den faktischen Geltungsbereich der Artikulation infrage zu stellen. Es geht hierbei um die „Erarbeitung der thematischen Struktur“ (Bohnsack, 2021, S. 138) des Interviews. Dabei geht es um die Vergegenwärtigung, dass selbst die „Reformulierung des thematischen Gehalts“ (Nohl, 2017, S. 31) einerseits keine Selbstverständlichkeit darstellt und andererseits als Moment der Entfremdung die Interpretationsnotwendigkeit des vorliegenden Materials vor Augen führt.

⁹ Die formulierende Interpretation von Gruppeninterviews ist nicht gleichzusetzen mit der von Einzelinterviews. Die Gesprächsanalyse ermöglicht Einblicke in inhaltliche Gesichtspunkte sowie in die Strukturierung und Aufteilung der Interaktion, wie sie von den Interpretierenden festgehalten wird (vgl. Bohnsack, 2021, 2017; Nohl, 2017).

Danach wird *reflektierend* interpretiert. Hier gehen Interpretierende einerseits der Frage der Textsortentrennung (formale Analyse) nach und untersuchen andererseits das vorliegende Material semantisch (semantisch-komparative Analyse), um Orientierungsrahmen ausfindig zu machen, indem sie beispielsweise nach „Fokussierungsmetaphern“ (Bohnsack, 2017, S. 92, 112) – nach Stellen mit propositionaler sowie performativer Dichte – fahnden. Diese Metapher zeugen von einer verbalen oder non-verbalen interaktiven Dichte, die sich einerseits gestikulierend und andererseits auch inhaltlich, also in einer dichten und detaillierter Beschreibung und Erzählungen zeigen kann. In diesem Sinne fungiert die reflektierende Interpretation in Gestalt der Textsortentrennung und semantischer Interpretation als konstitutiver Analyseschritt, der die einzelnen Textbausteine der vorliegenden Sequenz vor dem Hintergrund ihrer Herstellungsart und -weise, also im Spiegel dessen, *wie* das Gesagte überhaupt gesagt wird, untersucht. Die *reflektierende* Interpretation widmet sich dem Dokumentsinn (dem atheoretischen, konjunktiven Wissen bzw. dem habituellen Handeln (vgl. Thomsen, 2019, S. 241)), dem *Wie* bzw. der Performanz des Gesagten. Im Zuge dieser Interpretation verorten Interpretierende die Orientierungsschemata in den Orientierungsrahmen, der die Schemata rahmt, ergo in welchem Bezugsrahmen wie eine Thematik bzw. Problematik behandelt wird (vgl. z. B. Bohnsack, 2021, S. 139; Nohl, 2016, S. 332, 2017, S. 31; Thomsen, 2019, S. 240 ff.). Da die dokumentarische Methode die Interviewtranskripte als „als Dokument für einen spezifischen Orientierungsrahmen – oder in der vorliegenden Arbeit: Habitus“ (Thomsen, 2019, S. 240) betrachtet, ist dieser Habitus vermittelt über die Rekonstruktion des Dokumentsinns, also über den Modus Operandi des Handlungsvollzuges zu erschließen. Im Analyseschritt der formalen Analyse werden die Textsorten und deren Verhältnis zueinander rekonstruiert. In der semantischen Analyse gehen Interpretierende von Anbeginn komparativ vor, halten einem empirischen Fall einen weiteren als empirische Kontrastfolie vor. Die Typenbildung setzt erst in dieser Phase des operativen Arbeitsschrittes der reflektierenden Interpretation an, insbesondere im Zuge der komparativen Sequenzanalyse (vgl. Nohl, 2017, S. 9 f.).

Mannheims Knotenknüpfen-Beispiel veranschaulicht die Differenz zwischen beiden Interpretationsschritten und den damit verbundenen methodologisch-epistemologischen Vorannahmen der praxeologischen Wissenssoziologie. Das Knüpfen ist Ausdruck der Propositionalität (das Was ist relevant, was also gerade geschieht) und bezieht sich auf die Genese des Schuhknotens (Orientierungsschema, formulierende Interpretation), wenn man artikuliert: Der Schuhknoten wurde geknüpft. Fokussiert der forschersche Blick jedoch die Art und Weise des Knüpfens, also wie ein Schuhknoten zu knüpfen ist, wenn man beispielsweise

diesen Prozess jemandem beschreiben möchte, so versucht man den Aktvollzug des Knüpfens – das Wie des Zustandekommens des Schuhknotens – bzw. den Orientierungsrahmen, in dem sich das Schema bewegt, zu rekonstruieren (vgl. Mannheim, 1980, S. 73 ff.; Nohl, 2017, S. 5). Wende ich Mannheims Beispiel auf den eigenen Forschungsgegenstand an, so wird ersichtlich, dass die Aussagen der Betroffenen von antimuslimischem Rassismus und Antisemitismus das Orientierungsschema darstellen, das sich in einem noch zu rekonstruierenden Orientierungsrahmen bewegt. Deshalb wird eines der Forschungsinteressen darin bestehen, zu abduzieren, welche performativen (Re-)Konstruktionen sich hinter diesen Betroffenheiten im Spiegel von antimuslimischem Rassismus und Antisemitismus zeigen: Wie verhandeln Betroffene ihre Betroffenheit? Davor jedoch ist herauszuarbeiten, was mit atheoretischem bzw. konjunktivem Wissen gemeint ist.

Mit der dokumentarischen Methode gilt das Interesse nicht dem Einzelfall in seiner Gesamtheit, sondern vielmehr wie in unterschiedlichen Fällen ähnliche Problemstellungen unterschiedlich und ähnlich bearbeitet werden. Die komparative Sequenzanalyse ist dabei eines ihrer Kernoperationen, sie ist einerseits die allgemeine Vorgehensweise für die Erschließung der Orientierungsrahmen und andererseits ein Abbild der sozialen Wirklichkeit, welches bereits sequenziert vorliegt. Die komparativ-sequenzanalytische Rekonstruktion der Interpretierenden von sequenzierten Konstruktionen der Interviewees bezieht sich auf die und nimmt ihren Ursprung von der Konstitutionslogik der Sozialwirklichkeit, eine solche Realität, die einer sozialen Regelhaftigkeit unterliegt und mithilfe der Erschließung des Dokumentsinns rekonstruiert wird. Auf die Frage, wie sich konjunktive Erfahrungsräume erschließen lassen (als Folge der Typenbildung), antwortet die dokumentarische Methode mit der Operation der *komparativen Sequenzanalyse* (vgl. Bohnsack et al., 2007; Nohl, 2017, S. 7). Die komparative Sequenzanalyse als operative Vorgehensweise bewährt sich als fruchtbare Erkenntnisproduzentin und -kontrolleurin. Die dokumentarische Sequenzanalyse erfolgt immer komparativ (vgl. Nohl, 2017, S. 7 f.). Die Forschenden suchen sich homologe sowie heterologe Fälle, in denen sie nach ähnlichen Problemstellungen suchen, die einerseits identisch und andererseits unterschiedlich behandelt werden. Die fallvergleichende Sequenzanalyse der dokumentarischen Methode zielt darauf ab, Orientierungsrahmen valide zu rekonstruieren. Zuerst wird in einem Fall der Orientierungsrahmen herausgearbeitet, indem der Art und Weise Rechnung getragen wird, wie der vorliegende Fall die Problematik behandelt. Die Rekonstruktion beansprucht erst dann eine Validität, wenn sich im Rahmen gleicher Problemstellungen andere Bearbeitungsweisen entlang unterschiedlicher Fälle erfassen lassen. So etabliert sich der erste Orientierungsrahmen, der in einem konkreten Fall rekonstruiert und in Abgrenzung zu einem

weiteren Orientierungsrahmen (somit ergibt sich auch der zweite Orientierungsrahmen) konturiert wird. Der Homologie, wenn unterschiedliche Fälle ähnliche Problemstellungen auf ähnliche Art und Weise bearbeiten, sind Handlungsmuster abzugewinnen, die von demselben Rahmen strukturiert werden (Konturierung) (vgl. Nohl, 2017, S. 7 f.).

Vor dem Hintergrund ähnlicher Problemstellungen konturieren sich ähnliche Bearbeitungsweisen im vorliegenden Orientierungsrahmen; sobald im zu interpretierenden Datenmaterial vergleichbare Problemstellungen unterschiedlich bearbeitet werden, verfestigt sich der erarbeitete Orientierungsrahmen. Über den fallvergleichenden Kontrast hinweg wird nach Bohnsack (2018a, S. 21 f.) das *Tertium Comparationis* definiert, das den Vergleichsmaßstab der Fälle konstituiert. Dieser Schritt dient folglich der Konkretisierung des *modus operandi* bzw. der strukturierenden Struktur (Orientierungsrahmen im engeren Sinne), die ihrerseits als Handlungsanleitung den *opus operatum* bzw. die strukturierte Struktur (Handlungsschemata, das Was des Artikulierten) präformiert.

Dementsprechend interessiert sich die dokumentarische Methode primär nicht für die Struktur und Detailanalyse eines konkreten Einzelfalles, sondern vielmehr liegt ihr Interesse in der Rekonstruktion konjunktiver Erfahrungsräume, die sich als gegenseitige Schnittmengen an den vorliegenden Fällen abduzieren lassen. Deshalb ist der Praxis- als Kollektivitätsbezug aufzufassen (vgl. Bohnsack et al., 2018a, S. 19 f.). Die interpretative Erschließung der Praxis anhand unterschiedlicher Fälle – wie oben geschildert – veranschaulicht ihren durch das Soziale strukturierten Charakter. Der Arbeitsschritt der komparativen Sequenzanalyse gilt als „das Verfahren der Theoriegenerierung *par excellence*“ (Bohnsack, 2021, S. 34): Laut Thomsen (2019, S. 243) bildet die komparative Sequenzanalyse ein Alleinstellungsmerkmal der dokumentarischen Methode: „Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass die Praxis nicht von Situation zu Situation verschieden ist, sondern eine Prozessstruktur aufweist. Diese implizite Regelmäßigkeit lässt sich in der Sequenzanalyse nachzeichnen.“

Typenbildung nach der dokumentarischen Methode

Das stringente Einhalten der komparativen Sequenzanalyse ebnet den Weg zur Typenbildung. Sobald in unterschiedlichen Fällen ähnliche und unterschiedliche Orientierungsrahmen erarbeitet werden und sie damit Validität beanspruchen, erst dann erfolgt die Rekonstruktion des *sinngenetischen* Typus (vgl. Bohnsack, 2021, S. 154 ff.). Wenn sich also in Anbetracht unterschiedlicher Fälle sowie in Kontrastierung zu verschiedenen Orientierungsrahmen, der besagte Orientierungsrahmen absondern lässt, so „lässt sich dieser Orientierungsrahmen vom Einzelfall ablösen und zum Typus ausarbeiten“ (Nohl, 2017, S. 9). Die

Akteur:innen, die sich zu einem bestimmten Thema äußern, in der vorliegenden Studie Betroffene des antimuslimischen Rassismus und Antisemitismus, bestimmen die Blaupause dafür, das Typen nicht nach dem Ermessen der Interpretierenden gebildet werden, sondern aus den zu vergleichenden Fällen heraus. Dafür wird ein „homologes Muster“ (Bohnsack et al., 2018a, S. 23) in der reflektierenden Interpretationen ausfindig gemacht und erschlossen, wenn gerade dieses Muster „an unterschiedlichen Fällen“ konturiert wird, „sich also von der fallspezifischen Besonderheit“ (ebd.) loslösen und in verschiedenen Fällen rekonstruieren lässt. In dem Moment, in dem sich in der reflektierenden Interpretation losgelöst vom konkret interpretierten Fall das Muster fallübergreifend rekonstruieren lässt, gelingt die sinngenetische Typenbildung. Eine solche Typenbildung folgt der „Schlussform der Abduktion“ (ebd.), die ihrerseits bei der reflektierenden Interpretation ansetzt. Eine abduktive Schlussfolgerung unterscheidet sich von einer induktiven bzw. deduktiven Vorgehensweise, denn sie agiert komparativ, also fallvergleichend und versucht „eine ‚Klasse‘ von Reaktionen, die homolog [sind], also derselben ‚Regel‘“ (ebd., S. 24) folgen, zu entdecken, die im Wissen der Interviewees implizit enthalten, aber von diesen nicht explizierbar ist. In diesem Falle, wenn die Abduktion operationalisiert wird, gelingt den Interpretierenden eine „Theorie- oder Typengenerierung“, die jedoch das Vorwissen der Interpretierenden ausschaltet und sich auf „dem Gegenhorizont von empirischen Fallvergleichen“ (ebd.) zeigt. Je stetiger die Operation der Abduktion sich konkretisiert, desto stärker können die impliziten Regelhaftigkeiten einer „methodischen Kontrolle“ (ebd.) unterzogen werden. Im Anschluss an Mannheim (1980) und Bohnsack (2017, 2021) formuliert Thomsen (2019, S. 245) über die Funktion der Sinngenesse, dass mit ihr

„verschiedene Motive oder geistige Gebilde [rekonstruiert werden], die in einer Sphäre des Sinns als immanent gelten können. Liest man die ‚Sphäre des Sinnes‘ [...] als die ‚Richtung der Beobachtung‘ [...], als ein spezielles ‚Thema, bzw. eine Problemstellung‘ [...], so bedeutet dies, dass verschiedene Modi Operandi der Sinn-erzeugung unter einer thematischen Perspektive zum Gegenstand der Typenbildung werden.“

Diese thematischen Bezugspunkte verweisen auf die handlungspraktischen Relevanzsetzungen¹⁰ der Betroffenen des Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus – insbesondere in Hinblick auf deren Wahrnehmung über Ungleichheit

¹⁰ Ähnliches formuliert auch von Rosenberg (2016, S. 104) über die sinngenetische Typenbildung: „Bei der sinngenetischen Typenbildung geht es – zur Veranschaulichung übertragen auf die Begrifflichkeit von Selbst- und Weltverhältnissen – darum, den Modus Operandi und damit die Handlungsstruktur von Selbst- und Weltverhältnissen zu rekonstruieren. Im

und Ausbildung von Coping-Strategien. Damit wurde der Versuch unternommen, die Gemeinsamkeiten der Wahrnehmungen über die Ungleichheitsstrukturen sowie der Herausbildung der Bewältigungsstrategien mit Blick auf das inkorporierte Handeln der Interviewees zu rekonstruieren. Das Tertium Comparationis hat sich im Zuge der komparativen Auswertung ergeben und zeigt sich in drei unterschiedlichen Phasen der prozessanalytischen Typenbildung. Um der Genebedingungen der thematischen Bezugspunkte, die im Folge der sinngenetischen Betrachtung eruiert wurden, Rechnung zu tragen, also „einen systematischen Zusammenhang zwischen den Orientierungsrahmen und ihrer sozialen Entstehung oder Einbettung“ oder den „Zusammenhang zwischen den Orientierungsrahmen verschiedener thematischer Dimensionen“ (Thomsen, 2019, S. 246) darzustellen, haben sich in der dokumentarischen Tradition unterschiedliche Typenbildungen durchgesetzt.

Zu unterstreichen ist, dass die dokumentarische Interpretation an dieser Stelle nicht endet. Um die typisierten Orientierungsrahmen in einen umfassenderen „Kontext spezifischer Erfahrungsräume“ (Thomsen, 2019, S. 246) zu stellen, wird auf die Soziogenese (vgl. Bohnsack, 2021, S. 156 f.) rekurriert; und um die vor dem Hintergrund unterschiedlicher Dimensionen rekonstruierten Orientierungsrahmen miteinander zu vergleichen, wird auf die relationale Typenbildung zurückgegriffen (vgl. Nohl, 2013). In der prozessanalytischen Typisierung geht es eher „um die Art und Weise der Genese von Orientierungsrahmen“ (Nohl, 2017, S. 108) bzw. um „die Strukturen und Phasen von Prozessen, die Geschichten der Selbst- und Weltverhältnisse und damit ihre Entwicklung, Differenzierung, Tradierung und gegebenenfalls ihre Modifizierung und Transformation“ (von Rosenberg, 2016, S. 105).

Die *soziogenetische* Interpretation der abduktiv erschlossenen sinngenetischen Typen, können vor dem Hintergrund unterschiedlicher Merkmale untersucht werden, wobei die Interpretierenden der Frage nachgehen, wie und in welchem Rahmen sich diese sinngenetische Dimensionen validieren lässt. Im Zuge der soziogenetischen Typenbildung werden mit spezifischen Lagerungen wie Geschlecht, Migration, Generation, Stadt-Dorf-Gefälle etc. untersucht, ob sich die erarbeitete sinngenetische Typik auch im Spiegel dieser Betrachtung validieren lässt (vgl. Bohnsack et al., 2018a, S. 28–32). Interpretierende stellen sich die Frage,

Fokus der Analyse steht dabei die Frage, nach welchem Prinzip ein Selbst- und Weltverhältnis immer wieder ähnliche Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsstrukturen generiert. Anvisiert wird hier, die Eigenlogik von Selbst- und Weltverhältnissen zu identifizieren.“ Als Untersuchung der Modi Operandi von Selbst- und Weltverhältnissen fokussiert die Sinn-genese, die handlungsleitenden Orientierungen zu rekonstruieren.

was der *modus operandi* der sinngenetischen Typen ist, wenn gerade die erarbeitete sinngenetische Typik in Anbetracht der Spezifikation Migration, Geschlecht, Milieu etc. untersucht wird. Abduzieren Interpretierende das Vordergründige kollektiver Erfahrungsräume, ist die Sinngenese erfasst; erfasst man darüber hinaus das Hintergründige dieses vordergründigen Erfahrungsraumes, abduziert man folglich den Hintergrund, die Soziogenese, die die Sinngenese rahmt (vgl. ebd., S. 29). Je mehr die wechselseitige Durchdringung von spezifisch gelagerten Untersuchungsperspektiven der Sinngenese sich bestätigen lässt, um so valider ist die Generalisierbarkeit der erarbeiteten Typen. In diesem Zusammenhang spricht Bohnsack von einer konjunktiven Generalisierung, die die Verallgemeinerung der Typen validiert. Hier ist zu beachten, dass sich je nach entdeckter Basistypik die Gewichtung in der Typologie-Konstruktion ändert (vgl. ebd., S. 31).

Wie die soziogenetische Typenbildung, jedoch wenn sie nicht operationalisiert werden kann, baut auch die *relationale* Typenbildung auf die sinngenetisch typisierten Orientierungen auf – ohne aber danach zu fragen, wie sie in die spezifischen Erfahrungshintergründe eingebettet sind. Laut Nohl (2017, S. 107) wird danach gefragt, „wie die Orientierungen, die in unterschiedlichen Dimensionen zu finden waren, miteinander zusammenhängen.“ Dabei stehen nicht in erster Linie Fall gesamtheitliche Orientierungen im Vordergrund, sondern vielmehr „Handlungsorientierungen [...], die nur Aspekte bzw. Ausschnitte des Weltbezugs“ (Nohl, 2016, S. 342) der untersuchten Fälle darstellen. Anknüpfend an rekonstruktive Studien (vgl. Radvan, 2010) zu pädagogischen Interventionen bei antisemitischen Vorfällen zielt diese Arbeit darauf, typische Bewältigungs- und Deutungsmuster von Betroffenen selbst zu rekonstruieren. Im Fokus stehen dabei habitualisierte Reaktionen und subjektive Verarbeitungsweisen, die sich in narrativen Elementen der Interviews manifestieren und im Spannungsfeld symbolischer Machtverhältnisse gedeutet werden können.

Wie erwähnt fokussiert eine *prozessanalytische Typisierung* – sie ist auch kombinierbar mit beispielsweise einer sinngenetischen oder relationalen Typenbildung (vgl. z. B. Nohl et al., 2015, S. 21 f.) – den *Modus Operandi* der Erzeugung von Orientierungsrahmen, insbesondere den Prozess und die Entwicklung fragmentierter Selbst- und Weltverhältnisse. Eine der entwicklungstheoretischen Grundlagen der dokumentarischen Methode formuliert Bohnsack (2017, S. 313) hinsichtlich ihrer Prozessualität:

„Ein wesentliches Element letzterer möchte ich als »prozessanalytische Einstellung« oder auch »genetische AnalyseEinstellung« bezeichnen. Es geht dabei um jene AnalyseEinstellung, die es ermöglicht, sich von einer verdinglichenden und (damit zusammenhängend) wertenden, insbesondere moralisierenden Betrachtung gesellschaftlicher Tatsachen zu lösen, indem man diese vom (interaktiven und erlebnismäßigen) Prozess ihrer Herstellung oder Entstehung her interpretiert.“

Die genetische AnalyseEinstellung nimmt „prozess- oder sequenzanalytische Rekonstruktion von Handlungs-, Interaktions- und Diskurspraktiken“ in Angriff und basiert zugleich „auf der Rekonstruktion der erlebnismäßigen Darstellung, der Erzählung und Beschreibung dieser Praktiken.“ (Bohnsack, 2021, S. 64) Die interaktiven und sich in Erzählungen (mit Verweis auf konkreten Situationen) abzeichnenden Prozessstrukturen stehen im Mittelpunkt der dokumentarischen Analyse (vgl. ebd., S. 66). Auf diese Prozessstrukturen rekurriert Thomsen (2019, S. 250) mit „Ablaufdynamiken in einzelnen Biografien“ und interaktionsprozessualen Erlebnishintergründen, wobei die letztere Deutungsweise für die vorliegende Arbeit instruktiv ist. Da sich die Erhebungen keinen (auto-)biografischen Erhebungen nach Schütze bedienen, sondern den expliziten Zuschnitt auf die Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus fokussierten, entsprechen die prozessstrukturellen Ablaufdynamiken den prozessanalytisch akkumulierten Erfahrungen sowie der Ausbildung von habitualisierten Coping-Strategien. Dabei wurden die insbesondere acht Fälle (Tamara, Hüma, Mila, Levent, David, Danat, Yağız und Meva) in die Tiefe interpretiert, um typisierbare Phasen zu rekonstruieren. In diesem Sinne war es für die vorliegende Arbeit instruktiv, nicht nur die wahrgenommenen Diskriminierungserfahrungen zu rekonstruieren oder mögliche Bewältigungsstrategien als Produkt des mehrdimensionalen Habitus zu benennen, sondern vielmehr in einer prozessanalytischen AnalyseEinstellung analytisch-rekonstruktiv zu erfassen, wie wahrgenommene Diskriminierungserfahrungen mit Bewältigungsweisen verknüpft sind und wie sich die Ablaufdynamik dieser abzeichnet.

Dabei wurden die Modi operandi im Sinne von Orientierungsrahmen (und Handlungsorientierungen) zentriert, die darauf abzielten, „die Art und Weise, (...) wie ein Thema (...) bearbeitet wird“ (von Rosenberg, 2011, S. 102) zu erschließen. Im Vergleich mit anderen Orientierungsrahmen, die dieselbe Problemstellung ähnlich und unterschiedlich bearbeiteten, ließen sich die Konturen jeweiliger Herstellungsprozesse ableiten. Dabei bezogen sich Wie-Fragen „auf den Herstellungsprozess und auf die Praktiken“, in denen der Habitusrekonstruktion als „prozessrekonstruktive AnalyseEinstellung“ (ebd., S. 96) Rechnung getragen wurde. Denn laut von Rosenberg (2016, S. 105–106) werden

„bei der prozessanalytischen Typenbildung [...] nicht die verschiedenen Generierungsprinzipien von divergierenden Selbst- und Weltverhältnissen miteinander verglichen, sondern in fallübergreifenden Analysen die unterschiedlichen [...] Phasen und Strukturen von Prozessen, die man auch als Generierungsgeschichten von Selbst- und Weltverhältnissen kennzeichnen kann. Es geht also weniger darum, wie ein Selbst- und Weltverhältnis funktioniert, sondern wie es seine Funktion in einem [...] Prozess konstituiert, tradiert, modifiziert, differenziert und unter Umständen transformiert hat. Durch die empirische Kontrastierung von Entstehungs-, Tradierungs- und Transformationsgeschichten mit anderen empirisch gegebenen alternativen Entstehungs-, Tradierungs- und Transformationsgeschichten geraten damit weniger die Modi Operandi als vielmehr die Phasen der Genese von Selbst- und Weltverhältnissen in den Blick. Anders als bei der Einzelfallanalyse wird bei dieser komparativen Analyse von Entstehungs-, Tradierungs- und Transformationsgeschichten nicht nur mit dem eigenen Interpretationshintergrund gearbeitet, sondern vor allem auch mit empirischen Gegenhorizonten. Durch fallübergreifende Vergleiche können so unterschiedliche Entstehungs-, Tradierungs- und Transformationsgeschichten in den Blick geraten.“

Die empirisch rekonstruierten drei Phasen – Erstbegegnungen, Kippunkte und postbetroffenen Reflektiertheit (vgl. Kap. 5) – zeigen einerseits auf, wie das Selbst- und Weltverhältnis von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen während der ersten Phasen generiert wurde, also die neue Erfahrungsqualität durch die antisemitische sowie antimuslimisch-rassistische Betroffenheit. Der Vergleich zielt daher auf die Momente der Erstbegegnungen ab, die von den Interviewees als solche immer benannt und erzähltheoretisch sowie argumentativ untermauert wurden. In den Phasen der Kippunkte sowie postbetroffener Reflektiertheit wurden erst die Veränderungen der habitualisierten Coping-Strategien nachgezeichnet. Also aus einer fallübergreifenden Perspektive wurde prozessanalytisch der Versuch unternommen, ein idealtypisches Modell gelingender Bewältigungsstrategien zu rekonstruieren.

Wie auch Nohl et al. (2015, S. 81) formulieren, ist der Interpret „darauf angewiesen, einerseits die Gesamtformung der jeweiligen Lebensgeschichte [...] im Auge zu behalten, d. h. auf die Fallrekonstruktion zu konzentrieren, und andererseits die Fälle miteinander zu vergleichen, um fallübergreifende Zusammenhänge von Erfahrungen entdecken zu können,“ die für einen phasenhaften Vergleich adäquate *Tertia Comparationis* lieferten. Deshalb wurden im Zuge der detaillierten, prozessanalytisch-dokumentarischen Interpretationen drei Vergleichsmaßstäbe eruiert, die für die Rekonstruktion der jeweiligen Phasen ausschlaggebend war. Da die Interviewees im Allgemeinen eine Neigung zum chronologischen Erzählen ihrer wahrgenommenen und erfahrenen Diskriminierungserfahrungen

zeigten und nahezu ausnahmslos von den Diskriminierungserlebnissen der Schulzeit anfangen zu erzählen, wurde fallübergreifend das erste Tertium Comparationis als Erstbegegnungen bezeichnet. Im den gesamten Interviews wurden jene Stellen gefiltert, die laut tatsächlich erlebter Chronologie zuerst die Wahrnehmung über die jeweilige Diskriminierungsstruktur strukturiert haben. Mit anderen Worten wurde in dieser Phase nach der Genese einer neuen Erfahrungsqualität und ihrer Art und Weise im Kontext der Sekundärsozialisation gefragt.

Anschließend wurde – wiederum aus einer fallspezifischen und -übergreifenden Perspektive heraus – die Phase der Kippunkte rekonstruiert, auf die auch die Interviewees selbst in ihren Erstantworten – die einer Stegreiferzählung gleichkam – verwiesen. Dabei wurden singuläre respektive zwei bis drei Ereignisse aufgelistet, die zu einer Zäsur des Selbst- und Weltverhältnisses in Ausschnitten führte – nämlich mit Blick auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus. Die dritte und letzte Phase der postbetroffenen Reflektiertheit, die neben Erzählungen, auch viele Argumentationen hervorbrachte, dreht sich sowohl um retrospektive Bezugnahmen auf vergangene Ereignisse als auch vielmehr um den gegenwärtigen als Produkt der inkorporierten Erfahrungsschichtung rekonstruierten Coping-Habitus. Für die Rekonstruktion der dritten Phase waren insbesondere Leitfragen nach den Effekten der Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus ausschlaggebend. Kurzum wurde die Rekonstruktion der ersten zwei Phasen anhand der empirischen Interpretation in Angriff genommen und dritte Phase wurde auch mithilfe der prä-konstruierten Fragen konturiert. In Bezug auf die dritte Phase muss auch erwähnt werden, dass bereits viele empirischen Anhaltspunkte in den Interviews beispielsweise in den längeren Einstiegserzählungen artikuliert wurden. Die Leitfragen haben hierbei zu einer schärferen Konturierung und einer klareren Bestimmung des Tertium Comparationis beigetragen. In dieser dritten idealtypisch rekonstruierten Phase erhielten – wie bereits oben rekonstruiert – die übrigen Textsorten eine instruktive Bedeutung, insbesondere wenn sie entweder retrospektiv revidierend oder prospektiv planend eingebracht wurden. Damit teile ich Thomsens (2019, S. 253) Einschätzung, dass wenn „der Modus Operandi der auf die Erzählzeit verweisenden Argumentationen und Bewertungen nämlich von jenem, der erzählten Zeit entspringenden ab[weicht], so kann dies als Indiz für ein Transformationsgeschehen gewertet werden.“ Gleiches gilt auch für die „Überformungen von Erzählungen der Vergangenheit durch Theoretisierungen aus der Erzählzeit“

(vgl. ebd.) sowie das Begründen der Argumentationen – die retrospektiv oder prospektiv sein können – mit beleghaften Erzählungen.¹¹

Ein weiterer konstitutiver Aspekt der Phasen ist deren Abgrenzung voneinander. Dabei ist anzumerken, dass die prozessanalytische Untersuchung der Erfahrungsdokumente nicht auf eine klare Trennung von Alter, Entwicklungsspezifität oder Jüdisch- oder Muslimischsein basiert, sondern sich eine qualitativ-idealtypische Demarkationsdifferenz zugrunde legt. Diese drei rekonstruierten Phasen können für manche Betroffene im Lebensalter der Schulphase stattgefunden haben, auch wenn alle Ereignisse und Situationen, die rekonstruktiv dargestellt werden, nicht nur im Kontext der Schule stattfinden. Auch werden andere Lebensabschnitte Dokumente der dokumentarischen Untersuchung, in denen sich die oben geschilderten Phase sedimentieren und von der Funktionalität her eine sinngenetische Ähnlichkeit aufweisen, die im Zuge der fallübergreifenden prozessanalytischen Typisierung der relationalen Logik der Typenbildung gefolgt sind. Es wurden je nach Phasen – fallübergreifend – die Erstbegegnungen untersucht, insbesondere im Hinblick auf die Ersterfahrungen, die von den Interviewees artikuliert wurden. Im Zuge dieser Untersuchungen wurden Gemeinsamkeiten der Wahrnehmungen – wie beispielsweise die Orientierungsunsicherheit aufgrund der Genese dieser neuen Erfahrungsqualität – und Bewältigungsstrategien – wie die Anpassung an die damalige Doxa – rekonstruiert.

Mit dieser Vorgehensweise schließe ich mich der Ausführung an, dass der prozessanalytischen Untersuchung die Sinngenerese zugrunde liegt. Die Prozessanalyse aber kann je nach Forschungsgegenstand und -kontext entweder die Form der Soziogenese oder der relationalen Typenbildung annehmen (vgl. Thomsen, 2019, S. 254 f.). Dabei stellen die einzelnen Phasen eines Prozesses einerseits generative Sinnmuster dar, und andererseits sind diese einzelnen Phasen der Modus Operandi der vorliegenden Praxis, die von anderen Phasen (mit anderem Modus Operandi) abgrenzbar sind. Hier sei auch angemerkt, dass eine prozessanalytische Typenbildung nicht zwingend auf Habitustransformation abzielen muss, ihr können auch die Analyse von Wandlungs- oder Modifikationsprozesse zugrunde liegen (vgl. von Rosenberg, 2011). Das Kollektive der prozessanalytischen Typik besteht nicht primär aus den (einzelnen) Phasen, sondern aus dem

¹¹ Mit Blick auf qualitative Längsschnittanalysen erinnert Nohl (2016, S. 344) vor dem Hintergrund der prozessanalytischen Typenbildungen nicht primär die Orientierungsrahmen zu fokussieren, sondern die Wandlung, Transformation oder Modifikation des Habitus. Da gerade zum Erzählzeitpunkt von Veränderungen ausgegangen wird, ist in der Schilderung früherer Erfahrungen eine Überlagerung der früheren Orientierungsrahmen durch den gegenwärtigen zu beobachten.

gesamten Prozess, den die sequenziell ablaufenden und nebeneinander stehenden Phasen bilden. „Alle Phasen in ihrer sequenziellen Gesamtheit“ generieren die prozessanalytische Typik, die als eine umfassende Phasentypik zu verstehen ist. Wenn in unterschiedlichen Fällen derselbe „typisierte Prozessverlauf“ (Thomson, 2019, S. 255) abstrahiert wurde, zeigt sich das Ende der prozessanalytischen Typenbildung.

4.3 Fruchtbarkeit der Verschränkung von problemzentrierten Interviews und der dokumentarischen Methode

Die Passung des Erhebungsinstruments problemzentrierter Interviews (PZI) nach Witzel mit der dokumentarischen Methoden nach Bohnsack fußt auf unterschiedlichen Wurzeln. Einerseits verdeutlicht Witzel, dass Erzählungen vom PZI ebenso erwünscht sind und auch mit geeigneten Fragestellungen abgerufen werden können, die ihrerseits mit zu Hilfenahme der dokumentarischen Interpretation auf ihren faktischen Geschehensablauf mit der individuellen Erfahrung der Interviewees verwickelt in das Zentrum der Analyse rücken. Offene Interviews und deren Anwendungs- sowie Geltungslogik ist auf PZI übertragbar. Wenn PZI narrativ angelegt wird, prä-strukturieren die leitfadengestützten Interviews die Interviewinteraktion nur, nehmen aber den Interviewees ihre Relevanzsetzungen nicht weg (vgl. Bohnsack, 2021, S. 24 f.).

Außerdem ist die aktivere Rolle, die das PZI den Interviewenden einräumt, erkenntnisgenerierend und diskursivierend, denn das diskursiv-interaktive Interviewgeschehen ermöglicht, der Perspektive der Befragten im gemeinten Sinn nachzugehen. Dieser Sinngehalt entspricht im Begriffsinstrumentarium der dokumentarischen Methode dem immanenten Sinn(gehalt), der sich intentional sowie objektiv in der Erhebung materialisiert, welche wieder die Basis für die interpretative Erschließung/Abduktion des Dokumentsinnes liefert. Der Dokumentsinn bezieht sich darauf, wie das kommunikative Wissen hergestellt wird, also welches *modus operandi* den *opus operatum* in der vorgefundenen Form rahmt, herstellt und strukturiert. Die aktivere Haltung der Interviewenden im Interview ist nicht (immer) erzählhemmend, denn öfters bricht sie Verschleifungen bzw. Erzählblockaden auf – wenn gezielt und geschult eingegriffen bzw. das Gespräch geleitet wird – und gewährleistet den Erzählfluss. Das wirkt sich konstitutiv auf die dokumentarische Auswertung insofern aus, als sie den intentional-objektiven, ergo immanenten Sinn in der Interviewinteraktion erarbeitet. Diesen immanenten Sinn untersuchen die Interpretierenden mit einer genetischen Einstellung.

Weiterhin steht für die Interviewenden die Möglichkeit offen, unterschiedliche Sondierungen, heißt detailliertere Abfragen in die Interviewwinteraktion zu implementieren, um tiefer nachzubohren, wo sie vermuten, dass es noch etwas zu artikulieren gibt. Weiterhin steht es für die Interviewenden offen, argumentative oder auch konfrontative Fragestellungen in die Interviewwinterkation mit einzubeziehen, damit Interviewees ihre Ausführungen weiter konturieren, schärfen sowie bearbeiten können. Diese zirkuläre Verfahrensweise legt nahe, auf unerwartete Sinnhorizonte zu stoßen, die ihrerseits in den analytischen Blickwinkel der dokumentarischen Methode fallen. Hier vollziehen die Forschenden den Übergang vom prä-Verstehen zum Verstehen, an das ebenso die dokumentarische Methode mit dem Übergang vom kommunikativen zum konjunktiven Wissen anschließt. Genau dieser Zirkularität bedient sich auch die dokumentarische Methode, wenn sie die komparative Sequenzanalyse operationalisiert und konjunktive Erfahrungsräume anhand impliziter Wissensbestände rekonstruiert, indem sie die „notorische Diskrepanz“ (Bohnsack, 2017, S. 54) zwischen kommunikativem und konjunktivem Wissen kenntlich macht. Der Zirkularitätscharakter ist deswegen ein den beiden Verfahrensweisen operativ zu Grunde liegender weiterer Aspekt, der die Passung zwischen Erhebungs- und Auswertungsinstrument gewährleistet ist.

Zuletzt ist beiden Verfahren der Bezug zur Textsortentrennung (vgl. 4.2.1) gemeinsam. Das PZI ist für alle Textsorten – Erzählung, Beschreibung, Argumentation und Bewertung – offen und misst diesen separat Bedeutung bei. Diese Textsorten berücksichtigt die dokumentarischen Methode in ihren zentralen operativen Anwendungsschritten. Nur ist das wissens- und kultursoziologische fundierte Interpretationsverfahren der dokumentarischen Methode auf die Erhebung von Erzählungen hinaus, die sie als ein mit der individuellen Erfahrung verwobenes Wissen versteht, mit dem die Handlung anleitende Struktur im Zusammenhang steht. Unter Berücksichtigung dieser Verwobenheit lässt sich so der Dokumentsinn bzw. der faktische Geschehensablauf, immer unter dem Vorzeichen der individuumsbezogenen Fundierung, rekonstruieren. Mit unter anderem wegen diesen Aspekten, ist eine methodologisch-methodische sowie operative Engführung beider Forschungsinstrumente für die Erkenntnisgenese des Forschungsgegenstandes fruchtbar. Beispielsweise in problemzentrierten Interviews, wenn man als *informierter Reisender* unterwegs ist, hat man das Kollektive mit den Interviewees bereits prä-konstruiert. „Um Argumentationen verstehen und bewerten zu können, sind bereichsspezifische, Wissensbestände und Annahmen vorausgesetzt“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 165), die auf Hintergrundwissen beruhen, wenn Forschende und Beforschte beispielsweise identische existenzielle Erfahrungshintergründe teilen. In diesem Sinne sind Argumentationen (auch Beschreibungen und Bewertungen) der Interviewees für Forschende

erkenntnisgenerierend und -erweiternd. Wenn darauf verwiesen wird, dass Argumentationen unentbehrliche Aspekte der szenisch-episodischen Erzählungen sind, wäre die Grundlage des Erschließens der Erzählungen gegeben.

Im Folgenden werden einige forschungspraktische Anwendungsbeispiele angeführt. Die Operationalisierung des PZI nach Witzel hat im interaktiven Prozess der Interviews Raum gegeben für eine aktive Gestaltung des handlungsanleitenden Wissens, um den Sinn herauszuarbeiten, der sich nur durch erzählgenerierende Stimuli nicht ergeben hätte. Meine aktive Mitgestaltung in Form weiterführender Fragen sowie konfrontativer Nachfragen habe ich wegen der Sensibilität des Forschungsgegenstandes reduziert, sie übernahm die Funktion der Lenkung des Interviews sowie der Genese von verdeckten, vernachlässigten und vergessenen Erlebnissen und Ereignissen¹². Die dialogische Diskursivität bzw. der diskursive Dialog weist den Interviewenden und Interviewees jene Rollen zu, in der für mich als Forscher das Stellen von (Nach-)Fragen relevant sind, die die Diskursivierungs- bzw. Erzählbereitschaft der Interviewees anregen, steigern und aufrechterhalten. Dementsprechend übernahmen meine Interviewees jene Rolle, in der sie auf meine Anregungen und (Nach-)Fragen Bezug nehmend, die Bereitschaft der Diskursivierung hinsichtlich von Erzählungen und Argumentation hervorbrachten. Der dialogische Charakter der Interviewinteraktion, gewann ihre Bedeutung aus meinen (Nach-)Fragen, teilweise in spezifischer und iterativer Ausdrücklichkeit, und aus deren Antworten, die sie ohne Zögern offenlegten, so wie sie sich daran erinnerten. Die Diskursivität versuchte ich abzuschwächen, gerade in dem ich meine (Nach-)Fragen und Redebeiträge möglichst kurzhielt, die Erzähldominanz den Interviewees überließ. Am Dialog und Diskurs arbeiteten wir gemeinsam, nur unter Berücksichtigung verschiedener Rollenaufteilungen; eine solche Vorgehensweise und Einhaltung der Rollenaufteilungen rückte die Interviewees und ihre Perspektiven in das Zentrum der Erhebung und den Interviewenden in die Peripherie der Interviewinteraktion.

Die Rolle der Interviewenden als „*informierte Reisende*“, in der sich, nach Witzel (2022, S. 71 f., H. i. O.), Vorverständnisse zu empirisch fundierten Verständnissen transformieren, ist die Konstitutionsbasis für ihr Selbstverständnis, wie sie sich in der Interviewinteraktion positionieren (werden). Dieses Selbstverständnis als vor-informierter Reisender ermöglichte mir schon im Voraus über

¹² Konkretisiert heißt es, der Leitfaden, der für die Erhebung als Orientierung und Stütze konzipiert wurde, wurde eingehalten. Alle Fragen des Leitfadens wurden den Interviewees gestellt. Wegen des Vertiefungs- und Detaillierungsbedarfes kam es öfters auch dazu, dass im Zuge des offen-explorativen Erhebungsprozesses Fragen je nach Interviewee gestellt werden mussten.

den antimuslimischen Rassismus sowie Antisemitismus durch die wissenschaftliche Literatur sowie subjektive Eigenerfahrung ein Hintergrundwissen einzuholen und anzueignen, mit dem ich nur beschränkt in das Erfahrungswissen¹³ der Betroffenen eindringen konnte. Die individuelle Erfahrung und der damit verbundene faktische Geschehensablauf, die die Betroffenen artikulieren, eröffnete sich erst im Zuge der Erhebungen. Wäre ich den Prämissen und forschungsstrategischen Ansätzen der narrativ-biografischen Interviews verpflichtet geblieben, hätten sich die Interviewees schwer getan, der Abfrage des kommunikativen und konjunktiven Wissens Rechnung zu tragen, da sie die Problemstellungen und erzählgenerierende Stimuli größtenteils mit konkreten Erzählungen beantworteten. Erst im Zuge der leitfadengestützten Nachfragen und jener, die sich erst im Interviewgeschehen entwickelten, konnten die Interviewees ihre Erfahrungen detailliert zu Worte bringen. Der dialogische sowie diskursive Charakter des PZI, der die Interviewenden als informierte Reisende konzeptualisiert, die sich selbst nicht zur Blaupause und Messlette der Regelmäßigkeit des Sozialen erklären, verweist die Interviewenden nicht nur auf eine zurückhaltende Position, sondern verleiht damit vielmehr der Erkenntnisgenese von Unerwartetem und Unerklärbarem Ausdruck.

Übertrage ich diese Herangehensweise des PZI in die Begriffswelt der dokumentarischen Methode, die wegen der notorischen Diskrepanz zwischen kommunikativem und konjunktivem Wissen die Rekonstruktion des konjunktiven Erfahrungsraums anvisiert, erweist sich die forschungsstrategische Entscheidung problemzentriert zu erheben als interpretationsstrategischer Erkenntnisgenerator. Zur Generierung von Erkenntnis, die sich fallübergreifend als Typen konstruieren lassen, kommen die Interpretierenden zuerst zur geeigneten Themenauswahl, für welches sie das erhobene Datenmaterial gründlich austarieren. Ähnliche Problemstellungen, die die Betroffene ähnlich, aber auch unterschiedlich artikulieren, werden im ersten Schritt kenntlich gemacht, indem die Minuten des Audiomaterials oder auch die Sequenzen in den Transkripttexten ausgewiesen werden, in denen sich Interviewees zu den forschungsstrategisch relevanten Problemstellungen äußern. Nachdem die Interpretierenden solche Sequenzen für die

¹³ Das konjunktive Erfahrungswissen ermöglicht die Bestimmung des „gesellschaftlichen Sein[s] im Sinne von Milieubindung“, wenn Gemeinsamkeit „im Medium konjunktiver Erfahrung“ (Bohnsack, 2018, S. 23) rekonstruiert werden kann. So ist das konjunktive Erfahrungswissen über die erlebte Praxis rekonstruierbar; die erlebte Erfahrung – eingebunden in die Praxis – ist dabei grundlegend für die Erschließung des konjunktiven Erfahrungswissens, um fallübergreifend anhand des rekonstruierten Phasenmodells die gemeinsame Ablaufdynamik der Veränderung des habituellen Gefüges im Hinblick auf die Wahrnehmung von Ungleichheit und deren Bewältigung zu fokussieren.

komparative Sequenzanalyse ausfindig machen, transkribieren sie nur diese und bereiten sie für die vergleichende Analyse vor. Nach der Auswahl von Themen, interpretieren sie zuerst formulierend, also fassen das Erzählte in eigenen Worten nur zusammen, danach erst reflektierend, indem sie nach Textsorten trennen und eine semantische Interpretation – immer vor dem Hintergrund der Komparation – operationalisieren.

Genauso verfuhr ich auch. Nachdem acht Fälle komplett interpretiert wurden, fand ich Themen, die ich für die Interpretation heranziehen wollte; in diesem Fall orientierte sich die Auswahl am Leitfaden, der als Stütze das Interview strukturierte und bestimmte Sequenzen bereits als selegiert auswies (wie beispielsweise die erzählgenerierende Einstiegsfrage). Trotz dessen musste ich nochmal extensiv in die Empirie, um auf relevante Sequenzen in Bezug auf konkrete Problemstellungen, die die Befragten priorisieren, zu stoßen.¹⁴ Anschließend habe ich in einem separaten Ordner die relevanten Sequenzen formulierend und reflektierend interpretiert. Ebenso erfolgte die sinngenetische Interpretation, die sich von den konkreten Fällen abstrahieren und als eine Phasentypik herausarbeiten ließ. Fallübergreifend konnte ich anhand von 14 Fällen die Phasentypik mit ihren drei idealtypischen Phasen rekonstruieren (vgl. Kap. 5).

Zwei größere Fallstricke möchte ich hier erwähnt haben, eine resultiert aus den textsortentheoretischen Annahmen der dokumentarischen Methode und die andere hat ihren Ursprung darin, dass ich als eine Person aus demselben Milieu wie die Mehrheit der Betroffenen Emotionalität jeglicher Art überwinden musste. In Bezug auf den letzteren Aspekt, kann ich abstrakter formulieren und die Frage stellen: Wie schlägt sich meine eigene Positionierung und meine „Seinsverbundenheit“ (Mannheim, 1932, S. 39 ff., 2019, S. 62 ff.)¹⁵ vor dem Hintergrund dieser Emotionalität aus?

¹⁴ In den Interviews verwiesen die Interviewees – verwoben mit der Erzählung ihrer erlebten antimuslimisch-rassistischen sowie antisemitischen Erfahrungen – auf mögliche Coping-Strategien.

¹⁵ Trotz des Anspruchs auf und der Aufforderung nach „Wertfreiheit“ (Weber, 2018, S. 445–512) der Wissenschaft, beobachtet Mannheim (1932, S. 39 f., Hervorhebung durch FBK) aus wissenssoziologischer Perspektive, dass Forschende „selbst bei der völligen Enthaltung im Werten, auch bei völliger ‚Wertungsfreiheit‘, einen bestimmten Rest der *Standortsgebundenheit* in jeder Darstellung übrig lassen, [...] im Interesse der noch weitergehenden *Selbstkontrolle* und *Sachlichkeit*, nicht aber um jeder Beliebigkeit Tor und Tür zu öffnen.“ Der Minimierung und Reduzierung der eigenen Aspekthaftigkeit bemüht sich Mannheim (2019, S. 61), wenn er die *dokumentarische* Betrachtung der sozialen Phänomene fokussiert und „versucht [mit seiner wissenssoziologischen Method(ologi)e] die Einseitigkeit des jeweiligen Aspektes aller Standorte und aller Parteien mit wissenschaftlichen Methoden genau zu bestimmen.“

Das Verlangen der dokumentarischen Methode im Allgemeinen nach Erzählungen, die textsortentheoretisch auf das handlungsanleitende Wissen abzielen und seine rekonstruktive Erschließung ermöglichen, konnte im Allgemeinen erfüllt werden. Die Vielzahl der Betroffenen erzählen und geben argumentativ und evaluativ von ihrem alltagstheoretischen Wissen preis, womit auf das handlungsanleitende Wissen zu schließen ist. Die reflektierende Interpretation und die darauffolgende semantische, sinngenetische sowie prozessanalytische führt vor Augen, dass gerade Betroffenheiten im Kontext dieser Studie, die Betroffenen zu solchen Erzählungen und Argumentationen führen, die multiple Funktionen synchron erfüllen. Einmal kommen Alltagstheorien der Befragten, ein anderes Mal kommen diese Alltagstheorien vermengt mit ihren erfahrungsbasierten Beobachtungen und ein weiteres Mal verwoben mit gesellschaftlichen Wissensbestände bzw. (de facto) Geschehensabläufen zum Tragen. Nicht nur mit zu Hilfenahme von Erzählungen werden faktische Geschehensabläufe oder auch gesellschaftsstrukturelle Wissensbestände erschließbar, sondern auch mit Argumentationen. In diesen tragen sich die erzähltheoretischen Vorannahmen über das handlungsanleitende Wissen ab, die die Artikulationen von Betroffenen prägen und zu der performativen Performanz als konjunktives Wissen führen, die die Propositionen als kommunikatives Wissen strukturieren. Aus diesem Grund fasse ich Argumentationen nicht nur als „Hintergrundkonstruktionen“ (Nohl, 2017, S. 24) zu den Erzählungen auf und evaluiere sie differenzierter, weil ich diesen auch die Möglichkeit der Verweisung auf Handlungspraxis zuschreibe. Weitestgehend war – nach Nohl – auch das Schema der Vordergrund-Hintergrund-Konstruktion, also die Erzählung und ihre Hintergrundkonstruktion in Form von Argumentationen, im empirischen Datenmaterial identifizierbar.

Die emotional-erfahrungsbasierte Komponente erwies sich nicht in der Konzipierung des Forschungsprojekts noch in der dokumentarischen Auswertung als Herausforderung, sondern ausschließlich in der Interviewinteraktion selbst, in der ich mich als Forscher gezwungen sah, eine möglichst neutrale und unvoreingenommene Position einzunehmen. Diese Haltung wurde eingehalten. In drei Interviewinteraktionen jedoch fiel es mir schwer, mich strikt an die forschende Rolle zu halten und keine Emotionen zu zeigen. In allen drei Fällen konnten die Interviewpartner:innen – als sie sich an konkrete Situationen antimuslimischer bzw. antisemitischer Diskriminierung erinnerten – ihre Tränen nicht zurückhalten. Nach einigen Minuten der Unterbrechung und einem Glas Wasser beruhigten sie sich, und das Interview konnte fortgesetzt werden. Im Nachgespräch äußerten alle drei, dass selbst nach Jahren die Erinnerung an diese Erfahrungen weiterhin emotionale Erschütterung auslöse, die sich in Tränen manifestiere. In Anlehnung an Rosenthals (2003, S. 915) Konzept der „healing effects of story-telling“ sind

diese emotionalen Momente nicht ausschließlich als Ausdruck von Trauma, sondern ebenso als potenzielle heilende Prozesse zu verstehen, da im Erzählen der eigenen Lebensgeschichte eine Form der Verarbeitung erfolgt. Diese Situationen galt es im Vorfeld der Sichtung, Themenauswahl und Interpretation des Datenmaterials zu reflektieren und ihre Wirkung auf mich als Forscher möglichst zu minimieren – wobei meines Erachtens eine vollständig von Affektivität befreite Herangehensweise weder möglich noch methodologisch wünschenswert ist.

Eine reflektierte Auseinandersetzung mit dieser emotionalen Belastung ist möglich und zugleich notwendig. Diese Möglichkeit erschöpft sich nicht in der bloßen Berücksichtigung der eigenen Positionierung als muslimischer Forscher – nicht nur, weil 14 der 23 Interviewees muslimische Personen sind und ich als muslimische Person eine mittelbare Betroffenheit über die Betroffenheit der Betroffenen empfinde (mittelbare Betroffenheit). Vielmehr war es ebenso erforderlich, die lebensweltliche Realität der neun jüdischen Interviewees im Sample adäquat zu erfassen und ihre spezifischen Orientierungsrahmen differenziert zu rekonstruieren.

Nötig ist die Auseinandersetzung mit der eigenen Positionierung im Sinne der Selbstreflexivität, die ihrerseits meine mittelbare Betroffenheit durch die Betroffenheit der Betroffenen fokussiert. Die selbstreflexive Fokussierung auf die eigene emotionale Aufladung, Belastung und deren Abbau ist in zweierlei Hinsicht möglich: erstens über die Orientierung an Werturteilsfreiheit und zweitens über die dafür notwendige Erkenntniskontrolle im interpretativen Prozess unter Rückgriff auf komparative Fallanalysen. Auch wenn die Entscheidung für einen bestimmten Forschungsgegenstand stets mit einem Werturteil einhergeht, sind Forschende verpflichtet, das erhobene Datenmaterial methodenadäquat auszuwerten und zu interpretieren. Die von Weber formulierte Forderung nach Wertfreiheit als Kernoperation und grundlegendem Fluchtpunkt wissenschaftlicher Arbeit setzt nicht bei der Auswahl des Gegenstandes an, sondern stringent im Auswertungsprozess des empirischen Materials, der an die Methodologie gebunden ist. Gerade in dieser Hinsicht wird die Notwendigkeit einer selbstreflexiven Kontrolle deutlich, für deren Umsetzung die dokumentarische Methode besonders geeignet ist. Denn sie stattet die Interpretierenden – anders als etwa die objektive Hermeneutik – nicht mit Expertise über die Regelgeleitetheit des Sozialen aus, sondern verlangt explizit die Zurücknahme des Vorwissens zugunsten einer konsequent empiriezentrierten Analyse. Je stärker sich die Interpretierenden auf die komparative Sequenzanalyse einlassen und die Fälle als Kontrast- und Vergleichsfolien zueinander heranziehen, desto mehr ermöglichen sie eine zirkuläre Erkenntnisgenese

und -kontrolle. Dabei verstehen sie sich nicht als Expert:innen sozialer Strukturierung, sondern stellen die empirischen Fälle selbst als Horizont der Erkenntnis ins Zentrum.

4.4 Reflexion des Forschungsprozesses

Dieser Abschnitt reflektiert den Forschungsprozess. Bis zum Abschluss der Erhebungen, der sich an der empirischen Saturierung bemisst, wurde ein Forschungstagebuch geführt. So wurden bereits vor und nach jedem Interview Besonderheiten und Auffälligkeiten der vorliegenden Erhebungssituation festgehalten. Diese Vorgehensweise dient laut dem PZI als ein Postskriptum (vgl. Witzel & Reiter, 2022, S. 183 ff.). Die folgenden Ausführungen beruhen primär darauf und geben Einsicht in den Forschungs- und Erhebungsprozess. Im Folgenden werden der Reihe nach die Sampleauswahl/-strategie beschrieben (4.4.1), der Feldzugang reflektiert und die forschungsethischen Aspekte behandelt (4.4.2).

4.4.1 Sampleauswahl/-strategie

Ungeachtet der Tatsache, dass sowohl der Forschungsgegenstand als auch die Interviewpartner:innen eine spezifische und besondere Gruppe repräsentieren, visierte das Sampledesign eine maximale Diversifizierung an, um einen möglichst hohen Kontrastrahmen für fallanalytische Vergleiche zu gewährleisten. In der Samplezusammenstellung wurden sowohl die soziogenetischen Dimensionen von Geschlecht, Migration, Alter als auch Generation berücksichtigt. Ausschlaggebend war zudem das Erreichen einer empirischen Sättigung im Sinne einer theoretischen Saturierung (vgl. Strübing et al., 2018, S. 88 f.), die nach 23 durchgeführten Interviews – 14 mit muslimischen und neun mit jüdischen Interviewees – den Abschluss der Feld- und Erhebungsphase markierte.¹⁶ Mit besonderem Blick auf fallübergreifende Rekonstruktionen wurde der Versuch unternommen, eine prozessanalytisch valide und verallgemeinerbare Typiken zu

¹⁶ Die Interviews wurden im Zeitraum von Oktober 2022 bis Februar 2023 durchgeführt. Dabei wurde sowohl ein persönliches Gespräch als auch ein Interview via Zoom (Gray et al., 2020) angeboten; das konkrete Format wurde jeweils in Abstimmung mit den Interviewpartner:innen entsprechend ihrer Präferenzen und zeitlichen Kapazitäten festgelegt.

generieren (vgl. Helfferich, 2009, S. 172–176). Von den insgesamt 23 Interviews wurden acht – jeweils vier mit Jüdinnen:Juden und vier mit Muslim:innen – vollständig fallintern interpretiert.¹⁷ Der Interviewablauf war dabei durch einen strukturierten Leitfaden vorgezeichnet, wobei die individuelle Relevanzsetzung bewusst den Interviewpartner:innen überlassen wurde. Für jeden dieser acht Fälle wurden eigenständige fallinterne Abbildungen¹⁸ erstellt, die einerseits die individuelle Wahrnehmung von Ungleichheitserfahrungen und andererseits die Konstitution sowie Entwicklung der jeweiligen Bewältigungsdispositionen und Coping-Habitus dokumentieren.

Von den insgesamt 23 geführten Interviews, wurden im ersten Schritt nach Sichtung aller Interviews acht Fälle – vier jüdische (Tamara, David, Danat, Mila) und vier muslimische (Hüma, Levent, Meva, Yağız) – vollständig, das heißt sowohl fallintern als auch fallübergreifend, interpretiert. Die Auswahl dieser acht Fälle erfolgte nach Alter und Geschlecht der Interviewees, um anhand dieser Differenzkriterien den Dokumentsinn in seiner jeweiligen Ausprägung zu rekonstruieren. Die jüdischen Interviewees waren dabei entweder Anfang oder Ende 20, während die muslimischen Interviewees Ende 20, Anfang 30 oder um die 40 Jahre alt waren. Diese Zusammensetzung diente dem Ziel, die Entwicklung von Wahrnehmungsmustern und Coping-Strategien alters- und geschlechtsspezifisch zu analysieren. Mit Blick auf diese acht Fälle wurden im ersten Schritt die Betroffenheitserfahrungen und die daraus resultierenden Coping-Strategien

¹⁷ Diese Vorgehensweise ist von Schützes Narrationsanalyse inspiriert (vgl. z. B. Schütze, 1976, 2016, 2022a; Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2021). Zunächst wurden alle fallinternen Erzählungen (szenenhafte Darstellungen) in Bezug auf antisemitische sowie antimuslimisch-rassistische Erfahrungen extrahiert und interpretativ-rekonstruktiv erschlossen. Anschließend wurden die Interpretationen der Erzählungen mit den subjektiven Wissensbeständen der Interviewees abgeglichen, um einerseits ein chronologisch strukturiertes Schema zu den Kontexten der und individuellen Wahrnehmungen über die Ungleichheitsstrukturen zu rekonstruieren und andererseits die sich im Material dokumentierenden Bewältigungsweisen in Relation zu den Kontexten und Wahrnehmungsmustern zu setzen. Mit beiden Zugriffen wurde angestrebt, den Habitus sowohl fallintern als auch fallübergreifend prozessanalytisch zu konkretisieren – insbesondere mit Blick auf die kollektiven Orientierungen, ergo auf die Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus.

¹⁸ Beispielhaft wurden fünf unterschiedliche Abbildungen mit verschiedenen Dimensionen aufgeführt, um die prozessanalytische sowie die feinrekonstruktive Vorgehensweise der vorliegenden Arbeit darzustellen (vgl. Anhang I-V).

fallspezifisch und prozessual analysiert, um die unterschiedlichen Phasen der Phasentypik – im Sinne der habitusverändernden Wirkmächtigkeit antisemitischer sowie antimuslimisch-rassistischer Erfahrungen – zu rekonstruieren. Dokumentarisch gesprochen, wurden die prozessualen Verläufe im Hinblick auf Ungleichheitswahrnehmung und Coping-Strategien phasenhaft herauspräpariert, das heißt der individuelle Prozessverlauf im fallspezifischen Kontext rekonstruiert. Parallel dazu wurden *Tertia Comparationis* identifiziert, auf deren Grundlage die komparative Sequenzanalyse nach festgelegten Kriterien operationalisiert wurde.

Sechs weitere Fälle¹⁹ wurden anhand dieser *Tertia Comparationis* komparativsequenzanalytisch ausgewertet, da sie forschungspragmatisch besonders instruktive Vergleichsfälle darstellen und zur empirischen Sättigung geführt haben. So wurden insgesamt von 23 Interviews 14 Fälle für die Rekonstruktion der Phasentypik herangezogen und neun Interviews wurden aufgrund empirischer Sättigung nicht weiter dokumentarisch interpretiert.

Rosalinde wurde in die Falldarstellung (Abschnitt 5.1) einbezogen, da ihr Fall einen analytisch relevanten Kontrast zur rekonstruierten Phasentypik bildet: Ihr Beispiel verdeutlicht, dass sie seit ihrer Kindheit eine konfrontative Coping-Strategie operationalisiert. Die in den Abschnitte 5.2.1 und 5.2.3 behandelten neun Fälle wurden den übrigen Interviewsequenzen vorgezogen, da sie den in der vorliegenden Arbeit rekonstruierten Phasenverlauf in seiner idealtypischen Modellierung besonders schlagkräftig und in Verbindung mit wirkmächtigen Ereignissen abbilden.

Die Fälle Joni, Mehmed und Omar konturierten die hier rekonstruierte Phasentypik und dienten ihr zugleich als Grundlage, wurden jedoch aufgrund empirischer Sättigung sowie aus Darstellungs- und Kondensierungsgründen nicht in Kapitel 5 berücksichtigt. Ihre Interviewsequenzen werden erst in Kapitel 6 aufgegriffen.

Die folgenden 14 Fälle (Tab. 4.1) bilden die empirische Grundlage der vorliegenden Arbeit:

¹⁹ Die restlichen sechs Interviews werden nicht in ihrer fallspezifischen Gesamtheit zum Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Sofern ausgewählte und vorinterpretierte Interviewsequenzen für die Typenbildung konstitutiv sind, werden sie an entsprechender Stelle eingeführt und kontextualisiert.

Tabelle 4.1 Fälle des Samples, die der Rekonstruktion der Phasentypik zugrunde liegen

| # | Name & Alter | Hintergrund | Beruf-/Bildungsstand |
|----|----------------------------|--|--|
| 1 | Tamara 2003 (19) (w) | In Deutschland geboren (Sephardim), religiös | Studentin (Sozialwissenschaften) |
| 2 | David 1999 (23) (m) | In Deutschland geboren (Aschkenasim), Vorschule in Deutschland, 1.-3. Klasse in Israel, nicht religiös | Student (Ingenieurwissenschaft) |
| 3 | Danat 1994 (28) (m) | In Kaliningrad geboren (Aschkenasim), 8 Jahre in Kaliningrad, dann nach Deutschland, nicht religiös | Bachelor (BWL), Angestellt |
| 4 | Mila 1994 (28) (w) | In Osteuropa geboren (Aschkenasim), religiös | Berufschulabschluss (Ausbildung im juristischen Bereich) |
| 5 | Joni 1993 (29) (m) | In Israel geboren, seit vier Jahren in Deutschland, nicht religiös | Student (Ingenieurwissenschaften) |
| 6 | Noga 1965 (57) (w) | In Israel geboren (Aschkenasim), mit Deutschem verheiratet, nicht religiös | Pädagogin |
| 7 | Çiçek 1989 (33) (w) | In Deutschland geboren, (keine Kopftuchträgerin), türkeistämmig, | Bachelor (Ingenieurwissenschaften), Angestellt |
| 8 | Merve 1999 (23) | In Deutschland geboren, (keine Kopftuchträgerin), türkeistämmig, religiös | Ausbildung (Industriekauffrau), Angestellt |
| 9 | Mehmed 1997 (25) (m) | In Deutschland geboren, türkeistämmig, religiös | Student (Ingenieurwissenschaften) |
| 10 | Hüma 1996 (26) (w) | In Deutschland geboren, (Kopftuchträgerin ²⁰), Türkeistämmig, religiös | Bachelor, Master (Sozialwissenschaften) |

(Fortsetzung)

²⁰ Warum das Kopftuch als eine separate Kategorie in meinem Sample vorkommt, veranschaulicht der Aufsatz von Jukschat und Lehmann (2020). Sie untersuchen, wie das Kopftuchtragen per se als Verdacht für Stigmatisierung und Terrorismus funktionalisiert und als Entfremdungselement abgewertet wird. Auch Terkessidis (2002, S. 35 ff.) reflektiert in seinem Aufsatz über das Kopftuch. Dem Argument, das Kopftuch sei eine Projektionsfläche sippenhafter Andersheit bzw. Fremdheit, bedienen sich teilweise immer noch gesellschaftliche Akteur:innen, die ich als rassialisierende und rassistische Subjekte auffasse.

Tabelle 4.1 (Fortsetzung)

| # | Name & Alter | Hintergrund | Beruf-/Bildungsstand |
|----|----------------------------|---|--|
| 11 | Omar 1995 (27) (w) | In Syrien geboren, seit 2015 in Deutschland, Fluchterfahrung, religiös | Ausbildung (Cyber-Security) |
| 12 | Levent 1989 (33) (m) | In Deutschland geboren, türkeistämmig, religiös | Ausbildung (Pflegerberuf), Honorararzt |
| 13 | Meva 1984 (39) (w) | In Deutschland geboren, türkeistämmig, Patchwork-Familie, religiös | Ausbildung (arbeitet in der Produktion) |
| 14 | Yağız 1978 (45) (m) | In Deutschland geboren, Türkeistämmig, 1.-3. Klasse in Türkischklasse, religiös | Ingenieurwissenschaft, leitender Ingenieur einer US-Tech-Firma |

Warum das Sample mehrheitlich Personen mit hohem Bildungsstand – hohes Bildungskapital – anvisierte, lässt sich im Anschluss an El-Mafaalani (2021, S. 92 f.) damit begründen, dass eine bessere Integration in bestimmte teilspezifische Systeme bzw. eine priorisierte Kapitalaneignung (nach Bourdieu) eine sensiblere Wahrnehmung von Exklusion hervorruft als bei Personen, die andere Voraussetzungen mitbringen. In der vorliegenden Studie bestätigte sich sowohl diese Annahme als auch deren Gegenposition: Auch Interviewpartner:innen ohne Universitätsabschluss – wie Meva, Mimi oder Rosalinde – waren in der Lage, ihre antimuslimisch-rassistischen oder antisemitischen Erfahrungen differenziert zu artikulieren. Abgesehen von diesen drei Interviewpartner:innen verfügten alle übrigen entweder bereits über einen Studienabschluss oder befanden sich im Verlauf ihres universitären Werdegangs. Vor dem Hintergrund aller Erhebungen ist festzuhalten, dass sich sämtliche Interviewpartner:innen offen und diskursivierungsbereit am Interview beteiligten – wenngleich es in mehreren Fällen erforderlich war, dass ich als informierter Reisender durch adäquate Nachfragen den Erinnerungs- und Erzählfluss initiierte oder aufrechterhielt.

Außerdem ermöglicht die generationenübergreifende Betrachtung des Phänomens antimuslimischer Rassismus sowie Antisemitismus zu rekonstruieren, inwiefern sich im zeitlichen Verlauf die Wahrnehmung beider Ungleichheitsstrukturen gewandelt hat oder konstant geblieben ist (Intergenerationalität). Bereits im Forschungsdesign war vorgesehen, den Forschungsgegenstand auch aus Perspektiven der Generationen-, Geschlechter-, Religions- und Migrationstypik zu untersuchen. Durch 23 problemzentrierte Interviews wurde das Forschungsfeld

in Bezug auf die leitende Forschungsfrage saturierend abgesteckt, wodurch eine tragfähige Grundlage für die praxeologische Anwendung der dokumentarischen Methode entlang von Fallanalysen und -vergleichen geschaffen wurde. Vor diesem Hintergrund wurde gezielt der Zugang zu potenziellen Interviewpartner:innen gesucht.

4.4.2 Feldzugang und Forschungsethik

Nach der Erstellung des Leitfadens für die leitfadengestützten Interviews ging es um die Rekrutierung potenzieller Interviewpartner:innen, die die Bereitschaft aufweisen sollten, offen über ihre antimuslimisch-rassistischen sowie antisemitischen Erfahrungen und Erlebnisse zu sprechen. Während bis zur Durchführung der ersten drei Interviews mit muslimischen Interviewpartner:innen der Rekrutierungsprozess erfolgreich verlief, blieben die Zugänge zu jüdischen Interviewpartner:innen zunächst erfolglos. Der Zugang zur muslimischen Community wurde durch persönliche Bekanntschaften erleichtert. Nach einer informellen Anfrage und dem Versenden des Informationsblattes zum Dissertationsprojekt wurden mit den ersten drei muslimischen Interviewpartner:innen zeitnah Interviewtermine vereinbart. Drei Interviews fanden in Präsenz statt (mit Meva, Yağız und Rosalinde), alle weiteren qualitativen Erhebungen wurden über Zoom geführt. Die Entscheidung für Online-Interviews resultierte aus dem Wunsch der Interviewpartner:innen sowie aus forschungspragmatischen Erwägungen hinsichtlich Planbarkeit und Flexibilität. Die forschungsethischen Richtlinien – etwa die Speicherung auf lokalen Servern, die sofortige Löschung der Videodateien im Anschluss an das Interview sowie die Aufbewahrung der Audiodateien nur bis zur vollständigen Transkription – wurden in Anlehnung an Gray et al. (2020) eingehalten. Die Zoom-Interviews verliefen unabhängig vom Alter der Teilnehmenden störungsfrei und ohne technische Schwierigkeiten.

Nach den ersten drei Erhebungen wurden weitere muslimische und auch jüdische Interviewpartner:innen durch ein „Schneeballsystem“ (Helfferich, 2009, S. 176) rekrutiert. Dieses Verfahren entspricht zugleich dem Rekrutierungsprinzip über „Gatekeeper“ (ebd., S. 175), da Letztere durch ihr Vertrauensverhältnis zu den Empfohlenen den Zugang zum Interview erleichterten. Von diesem mittelbaren Vertrauensverhältnis, das die relationale Verweisungsstruktur zwischen Interviewenden und Interviewee kennzeichnet (vgl. von Unger, 2018, S. 684 ff.), profitierte das vorliegende Forschungsprojekt insbesondere in der Phase des Feldzugangs und der Erhebung. In diesem Sinne konnten sowohl muslimische als auch jüdische Interviewpartner:innen für die Teilnahme gewonnen werden.

Darüber hinaus vermittelte die Erstbetreuung dieser Dissertation weitere Interviewpartner:innen, indem sie als Vertrauensperson ihr Netzwerk sowie relevante Kontaktpersonen im Sinne einer Gatekeeper-Rolle zur Verfügung stellte.

Bis auf eine jüdische Dialoginitiative führten weder die Kontaktaufnahmen zu jüdischen Institutionen noch zu Synagogengemeinden zu weiterführenden Gesprächsmöglichkeiten mit potenziellen Interviewpartner:innen, obwohl rund 20 Einrichtungen per E-Mail kontaktiert wurden – von denen lediglich zwei eine Rückmeldung gaben. In dieser Hinsicht gestaltete sich der Feldzugang zu dieser zahlenmäßig kleinen Gruppe als erschwert; er erwies sich nicht als gangbarer Weg zur Rekrutierung von Jüdinnen:Juden. Ein möglicher Grund für diese Verschlossenheit könnte darin liegen, dass meine Person als muslimischer Forscher nicht in ausreichendem Maße Vertrauen generieren konnte. Ein weiterer Erklärungsansatz für die mangelnde Bereitschaft zur Kontaktvermittlung – neben der generellen Schwierigkeit, potenzielle Interviewpartner:innen zu erreichen – besteht womöglich darin, dass diese relativ kleine gesellschaftliche Gruppe bereits vielfach Gegenstand verschiedenster Forschungsprojekte war, was einen gewissen Sättigungseffekt hinsichtlich der Teilnahmebereitschaft an qualitativen Studien zur Folge haben könnte. Nichtsdestotrotz konnte ein Interview in einer Synagoge durchgeführt werden, dessen Zustandekommen nur durch die Vermittlung eines muslimischen Interviewpartners ermöglicht wurde. Letztlich lässt sich festhalten, dass die Samplestrategie insgesamt als konstitutiv zu bezeichnen ist – sowohl im Hinblick auf die Differenzkategorien Geschlecht und Generation als auch im Hinblick auf Migration und Bildungsstand.

Über die forschungsethischen Aspekte lässt sich Folgendes festhalten: Die Interviewpartner:innen wurden aus unterschiedlichsten Regionen Deutschlands rekrutiert, sodass eine Ballung auf ein spezifisches Bundesgebiet vermieden werden konnte. Nichtsdestotrotz werden die Rekrutierungsorte der Interviewees vergrößert dargestellt bzw. bewusst nicht erwähnt. Indem die Interviewees selbst ihre Pseudonyme in Form von Vornamen auswählten, wurde der Anonymisierungs- bzw. Pseudonymisierungsstrategie entsprechend Rechnung getragen. Die expliziten Einwilligungserklärungen bzw. informierten Einverständnisse wurden nicht nur im Vorgespräch schriftlich eingeholt, sondern zu Beginn jedes Interviews erneut abgefragt, audioteknisch aufgezeichnet und transkribiert. Nur in einem Fall wurde die schriftliche Einwilligungserklärung nachträglich – nach Abschluss des Interviews – übermittelt. Weiterhin traten im gesamten Erhebungsverlauf weder Irritationen noch Spannungsverhältnisse zwischen dem Anonymisierungsvorhaben und der persönlichen Signierung der Einverständniserklärung auf (vgl. von Unger, 2018, S. 688 ff.). Dies lässt sich unter anderem darauf zurückführen, dass sich keiner der Interviewees in einem unsicheren Aufenthaltsstatus

in Deutschland befand und dass das Forschungsvorhaben nicht die vollständige Lebensgeschichte erfassen sollte, sondern sich ausschließlich auf bestimmte, thematisch fokussierte Teilaspekte der Biografie beschränkte.

Letztlich ist anzumerken, dass allen Interviewees bis zum vereinbarten Interviewtermin ausreichend Zeit zur Verfügung stand, um für sie relevante Ereignisse, Erlebnisse und Erfahrungen ins Gedächtnis zu rufen und eine Prä-Selektion dahingehend vorzunehmen, welche Erfahrungen und Erlebnisse sie im Interview thematisieren möchten. Selbst vor diesem Hintergrund traten während des Erhebungsprozesses zahlreiche Erinnerungen zutage, die die Interviewees mit Überraschung wahrnahmen und spontan artikulierten. In einzelnen Fällen – wie etwa bei Hüma und Tamara – wurde das Interview zudem durch eine vorbereitende Verschriftlichung der eigenen Erlebnisse im Vorfeld strukturiert: Beide hatten sich vor dem Interviewtermin notiert, was sie an antimuslimischem Rassismus bzw. Antisemitismus erlebt hatten, und erzählten – mit wenigen Ausnahmen – entsprechend der chronologischen Abfolge ihrer Erinnerung. Vor diesem Hintergrund widmet sich das nächste Kapitel der empirischen Rekonstruktion zunächst der jeweiligen Einstiegserzählung der Interviewees. Diese Einstiegserzählungen bündeln kompakt und verdichtet jene habitualisierten Orientierungen, in denen die Interviewees – teils bewusst, teils unbewusst – ihre Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus, Antisemitismus sowie ihre entsprechenden Coping-Strategien thematisieren und problematisieren.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Empirische Rekonstruktionen habituellder Ablaufdynamiken im Kontext antisemitischer und antimuslimisch-rassistischer Ungleichheitserfahrungen

Dieses Kapitel bezieht sich auf die empirischen Rekonstruktion der vorliegenden Arbeit. Im ersten Schritt wurden acht (Tamara, Hüma, Mila, Levent, David, Danat, Yağız und Meva) von insgesamt 14 Fällen – die der Phasentypik zugrunde liegen – komplett interpretiert. Diese Vorgehensweise strebt an, die Betroffenheit und die daraus resultierenden Coping-Strategien fallspezifisch und prozessual zu analysieren, und somit die unterschiedlichen Phasen der Phasentypik (Habitusverändernde¹ Wirkmächtigkeit der antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Erfahrungen) zu rekonstruieren.² Mit der dokumentarischen Methode gesprochen wurden im ersten Schritt die Verläufe im Hinblick auf die Ungleichheitswahrnehmung und Entwicklung der Coping-Strategien phasenhaft herauspräpariert, also der individuelle Prozessverlauf im fallspezifischen Prozess. Einerseits wurde der Prozessverlauf der habituellen Orientierung von Betroffenen vor allem im Zeichen antisemitischer sowie antimuslimisch-rassistischer Erfahrungsakkumulation rekonstruiert. Andererseits wurden Tertia

¹ In dieser Arbeit folge ich nicht der von von Rosenberg (2011) vorgeschlagenen Differenzierung zwischen Transformation und Wandlung des Habitus, wonach unter habitueller Transformation eine umfassende Veränderung des Selbst- und Weltverhältnisses (als Veränderung mehrerer Praxislogiken) und unter habitueller Wandlung eine beschränkte bzw. monodimensionale Veränderung desselben zu verstehen ist.

² Für diese acht Fälle wurde eine umfassende, fallspezifisch detaillierte und sequenzanalytische Rekonstruktion der Orientierungsrahmen im Hinblick auf wahrgenommene Diskriminierung und die sich daraus entwickelnden Coping-Strategien operationalisiert.

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann
https://doi.org/10.1007/978-3-658-50601-8_5.

Comparationis³ identifiziert, womit die komparative Sequenzanalyse nach festgelegten Kriterien (bzw. Maßstäben) operationalisiert wurde.

Fallspezifisch erschlossene Tertia Comparationis im Sinne der ähnlichen Bearbeitung ähnlicher Problemstellungen wurden anschließend stringent komparativ interpretiert. Die Darstellung des empirischen Materials erfolgt komparativ und versucht, sich an den methodologischen sowie methodischen Analyse-schritt der komparative Sequenzanalyse zu halten (vgl. 4.2). Im Zentrum dieses Kapitels steht eine Typenbildung, die die rekonstruierte Ablaufdynamik der antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Erfahrungen und Erlebnisse in ihrer phasenhaften Struktur abbildet. Diese Phasen der antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Erfahrungen und Erlebnisse wurden fallübergreifend im Kontext von Betroffenheit durch Antisemitismus sowie antimuslimischen Rassismus herausgearbeitet. Der Fokus der Darstellung liegt daher auf den einzelnen Phasen und nicht auf den gesamten biografischen Fragmenten⁴ in ihrer Gesamtheit. Aus diesem Grund werden im Folgenden nicht einzelne Biografien chronologisch nachgezeichnet, sondern die jeweiligen Phasen fallübergreifend analysiert (vgl. z. B. Thomsen, 2019, S. 269 f.).

Es geht um den „phasenhaften Ablauf“ (Thomsen, 2019, S. 268) des habituellen Gefüges mit Blick auf die antisemitische sowie antimuslimisch-rassistische

³ Der zuvor narrativ angelegte (vgl. Nohl, 2016) Leitfaden und seine Fragen strukturierten das Interview themenspezifisch und eröffneten zugleich den Raum für (teil-)biografische Erzählungen. Die Strukturierung des Interviews orientierte sich an Fragen, die einerseits themenbezogene Vergleichbarkeiten herstellten und andererseits den Relevanzsetzungen der Interviewten entsprechende Vergleichbarkeiten ermöglichten. Die Tertia Comparationis der hier rekonstruierten drei Phasen wurden in Kapitel 4 detailliert dargestellt.

⁴ Da narrativ angelegte problemzentrierte Interviews (vgl. z. B. Nohl, 2016) geführt wurden, lag der Fokus der Erhebung nicht unmittelbar auf den biografischen Hintergründen der Interviewees, auch nicht auf den Genese- und Konstitutionsbedingungen des Habitus im Erstsozialisationsmilieu. Im Mittelpunkt der Erhebung und der dokumentarischen Analyse stand der prozessuale Ablauf, wie die Befragten Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus erfahren und bewältigen. Die Analyse fokussiert vorzüglich die prozessuale Wahrnehmung der Ungleichheitserfahrungen und deren Auswirkungen auf die Bewältigungsstrategien. In diesem Zuge wurden öfters auch biografische Erfahrungsfragmente artikuliert – Fragmente, weil sie nicht einen direkten und detaillierten Blick in die gesamte Biografie, sondern in die individuelle Erzeugungsbedingung des Habitus mit Blick auf Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus ermöglichen. In diesem Sinne sind die narrativen Biografiefragmente solche Erfahrungsdokumente, die die Veränderung und den Ablaufcharakter der habituellen Wahrnehmung und Widerstandspraxis dokumentieren. Detaillierte Einzelfallanalysen und Typenbildungen bedingen sich im Rahmen der dokumentarischen Interpretation gegenseitig (vgl. Nohl, 2016, S. 338).

Betroffenheit und die sich ausbildenden sowie verändernden Bewältigungsstrategien. Entlang der Phasen betrachtet, dokumentierte sich, wie sich der Habitus der Interviewees im Zuge der antisemitischen sowie antimuslimisch rassistischen Betroffenheiten sowie der Ausbildung von Coping-Strategien, die sie in unterschiedlichen sozialen Kontexte machten, re-strukturiert. Konzise zusammengefasst versucht die Phasentypik zu rekonstruieren, wie sich ein Coping-Habitus herausbilden kann.

In der Phase der *Erstbegegnung* (5.2) werden Erfahrungsdokumente rekonstruiert, die sich an der tatsächlichen Chronologie der erlebten und wahrgenommenen Diskriminierungserfahrungen orientieren, wie sie den Interviews entnommen werden konnten. Allgemein ist festzuhalten, dass sich die Interviewees überwiegend selbst darum bemühten, ihre Stegreiferzählungen insbesondere chronologisch zu strukturieren. In jenen Fällen, in denen eine solche Strukturierung nicht erfolgte oder erst zu einem späteren Zeitpunkt im Interviewverlauf artikuliert wurde, wurden die entsprechenden Sequenzen dennoch als Erfahrungsdokumente der ersten Phase der Erstbegegnung verstanden. Gemeinsames Merkmal dieser Phase ist, dass insbesondere rassistische Ungleichheitserfahrungen im schulischen Feld – also im habitusprägenden Kontext der Sekundärsozialisation – akkumuliert wurden. In diesem Zusammenhang entstehen neue Erfahrungsqualitäten, die bei den Betroffenen zunächst zu *Orientierungsunsicherheiten* führen, insbesondere hinsichtlich der Benennung der wahrgenommenen Erlebnisse und möglicher Widerstandspraktiken.

Die zweite Phase der *Kippunkte* (5.3) fokussiert jene Erfahrungsdokumente, in denen sich – gemäß den kommunikativ-explizierbaren Wissensbeständen der Interviewees – Zäsuren in der Wahrnehmung sowie in den Bewältigungsstrategien vollziehen. Je nach Fall werden unterschiedliche Situationen rekonstruiert, die eine plötzliche Veränderung des habituellen Gefüges im Hinblick auf die Bewältigung nach sich ziehen. Trotz unterschiedlicher Ausgangslagen und fall-spezifischer Differenzen zeigt sich als gemeinsames Merkmal dieser zweiten Phase die *sozio-funktionale Verstumung*. Diese wirkt bis in die dritte Phase fort und sedimentiert sich im Habitus – insbesondere im Hinblick auf Bewältigungsstrategien.

Die dritte und letzte Phase der *postbetroffenen Reflektiertheit* (5.4) bezieht sich einerseits auf die gegenwärtigen Orientierungen der Interviewees – insbesondere darauf, welcher Coping-Habitus als Produkt des praktischen Sinns ausgebildet wurde – und dokumentiert andererseits, dass *gelingende* Bewältigungsstrategien des Coping-Habitus auf Aneignungsprozesse im Sinne einer individualisierten Distanzierung und individualisierten Repräsentation zurückzuführen sind. Die *individualisierte Repräsentation* (5.4.1) verweist darauf, dass

sich die Interviewees gerade aufgrund ihrer Betroffenheit individualisierend von Fremdzuschreibungen distanzieren, zugleich aber – durch die Entwicklung einer Repräsentationsstrategie – an ihrer Identität festhalten, indem sie insbesondere in jüdisch oder muslimisch markierten Räumen das jeweilige Kollektiv vertreten. Demgegenüber zeigt sich in der *individualisierten Distanzierung* (5.4.2), dass die Interviewees sich ebenfalls von den Fremdzuschreibungen abgrenzen, jedoch primär durch eine Distanzierung von der Repräsentation des eigenen Kollektivs sowie von weiß-deutsch gelesenen Räumen. Beiden Idealtypen liegt eine identitätsrelationale Auseinandersetzung zugrunde.

Die nachfolgenden Rekonstruktionen analysieren die Entstehungs- und Veränderungsbedingungen unterschiedlicher Habitusformen, indem sie den prozessualen Verlauf des Habitus mit einem praxeologisch-wissenssoziologischen Blick auf die strukturellen Bedingungen sozialer Ungleichheit und die daraus resultierenden Coping-Strategien untersuchen. Dabei wird rekonstruiert, in welchem Verhältnis der vergangene Habitus zum gegenwärtigen steht und wie sich habituelle Dispositionen im Laufe biografisch-fragmentierter Erfahrungen verändern. Durch die systematische Gegenüberstellung der Erzeugungsbedingungen früherer und späterer Habitusformen wird sichtbar, inwiefern sich eine neue regelgeleitete und routinisierte Handlungspraxis herausbildet, die auf veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen reagiert und dabei die sedimentierten Erfahrungen des früheren Habitus integriert (vgl. Bourdieu, 2020c, S. 105). Die Widerstandspraktiken bzw. das Widerstandshandeln fungieren dabei als Strategien des praktischen Sinns, der von den Interviewees als „akkumuliertes Kapital“ (ebd.) generiert und re-generiert wird.⁵

⁵ Im Fall Rosalinde konnte eine gänzlich eigenständige Phasentypik rekonstruiert werden, die sich durch eine durchgehend *frontale Konfrontationshaltung* auszeichnet – unabhängig davon, welches Ereignis sie schildert und in welchem zeitlichen Kontext dieses verortet ist. Bei Rosalinde dokumentiert sich ein habituell sedimentierter Bewältigungsmodus, der sich durch eine konfrontativ-frontale Reaktionsweise gegenüber antisemitischen Verlautbarungen kennzeichnet. Diese kontinuierliche Reaktionsfähigkeit verweist auf einen Coping-Habitus, der sich bereits in der *Primärsozialisation* unter den spezifischen gesellschaftlichen und historischen Bedingungen der unmittelbaren Nachkriegszeit in Frankreich herausbildete. Rosalindes frühe Kindheit fällt in eine Phase, in der sich antisemitische Ressentiments – trotz der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik – weiterhin im Alltag artikulierten und performativ fortsetzten. Gleichzeitig herrschte eine erhöhte Sensibilität auf Seiten jüdischer Familien, bedingt durch die kollektive Erfahrung der Shoah. Die historische Rahmung ihrer Sozialisation – als jüdisches Kind im Nachkriegsfrankreich – stellt den sozialen Kontext für die Genese eines habitualisierten konfrontativen Widerstandshandelns dar. Eine Erzählung aus dem kleinkindlichen Alter fungiert als konstitutive Gründungserzählung dieses Coping-Habitus: Ein Nachbar äußert im Treppenhaus – wenige Jahre nach der Shoah – gegenüber Rosalindes Mutter, „Schade, dass Hitler euch nicht alle umgebracht hat.“ (Rosalinde, Z. 20).

5.1 Kurzdarstellung der Fälle

Angesichts der zentralen Rolle von Rassismus- und Antisemitismuserfahrungen sowie den daraus hervorgehenden Coping-Strategien in der vorliegenden Untersuchung, die sich auf die habituellen Gefüge konzentriert, möchte ich im Folgenden einen Überblick über die zur Typenbildung herangezogenen Interviewees geben, um die jeweiligen Phasen zwischen Betroffenheit und Bewältigungsmechanismen der Betroffenen zu veranschaulichen. Die Phasentypik wurde anhand 14 Fälle rekonstruiert. Allen 14 Fällen ist dieser phasenhafte Ablauf gemein. Wegen forschungspragmatischen Darstellungsgründen wurden für die Rekonstruktion der ersten Phase mit den zwei Variationen 11 Fälle herangezogen und für die zweiten und dritten Phase jeweils neuen. Um eine möglichst kohärente und für die Leser:innen nachvollziehbare Phasentypik zu bilden, wurde auf Übersichtlichkeit im Hinblick auf die empirische Sättigung geachtet, weshalb die zweite und dritte Phase aus neuen Fällen bestehen, die sukzessive auf vorherige Phasen aufbauen.⁶

Tamara

Tamara, geboren 2003, ist zum Zeitpunkt des Interviews 19 Jahre alt. Sie hat eine Schwester und stammt aus einer jüdisch-israelischen Familie. Tamara wurde in Deutschland geboren und wuchs dort auf. Nach der Grundschule besuchte sie zunächst ein katholisches Gymnasium, wechselte jedoch aufgrund Antisemitismuserfahrungen nach der zehnten Klasse auf ein staatliches Gymnasium, wo sie ihr

Diese antisemitische Verbalgewalt wird von Rosalindes Mutter unmittelbar, lautstark und frontal zurückgewiesen. Diese Reaktion, die sich der impliziten Erwartung von Duldung oder Rückzug widersetzt, wird im Interview von Rosalinde als prägende Szene erinnert – nicht nur als Erfahrung antisemitischer Feindseligkeit, sondern auch als performatives Widerstandshandeln. Im Sinne der praxeologischen Wissenssoziologie lässt sich diese Szene als Ort der Inkorporation eines spezifischen Handlungsmusters rekonstruieren, das auf frontal-konfrontative Widerständigkeit und nicht auf Resignation verweist. Im Interview mit Rosalinde lässt sich – unabhängig von der jeweils geschilderten antisemitischen Erfahrung – eine durchgehend konfrontative Widerstandsstrategie rekonstruieren. Ungeachtet der spezifischen Situationen, auf die sie eingeht, dokumentiert sich in ihren Erzählungen stets eine unmittelbare, lautstarke und frontale Reaktion auf antisemitische Situationen. Diese Reaktionsweise erscheint nicht als fallbezogene Ausnahme, sondern als habitualisierte Bewältigungsstrategie, die sich konsistent durch ihre Narrationen zieht und somit als konstitutiver Bestandteil ihres Coping-Habitus gedeutet werden kann.

⁶ Aus Darstellungs- und Kondensierungsgründen wurde der Fall Yağız für die Rekonstruktion der Phasentypik sowohl in der ersten als auch in der dritten Phase herangezogen, während der Fall Noga ausschließlich für die erste Phase berücksichtigt wurde. Die Fälle Joni, Mehmed und Omar dienen der praxeologisch-wissenssoziologischen Rekonstruktion des antisemitischen sowie des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes (vgl. Kap. 6).

Abitur absolvierte. Im Anschluss daran absolvierte sie ein Praktikum bei einer christlichen Stiftung und verbrachte ein halbes Jahr in Israel, wo sie an einem Sprachkurs teilnahm. Derzeit studiert sie Sozialwissenschaften im Bachelor. Tamara berichtet von umfassenden Antisemitismuserfahrungen, die sie vor allem während ihrer Schulzeit gemacht hat. Zu den prägenden Erlebnissen zählen unter anderem antisemitische Beleidigungen, die Betroffenheit durch nationalsozialistische Symbole wie dem Hitlergruß durch Mitschüler:innen sowie das Fehlen von Unterstützung seitens der Schulleitung und Lehrkräfte auf dem katholischen Gymnasium. Tamara engagiert sich aktiv in der Aufklärungsarbeit gegen Antisemitismus und nimmt zivilgesellschaftlichen Dialogprojekten teil. Dabei legt sie Wert auf interkulturellen Dialog und die Förderung eines differenzierten Verständnisses jüdischer Identität.

Hüma

Hüma (Kopftuchträgerin), geboren 1996, ist zum Zeitpunkt des Interviews 26 Jahre alt. Sie hat zwei Brüder sowie eine Schwester. Nach dem Abitur absolvierte Hüma ein Bachelorstudium in Erziehungswissenschaften und Islamwissenschaften. Derzeit ist sie im Masterstudiengang Rehabilitationswissenschaften mit dem Schwerpunkt auf psychischen Beeinträchtigungen eingeschrieben und absolviert parallel eine Ausbildung zur systemischen Beraterin. Geprägt durch ihre Rassismuserfahrungen engagiert sie sich aktiv in Moscheeführungen ihrer Gemeinde. Hüma beschreibt zahlreiche Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen, die sie seit ihrer Kindheit gemacht hat. Bereits im jungen Alter begann sie ein Kopftuch zu tragen, was häufig zu Vorurteilen und Ausgrenzung führte. Prägend war für sie ein Vorfall am Flughafen, bei dem sie aufgrund ihres Erscheinungsbildes einem Bombentest unterzogen wurde, was sie als verletzend empfand. Trotz dieser Erfahrungen setzt sie sich aktiv für interkulturellen Dialog und die Aufklärung über antimuslimischen Rassismus ein. Durch ihre Tätigkeit als Moscheeführerin versucht sie, Vorurteile abzubauen und einen respektvollen Austausch zu fördern. Hüma betont, dass sie versucht, durch ihr Verhalten ein positives Bild von Muslim:innen zu vermitteln, sieht dies jedoch gleichzeitig als eine Belastung, da sie das Gefühl hat, als Repräsentantin einer ganzen Gruppe wahrgenommen zu werden. Ihre Erfahrungen verdeutlichen die Herausforderungen, denen muslimische Frauen mit Kopftuch in Deutschland begegnen, und zeigen ihre Bemühungen, durch Bildung und Dialog zu einer offeneren Gesellschaft beizutragen.

Levent

Levent, geboren 1989, ist zum Zeitpunkt des Interviews 33 Jahre alt. Er hat zwei Brüder. Levent wurde in einer westdeutschen Großstadt geboren und lebt derzeit in einer anderen westdeutschen Großstadt. Nach dem Abschluss der Grundschule

besuchte er eine Realschule, anschließend ein Gymnasium, wo er das Fachabitur erlangte. Danach absolvierte er eine Ausbildung in der Pflege und arbeitet seit 2012 als Intensivpfleger an einer Uniklinik. Parallel dazu hat er 2014 eine Ausbildung zum islamischen Klinikseelsorger absolviert und ist seitdem in dieser Funktion tätig. Darüber hinaus arbeitet er seit mehreren Jahren als Honorarprofessor an über zehn Pflegeschulen, wo er unter anderem zu den Themen Rassismus und Stigmatisierung unterrichtet. Levent engagiert sich ehrenamtlich als Finanzvorstand in einer Kita. Er beschreibt, dass er im Laufe seines Lebens sowohl offene als auch subtile Formen von Diskriminierung erlebt hat, insbesondere im schulischen und beruflichen Kontext. Zu den prägendsten Erfahrungen gehören diskriminierende Erlebnisse mit Behörden sowie Vorurteile, denen er aufgrund seiner religiösen Kleidung begegnete.

David

David, geboren 1999, ist zum Zeitpunkt des Interviews 23 Jahre alt. Er hat zwei Geschwister und stammt aus einer aschkenasisch-jüdischen Familie. Seine ersten Schuljahre verbrachte er in Israel, bevor die Familie nach Deutschland zurückkehrte. Nach der Grundschule besuchte er ein Gymnasium in Berlin, wo er das Abitur ablegte. Nach einer kurzen beruflichen Tätigkeit in der Filmbranche begann David ein naturwissenschaftliches Studium an der Universität. Im Interview thematisiert David seine vielfältigen antisemitischen Erfahrungen, die sich vor allem während seiner Schulzeit und in sozialen Kontexten ereigneten. Dazu zählen diskriminierende Witze, antisemitische Memes in Klassenchats sowie verletzende Bemerkungen, die er als provokativ und entmenschlichend beschreibt. Besonders prägend war für ihn die Konfrontation mit Mitschüler:innen, die antisemitische Äußerungen tätigten, ohne sich der Tragweite ihrer Aussagen bewusst zu sein.

Merve

Merve (keine Kopftuchträgerin), geboren 1999, ist zum Zeitpunkt des Interviews 23 Jahre alt und trägt kein Kopftuch. Sie hat zwei Brüder. Merve wurde in einer westdeutschen Großstadt geboren und lebt dort seit ihrer Geburt. Sie gehört zur vierten Generation der Arbeitsmigration, da ihr Urgroßvater im Rahmen des Anwerbeabkommens nach Deutschland kam. Nach der Grundschule besuchte Merve ein Gymnasium, wo sie ihr Abitur ablegte. Anschließend absolvierte sie erfolgreich eine Ausbildung zur Industriekauffrau und arbeitet seit zwei Jahren im Marketing eines mittelständischen Unternehmens. Merve berichtet von Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen, die sie insbesondere in der Schule und am Arbeitsplatz gemacht hat. Sie beschreibt, wie ihre Andersartigkeit häufig betont wurde, etwa durch stereotype Fragen oder die falsche Aussprache ihres Namens. Besonders prägend war für sie eine Begegnung mit einer BAMF-Mitarbeiterin, die sie aggressiv

verbal attackierte und die durch ihre Rolle als Entscheiderin über das Schicksal von Migrant:innen und Flüchtlingen für Merve ein großes Unverständnis hervorrief. In ihrer Freizeit engagiert sich Merve aktiv für interkulturellen Dialog, insbesondere durch ihre Arbeit als Moscheeführerin. Sie sieht den Austausch zwischen verschiedenen Gesellschaftsgruppen als grundlegend an, um Vorurteile abzubauen und ein besseres Verständnis für muslimische Lebensrealitäten zu schaffen.

Danat

Danat, geboren 1994, ist zum Zeitpunkt des Interviews 28 Jahre alt und ledig. Er wuchs bis zu seinem achten Lebensjahr in Osteuropa auf, bevor er 2002 mit seiner Familie nach Deutschland immigrierte. Nach seiner Einschulung in Deutschland wechselte Danat auf ein Gymnasium, das er mit dem Abitur abschloss. Er absolvierte anschließend ein duales Studium im Bereich Betriebswirtschaftslehre, das er erfolgreich beendete. Bereits seit seinem 13. Lebensjahr war er in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen tätig. Aktuell arbeitet er in einer Führungsposition eines international tätigen Unternehmens. Danat identifiziert sich als aschkenasischer Jude mit osteuropäischen Wurzeln und sieht seine jüdische Identität als konstitutiven Bestandteil seiner Selbstwahrnehmung. Er betrachtet sich selbst als sogenannter Ausländer in Deutschland, fühlt sich jedoch nicht als Israeli, obwohl er eine starke Verbundenheit mit Israel empfindet. Im Interview beschreibt er zahlreiche Erlebnisse im Zusammenhang mit Antisemitismus, insbesondere während der Corona-Pandemie, als verschwörungsideologische Narrative wie das Weltjudentum verstärkt auftraten. Obwohl Danat sich nicht als religiös bezeichnet, berichtet er, wie er in verschiedenen sozialen Kontexten antisemitischen Witzen und Vorurteilen begegnete. Sein Engagement für den interkulturellen Dialog zeigt sich in seiner offenen Haltung gegenüber Menschen unterschiedlicher Herkunft.

Meva

Meva (Kopftuchträgerin), geboren 1984, ist zum Zeitpunkt des Interviews 39 Jahre alt. Sie ist kopftuchtragende Muslimin, hat zwei Töchter und ist in zweiter Ehe verheiratet. Meva hat einen Hauptschulabschluss. Nach verschiedenen beruflichen Stationen, darunter Tätigkeiten in Fabriken und als Reinigungskraft, arbeitet sie aktuell in der Produktion eines Dentallabors. Meva berichtet von zahlreichen antimuslimischen Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen, insbesondere in Bezug auf ihr Kopftuch. Bereits während ihrer Schulzeit und später bei der Suche nach Praktikums- und Ausbildungsstellen wurde sie mehrfach abgelehnt, weil sie das Kopftuch nicht ablegen wollte. Auch in ihrem jetzigen Arbeitsumfeld stößt sie gelegentlich auf Vorurteile, insbesondere in Form subtiler Kommentare oder herabwürdigender Aussagen.

Mila

Mila, geboren 1994, ist zum Zeitpunkt des Interviews 28 Jahre alt. Sie immigrierte 1995 mit ihren Eltern, ihrer Schwester und später ihrer Großmutter nach Deutschland. Ihr Vater war zuvor verheiratet und brachte aus dieser ersten Ehe eine weitere Tochter mit, die nach Israel auswanderte. Mila besuchte in Deutschland die Grundschule, eine Gesamtschule und mehrere Berufsschulen. Nach Abbrüchen und Neuanfängen in verschiedenen Ausbildungen schloss sie ihre schulische Laufbahn erfolgreich ab und absolviert aktuell eine Ausbildung im juristischen Bereich. Während ihrer Jugend verbrachte Mila außerdem fünf Monate in Israel, wo sie ihre jüdische Identität intensiv reflektierte. Mila berichtet von vielfältigen Diskriminierungs- und Antisemitismuserfahrungen, die sie insbesondere in der Schule und im Arbeitsumfeld machte. Diese reichten von antisemitischen Beleidigungen bis hin zu Drohungen, während ihrer Zeit in einer arabisch-muslimisch geprägten Nachbarschaft. Sie thematisiert ihre Unsichtbarkeit in frühen Jahren, als sie ihre jüdische Identität aus Angst vor Vorurteilen verborgen hielt, und beschreibt ihre spätere Entscheidung, offen damit umzugehen. Mila hebt hervor, dass sie durch Dialog und Wissenserweiterung in interreligiösen Gesprächen oft Vorurteile abbauen konnte. Trotz der Herausforderungen hebt sie ihre enge Verbindung zu unterschiedlichen Kulturen hervor, insbesondere durch Freundschaften mit türkischen und kurdischen Muslim:innen.

Yağız

Yağız, geboren 1978, ist zum Zeitpunkt des Interviews 45 Jahre alt. Er ist verheiratet und hat zwei Kinder. Yağız stammt aus einer Familie der ersten Einwanderergeneration, die im Rahmen des Anwerbeabkommens zwischen Deutschland und der Türkei nach Deutschland kam. Nach der Grundschule besuchte er zunächst eine Hauptschule, bevor er auf die Realschule wechselte, wo er seine Leistungen deutlich steigerte. Anschließend absolvierte er die Fachoberschule und erlangte schließlich einen Hochschulabschluss im Bereich Ingenieurwesen. Derzeit arbeitet Yağız als leitender Ingenieur in einem amerikanischen, international agierenden Technologieunternehmen. Yağız thematisiert in seinem Interview zahlreiche Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen, die ihn seit seiner Kindheit prägten. Besonders der Übergang von einer türkischen Grundschulklasse in eine deutsche Klasse beschreibt er als traumatisch, da er dort Ausgrenzung und Abwertung durch Mitschüler:innen und Lehrkräfte erlebte. Diese Erfahrungen setzten sich während seiner schulischen Laufbahn fort. Auch im Studium und im Berufsleben begegnete er subtileren Formen von antimuslimischer Diskriminierung, die sich beispielsweise in Vorurteilen oder ungerechtfertigten Ablehnungen äußerten.

Çiçek

Çiçek (keine Kopftuchträgerin), geboren 1989, ist zum Zeitpunkt des Interviews 33 Jahre alt. Sie hat einen Sohn, ist verheiratet und arbeitet als Ingenieurin. Çiçek besuchte die Grundschule und anschließend die Hauptschule, bevor sie ihren Real-schulabschluss erlangte. Nach dem Abschluss der Fachoberschule studierte sie an einer Hochschule, wo sie erfolgreich ihren Ingenieursabschluss machte. Im Interview berichtet Çiçek von mehreren prägenden Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen, insbesondere in ihrem beruflichen Kontext. Bereits an ihrem ersten Arbeitstag erlebte sie eine abwertende Bemerkung ihres Vorgesetzten, die sie zunächst schockierte. Darüber hinaus thematisiert Çiçek die alltäglichen Vorurteile, mit denen insbesondere Frauen mit ausländischen Namen oder Kopftuch konfrontiert werden, auch wenn sie selbst kein Kopftuch trägt.

Noga

Noga, geboren 1965, ist zum Zeitpunkt des Interviews 57 Jahre alt. Sie ist aschkenasisch-jüdischer Herkunft und wuchs in Israel auf. Im Alter von 14 Jahren zog sie aufgrund einer Entscheidung ihrer Eltern nach Deutschland, was sie als unwilligen Umzug beschreibt. Nach dem Abitur kehrte sie zunächst nach Israel zurück, bevor sie wieder nach Deutschland zog, wo sie ihren Magister in Sozialwissenschaften abschloss. Beruflich war sie in verschiedenen Bildungs- und Kulturinstitutionen tätig, unter anderem in jüdischen Einrichtungen. Nach ihrer Rückkehr nach Deutschland arbeitete sie an jüdischen Schulen. Sie ist Mutter von drei Kindern und strebt derzeit an, Dozentin zu werden. Im Interview thematisiert Noga antisemitische Erfahrungen, die sie sowohl persönlich als auch durch ihre Kinder gemacht hat. Sie beschreibt, wie sich Antisemitismus in Deutschland insbesondere seit den 1990er Jahren verstärkt habe und wie ihre Kinder antisemitischen Beleidigungen und Mobbing in der Schule ausgesetzt waren.

Joni⁷

Joni, geboren 1994, ist zum Zeitpunkt des Interviews 29 Jahre alt und lebt seit vier Jahren in Deutschland, wo er in einer westdeutschen Großstadt studiert. Er stammt aus einer mizrachisch-jüdischen Familie. Seine Mutter wurde in Ägypten geboren und floh im Kindesalter mit ihrer Familie nach Israel. Sein Vater ist ebenfalls in Israel geboren, stammt jedoch aus einer Familie, die ebenfalls nach dem Zweiten Weltkrieg aus Ägypten fliehen musste. Joni studiert Ingenieurwissenschaft und

⁷ Auf eine Sequenz von Joni wird im Kapitel 6 zurückgegriffen. Aus Darstellungs- und Kondensierungsgründen wurden die Sequenzen – die auch der hier rekonstruierten Phasentypik als Grundlage dienen – im Kapitel 5 nicht herangezogen.

befindet sich zurzeit in der Mitte seines Studiums. Vor seinem Studium lernte er ein Jahr lang Deutsch und regelte die notwendigen bürokratischen Anforderungen, um in Deutschland Fuß zu fassen. Joni ist nicht religiös, sieht seine jüdische Identität jedoch als konstitutiven Bestandteil seiner Selbstwahrnehmung. Im Interview thematisiert Joni zahlreiche antisemitische Erfahrungen, die er insbesondere in einer deutschen Großstadt gemacht hat, unter anderem verbale Angriffe und subtilere Formen der Diskriminierung im Alltag. Trotz der Herausforderungen hebt Joni hervor, dass er an der Universität überwiegend positive Erfahrungen gemacht hat und enge Freundschaften mit Kommilitonen aus unterschiedlichen kulturellen Hintergründen pflegt.

Omar⁸

Omar, geboren 1995, ist zum Zeitpunkt des Interviews 27 Jahre alt. Er hat drei Schwestern sowie einen Bruder. Omar floh 2015 gemeinsam mit seiner Familie nach Deutschland, wo er zunächst in Ostdeutschland untergebracht wurde und später nach Westdeutschland zog. Nach dem Erlernen der deutschen Sprache absolvierte er eine Ausbildung im Bereich Cybersecurity und arbeitet aktuell als Cybersecurity-Analyst. In seinem Interview thematisiert Omar zahlreiche Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen, sowohl während seiner Flucht als auch in Deutschland, insbesondere in Ostdeutschland. Er berichtet von Vorurteilen, fehlender Unterstützung und erniedrigenden Kontrollen sowie Ordnungsstrukturen in Flüchtlingsunterkünften, was ihn jedoch dazu motivierte, Deutsch zu lernen, um sich selbst zu verteidigen und seine Rechte wahrzunehmen. Trotz dieser Erfahrungen beschreibt Omar, dass er in Westdeutschland ein besseres Umfeld gefunden hat, das ihm und seiner Familie mehr Sicherheit bietet. Seinen beruflichen Erfolg und die Überwindung seiner Herausforderungen führt er auf seine Resilienz und Entschlossenheit zurück.

Mehmed⁹

Mehmed, geboren 1997, ist zum Zeitpunkt des Interviews 25 Jahre alt. Er hat vier Geschwister. Mehmed wuchs in Westdeutschland auf und durchlief nach der Grundschule die Realschule und anschließend das Gymnasium, bevor er sein Studium in Ingenieurwissenschaften begann. Während seines Studiums arbeitete er in verschiedenen Teilzeitjobs, unter anderem als Werkstudent. Mehmed beschreibt, dass

⁸ Auf eine Sequenz von Omar wird im Kapitel 6 zurückgegriffen. Aus Darstellungs- und Kondensierungsgründen wurden die Sequenzen – die auch der hier rekonstruierten Phasentypik als Grundlage dienen – im Kapitel 5 nicht herangezogen.

⁹ Auf eine Sequenz von Mehmed wird im Kapitel 6 zurückgegriffen. Aus Darstellungs- und Kondensierungsgründen wurden die Sequenzen – die auch der hier rekonstruierten Phasentypik als Grundlage dienen – im Kapitel 5 nicht herangezogen.

er aufgrund seiner Herkunft sowohl subtilen als auch offenen Rassismus erlebt hat, insbesondere während seiner Schulzeit und in gesellschaftlichen Interaktionen. Trotz dieser Erfahrungen betont er, dass er versucht, sich nicht von Diskriminierungserfahrungen entmutigen zu lassen, sondern diese als Motivation zu nutzen, ein positives Bild von sich und seiner Herkunft zu vermitteln. Er ist der Ansicht, dass Rassismus oft aus mangelnder Auseinandersetzung mit Vielfalt resultiert, und sieht es als Privileg, in einer diversen Umgebung aufgewachsen zu sein.

Rosalinde¹⁰

Rosalinde, geboren in den 1950er-Jahren, ist zum Zeitpunkt des Interviews über 70 Jahre alt. Sie ist sephardische Jüdin und wuchs in Frankreich auf. Nach ihrer Heirat mit einem deutschen Mann zog sie nach Deutschland, wo sie zunächst in Berlin lebte, später jedoch nach eine westdeutsche Großstadt übersiedelte. Rosalinde ist Mutter von drei Kindern und Großmutter von acht Enkelkindern. In ihrem Interview beschreibt Rosalinde zahlreiche antisemitische Erfahrungen, die sie seit ihrer Kindheit prägten. Bereits im Alter von vier Jahren wurde sie in Paris Zeugin von antisemitischen Äußerungen gegen ihre Familie. Auch während ihrer Schulzeit war sie häufig mit Diskriminierung konfrontiert, was unter anderem zu einem Wechsel des Gymnasiums führte. Später erlebte sie auch in Deutschland antisemitische Vorfälle, beispielsweise im Alltag oder in Form von verbalen Angriffen. Rosalinde engagiert sich aktiv in ihrer jüdischen Gemeinde.

5.2 Erstbegegnungen im Zeichen der (Orientierungs-) Unsicherheit und sich ausbildender Widerstandspraktiken

In der ersten Phase steht die Erstbegegnungen der Interviewees mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus im Mittelpunkt. Bis auf Hüma und Levent stammen alle dokumentarischen Interpretationen aus der Erstsequenz der Stegreiferzählung (für die method(odolog)ische vgl. Unterabschnitt 4.1.2). Dabei wurde bewusst darauf geachtet, sich nicht an der Chronologie der Erzählzeit in der Interviewinteraktion zu orientieren, sondern an der erzählten Zeit. Ziel war

¹⁰ Rosalinde und ihre antisemitischen Erfahrungsaufschichtungen dokumentieren eine abweichende Typik, die eine permanente frontal-konfrontative Bewältigungsweise offenbart. Sie wurde einerseits als Maximalkontrast herangezogen und wird andererseits im Diskussionskapitel eine instruktive Rolle für die temporale Analyse einnehmen.

es, den tatsächlichen, faktischen, aber zugleich mit der individuellen Perspektive verwobenen Geschehensablauf zu analysieren, um die Prozessstruktur des Habitus und dessen phasenhaften Ablauf in Bezug auf Wahrnehmung und Bewältigung der Interviewees zu rekonstruieren. In Fällen wie Yağız oder David war es erforderlich, Interviewausschnitte zum Thema der Erstsequenz aus dem gesamten Interview zu extrahieren. Diese Vorgehensweise diente dazu, eine umfassendere Rekonstruktion der fallorientierten „Totalität der Weltanschauung“ (Bohnsack, 2021, S. 33) sowie der sich ausbildenden Coping-Strategien zu gewährleisten. So konnte der Fokus auf die Wechselwirkungen zwischen individuellen Erfahrungen, ihrer Verarbeitung und den sozialen Strukturen gelegt werden, die diese Erfahrungen prägen.

In der Erstbegegnung wird der Fokus auf zwei unterschiedliche Kontexte gelegt: die Erstbegegnung im Feld der Schule, die als frühe Konfrontation mit Ungleichheitsstrukturen ausgewiesen wird, und die spätere Begegnung, die außerhalb des Schulfeldes stattfindet. Die Begegnung bzw. Betroffenheit im Kontext der Schule ist als erste Variation der ersten Phase und die spätere Begegnung als zweite Variation der ersten Phase zu verstehen. Mit Blick auf die erste Variation lässt sich festhalten, dass die Interviewees sich zum Zeitpunkt dieser Erfahrungen im kindlichen Alter befinden und unterschiedliche Schulformen besuchen (Grundschule, Realschule, Gymnasium). Die spätere Erstbegegnung mit Ungleichheitsstrukturen unterscheidet sich von der ersten Variation, da die Interviewees hier nicht mehr im (klein-)kindlichen Alter sind. Dennoch weist die Ausbildung ihrer Bewältigungsweisen eine strukturelle Ähnlichkeit zu den Coping-Strategien der ersten Variation auf. Diese Gemeinsamkeiten sind konstitutiv für die Analyse, da sie die Konjunktion bestimmter Verarbeitungsmuster trotz veränderter Lebenskontexte und sozialer Felder verdeutlichen. In der ersten Phase der Analyse geht es um die rekonstruktive Untersuchung der Unterschiede innerhalb dieser Gemeinsamkeiten. Die dokumentarische Interpretation folgt hierbei der Annahme, dass der „Kontrast in der Gemeinsamkeit [ein] fundamentales Prinzip der Generierung einzelner Typiken“ (Bohnsack, 2021, S. 147) darstellt. Diese methodische Vorgehensweise erlaubt es, das Gemeinsame der unterschiedlichen Prozessabläufe der Wahrnehmung und Bewältigung zu rekonstruieren, die den phasenhaften Ablauf individueller Umgangsweisen mit Ungleichheitsstrukturen sichtbar machen.

In den Rekonstruktionen dokumentiert sich, wie im Zuge der *Erstbegegnung* Betroffenheiten generiert werden, die sich einerseits in der zweiten Phase reproduzieren und dadurch die Auswirkung der Ereignisse auf die jeweiligen Interviewpartner:innen verstärken. Andererseits lassen sich in dieser ersten Phase erste Ansätze der sich ausbildenden Coping-Strategien rekonstruieren, die in den

folgenden Phasen (zweite und dritte Phase) eine Wandlung¹¹, Modifikation oder Transformation durchlaufen. Mit Blick auf die Erstphase ist für das Konjunktive der Erstbegegnung mit Antisemitismus sowie antimuslimischem Rassismus zu konstatieren, dass handlungsanleitende Wissensbestände im Zuge der erlebten Betroffenheiten konstituiert werden. Dieses Wissen liefert, soweit die Rekonstruktionen es erlauben, Einblicke in die Orientierungen der Betroffenen, insbesondere im Hinblick auf die Erfahrungsstruktur antisemitischer sowie antimuslimisch-rassistischer Ereignisse und die sich daraus entwickelnden Coping-Strategien. Die Rekonstruktionen zeigen, dass die Erstbetroffenheit häufig von einer Wahrnehmungsambivalenz geprägt ist, die sowohl die Wahrnehmung als auch die Bewältigung der Ereignisse prägt. In der ersten Phase fehlen den Interviewees erstens die Bewusstheit darüber, welche Relevanz die damalige Situation hatte. Zweitens mangelt es ihnen – insbesondere aufgrund ihres Kindheitsalters – an den begrifflichen Instrumenten, um die zugrunde liegenden Ungleichheitsstrukturen als solche zu benennen. Drittens führt die Konfrontation mit diesen Strukturen häufig zu einer Überforderung, entweder aufgrund ihres jungen Alters oder aufgrund der strukturellen Unveränderbarkeit des Kontextes, wie es in beiden Variationen (erste und zweite Variation der ersten Phase) beobachtet werden kann.

Vor diesem Hintergrund lässt sich als fall- und variationenübergreifende Gemeinsamkeit der ersten Phase feststellen, dass die *konstituierende Betroffenheit* eine neue Erfahrungsqualität mit Blick auf Antisemitismus sowie auf antimuslimischen Rassismus einleitet. Dies geht einher mit der Herausbildung einer veränderbaren Coping-Strategie. Auf der einen Seite entstehen diese Strategien durch die Folgen der Ereignisse, wie die unten stehenden Rekonstruktionen zeigen werden. Auf der anderen Seite wird die Reaktionslosigkeit, die sich in den Ereignissen selbst dokumentiert, als funktionales Gebilde sichtbar. Die sich ausbildende Coping-Strategie in der Erstphase kann daher als eine *funktionale* Reaktionslosigkeit ausgewiesen werden, die unterschiedliche Bewältigungsformen wie Verdrängung, Vergessen, Ignoranz, Humor, Ironie etc. beinhaltet. Insgesamt ist die erste Phase von einer (Orientierungs-)Unsicherheit geprägt, die sowohl die Wahrnehmung der Ereignisse als auch die Entwicklung der Coping-Strategien beeinflusst. Diese Unsicherheit zeigt sich zum Teil in der fehlenden Fähigkeit, die Ungleichheitsstrukturen klar zu benennen und zum Teil in der

¹¹ Laut Nohl (2001, S. 605) finden Wandlungen „in unklaren Situationen, [...] spontanen Handlungspraktiken sowie hieraus folgenden Adjustierungen“ statt. In diesem Sinne kann Wandlung als Erklärungsgrundlage für die phasenhaften Veränderungen – insbesondere der ersten und zweiten Phase – innerhalb der sich verändernden Ablaufdynamik des habituellen Gefüges verstanden werden.

Überforderung durch die fehlenden Handlungsoptionen sowie die Unveränderbarkeit des Kontextes. Dieser Zusammenhang liegt allen hier rekonstruierten Fällen quer, weil mit ihr unterschiedliche Dimensionen (bzw. Mikro-, Meso- und Makroebenen) der Sozialität adressiert werden können. Diese Beobachtungen bilden die Grundlage für das Verständnis der prozesshaften Entwicklung des Habitus und der Bewältigungsweisen der Betroffenen mit Blick auf die Antisemitismus- sowie Rassismuserfahrungen.

5.2.1 Erste Variation der Erstbegegnungen im Kontext der Schule

Bevor die Erstbegegnungen im Kontext der Schule dargestellt werden, ist ein Verweis auf die Funktion und Bedeutung der Schule instruktiv. Angesichts der zentralen Rolle sozialer Institutionen bei der Sicherstellung von Anerkennungsprozessen ist das Bildungssystem von besonderer Relevanz für die soziale Situation von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen. Wie Wacquant (1996) betont, besteht eine wesentliche Aufgabe von Herrschaftssystemen darin, dass privilegierte Klassen ihre soziale Position als legitimiert wahrnehmen. In diesem Zusammenhang übernimmt die Schule die Funktion, soziale Ungleichheiten durch symbolische Prozesse zu heiligen und zu naturalisieren: Sie wird zum Ort der „Heiligung sozialer Ungleichheiten“ (Wacquant, 1996, S. x).

Wie Bourdieu und Passeron (2000, S. vii) darlegen, reproduzieren und legitimieren Schulen mit Rückgriff auf institutionelle Neutralität bestehende Ungleichheitsverhältnisse, indem sie die Verteilung unterschiedlicher Kapitalarten, unter anderem das symbolische Kapital, sichern. Bourdieu definiert die pädagogische Aktion, die in Schulen stattfindet, als eine Form von symbolischer Gewalt, die sich „in the reproduction of the whole social system (or social formation)“ (ebd., S. xvi) niederschlägt. Diese pädagogische Arbeit erfordert Zeit, um den Habitus der Schüler:innen zu formen, und verschleiert dabei die Willkürlichkeit der dominanten Kultur (vgl. ebd., S. 36 f.). So entwickeln Schüler:innen entsprechend ihrem Klassenhintergrund und ihrem primären Habitus spezifische Beziehungen zu Sprache, Kultur, Regeln und Lehrkräften. Auf diese Weise entstehen legitim(iert)e soziale Hierarchien, die von sozialen Verzerrungen sowie Deutungsmustern der Ungleichheit durchzogen sind (vgl. ebd., S. 124 f.). Insbesondere ist dies mit Blick auf die Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus der Fall.

Der Erfolg der Schulverpflichtung liegt in ihrer Fähigkeit, Missachtung zu erzeugen, durch die die Beherrschten die dominante Kultur als einzig legitim

und authentisch anerkennen. Bei Schüler:innen aus niedrigeren sozialen Klassen ist die pädagogische Arbeit der Schulen weniger erfolgreich in der vollständigen Verinnerlichung der dominanten Kultur; jedoch legitimiert sie erfolgreich ihre soziale Ausgrenzung sowie Praktiken der Selbst-Ausgrenzung. Gleichzeitig führt diese Arbeit dazu, dass die Beherrschten die legitime Kultur anerkennen, während sie ihre eigenen kulturellen Ressourcen abwerten (vgl. Bourdieu, 2001c, S. 41 f.). Diese Prozesse werden durch die Wiederholung und Routinisierung schulischer Praktiken abgesichert. In diesem Sinne können die sich wiederholenden und so routinisierenden antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Ausgrenzungspraktiken im Feld der Schule als symbolische Gewalt und Herrschaft der dominanten Kultur und Akteur:innen zur Doxa verfestigen.

Im Kontext Frankreichs zeigt die Forschung, wie ein Bruch in der „principle institutional relation“ (Parvez, 2022, S. 288) die Verkennung (*misrecognition*) verfestigt. Solche Brüche, die durch die Marginalisierung bestimmter sozialer Gruppen entstehen, verdeutlichen, wie das Bildungssystem soziale Ungleichheiten nicht nur reproduziert, sondern auch strukturell verankert. Dies hat weitreichende Folgen für das Verständnis der sozialen und kulturellen Position von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen im Bildungssystem. Die konstituierenden antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Verletzungserfahrungen im Feld der Schule erzeugen vor diesem Hintergrund eine langanhaltende Wirkmächtigkeit. Deshalb ist Schule im Zeichen antisemitischer sowie antimuslimisch-rassistischer Habitusbildung konstitutiv. Im Sinne der *Tertia Comparationis* ist das Feld der Schule basal, weil sich nahezu ausschließlich alle Interviewees chronologisch zuerst auf die Schule beziehen.¹²

Tamara: Orientierungsunsicherheit im antisemitisch strukturierten Schulalltag

Nachdem *Tamara* in der Einstiegssequenz die Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Ausländerfeindlichkeit reflektiert, verweist sie auf ihr inneres identitätsrelevantes Spannungsverhältnis. Diese argumentativ überformte Einleitung der Erzählungen, in denen der Dokumentsinn eingelassen ist, ist laut der

¹² Tamara (Z. 307–327) verweist in einem *dekonstruierenden* Ton auf die symbolische Gewalt bildsprachlicher Repräsentationen in Schulbüchern, die sie als implizite Reproduktion religiöser Hierarchisierungen deutet. Die kontrastierende Darstellung religiöser Räume – eine festlich überfüllte Kirche, eine aus der Rückansicht fotografierte betende muslimische Gemeinde sowie eine nahezu leere Synagoge mit alten Menschen – markiert für sie eine Visualisierung normativer Zugehörigkeit und marginalisierter Alterität. Diese Inszenierungen verfestigen aus ihrer Sicht hegemoniale Deutungsmuster und fungieren als stillschweigende Träger antisemitischer und antimuslimischer Wissensordnungen im schulischen Kontext.

dokumentarischen Methode ein Indiz „für etwaige biografische Wandlungen oder gar Habitustransformation“ (Thomsen, 2019, S. 242; weiterführend vgl. Bohnsack, 2021, S. 106 f.). In den narrativ angelegten problemzentrierten Interviews nahmen die Antworten auf die erste Frage, auf den Stimulus, die Form einer Stegreiferzählung an. So kam auch Tamara¹³ ohne weitere Erzählaufforderung chronologisch über ihre antisemitischen Erfahrungen und Erlebnisse zu sprechen, nachdem sie argumentativ ihr Common Sense Verständnis vorweg mitgegeben hat. Die einleitenden theoretischen Gedanken zum Verhältnis Antisemitismus, Ausländerfeindlichkeit und Identität¹⁴ überformen nicht nur ihre Erzählung, sie verweisen bereits am Anfang des Interviews auf die „Veränderungen des Modus Operandi“ (Thomsen, 2019, S. 242) die sich im Interview vollziehen wird.

Nachdem Tamara über die ersten antisemitischen Erfahrungen im Schulkontext erzählt, gibt sie Hintergrundinformation über diese Schule. Tamara in eine katholische Schule zu schicken, ist eine Konsensentscheidung der Familie. Bei der Entscheidungsfindung wirken zwei Aspekte mit. Einerseits möchten Tamaras (Z. 79) Eltern ihre Tochter auf die „beste Schule“ schicken, auf der sie andererseits im Zusammenhang mit ihrem „Namen“ und „Nachnamen“ keinen Antisemitismus erfahren soll. Da an ihrem Wohnort keine Möglichkeit besteht, eine Realschule zu besuchen, sind für Tamara und ihre Eltern die einzige Option, sich für das katholische Gymnasium zu entscheiden. Die Bildungsaspiration der Eltern ist gepaart mit der Befürchtung, dass Tamara Antisemitisches erleben könnte. Diese Sorge wurde durch die elterliche Wahrnehmung verstärkt, dass sie aufgrund ihrer mangelnden Deutschkenntnisse nicht in der Lage seien, ihre Tochter in einem solchen Fall ausreichend zu unterstützen (vgl. Tamara, Z. 77–86). Mit Blick auf dieses katholische Gymnasium erzählt Tamara (Z. 35–58)¹⁵ ihre Erstbegegnung mit Antisemitismus folgendermaßen:

¹³ Die Interviews mit Tamara, Hüma und Levent zeichnen sich insbesondere durch ausführliche Stegreiferzählungen aus, die zum Teil eine Dauer von über einer Stunde erreichten. Nach dem Erzählschema von Labov und Waletzky (1967) lassen sich in diesen Schilderungen durchgehend narrative Strukturen erkennen, in denen permanent neue Erzählungen zum Ausdruck gebracht und dabei kontinuierlich die narrativen Zugzwänge (Schütze, 1983) entfaltet werden.

¹⁴ Diese Sequenz wird im nächsten Kapitel (Kap. 6) rekonstruiert und komparativ analysiert, um aus einer praxeologisch-wissenssoziologischen Perspektive auf das antisemitische Machtfeld anhand von Tamaras argumentativen Wissensbeständen zu verweisen.

¹⁵ In dieser Arbeit wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass die Zitate, sofern nicht anders gekennzeichnet, den jeweiligen Interviews entnommen sind. Die Zeilennummern werden dabei ausschließlich dann angegeben, wenn das betreffende Zitat nicht aus der an der jeweiligen Stelle präsentierten Passage stammt.

„Also das heißt (...) diese/ dieser Zeitraum ist ungefähr der Zeitraum von der siebten Klasse, wo dann meine Mitschüler angefangen haben, Hitlergruß zu zeigen. Das war, weil einer eben Hitlergruß gezeigt hat und die alle wussten, dass ich jüdisch bin. Ähm er aber kommt aus einer Familie, die eben eher rechts angelehnt ist und (...) so war sozusagen das erste Mal, dass ich gemerkt habe okay (...) ne: ‚Je mehr ich mich auslebe, je mehr ich eben deutlich zeige, desto mehr ist natürlich auch eine Angriffsfläche.‘ (...) Ähm und (...) das mit dem Hitlergruß hat mich tatsächlich bis in die zehnte Klasse verfolgt, dass irgendwann auch die ganze Stufe das gemacht hat. Das war ganz normal im Schulalltag und deshalb ist mir das auch per se vielleicht nicht aufgefallen. Aber mir war auch klar, dass ich mich wohlfühle in dem Bereich, in dem ich bin. Das war eine ganz, ganz negative Stimmung ähm (...) und im Endeffekt in der zehnten Klasse sowieso einfach nur einmal, damit du verstehst. In der zehnten Klasse bin ich ähm zur Schule gegangen, einmal mit dem Fall von einem Hitlergruß und einmal mit einem Fall von einer/ von einer ähm Lehrerin, von einer Geschichtslehrerin, die Kommentare gemacht hat, zu denen ich gleich noch mehr erzählen kann. Ähm und als ich zur Schulleitung gegangen bin, (.) ist ähm (.) also hat sozusagen eine Hetzjagd auf mich begonnen (...) ähm und im Endeffekt habe ich die Schule gewechselt. Der Schüler, ähm (...) der den Hitlergruß angefangen hat zu machen und auch sozusagen derjenige war, der das alles angeleitet hat, ähm wurde nicht von der Schule verwiesen, er ist im Endeffekt selber gegangen, weil er es unfair fand, dass er nicht mit nach Amerika fliegen durfte für einen Ausflug. Das war sozusagen seine Strafe ähm und die Lehrerin ist ebenfalls bis zum Ende noch an der Schule geblieben. Also im Endeffekt ist die Schule mich eher los geworden als ähm die beiden Antisemiten (...) ähm (...) also das ist auf jeden Fall sehr, sehr prägende, prägende Erfahrung gewesen, wo ich auch gemerkt habe, ähm man kommt da irgendwie nicht gegen eine Schule an, vor allem wenn die Schule diese Person schützt und unterstützt.“¹⁶

Im Einklang mit ihrer theoretischen Reflexion über die Differenz zwischen Antisemitismus und Ausländerfeindlichkeit schildert Tamara ihre erste Begegnung mit Antisemitismus im schulischen Kontext, die sie zeitlich in die siebte Klasse einordnet. Damals wurde sie von einem Mitschüler mit dem Hitlergruß begrüßt. Dieser Gruß diente nicht nur dazu, ihr Jüdisch-Sein offenkundig zu machen, sondern stellte auch einen bewussten historischen Bezug zur NSDAP-Zeit her. Die Handlung des Mitschülers, die als Ergebnis familiärer Sozialisation interpretiert werden kann, verweist auf eine Weitergabe antisemitischer Denkmuster innerhalb seines sozialen Umfelds. Diese erste Begegnung mit Antisemitismus war somit mehr als ein bloßes „Zeigen“ des Hitlergrußes: Sie beinhaltete sowohl die Botschaft, dass Tamaras jüdisch-israelische Identität unerwünscht sei, als auch eine subtile Einschüchterung durch den Bezug auf die NS-Vergangenheit. In diesem Sinne ist dieser Gruß auch als Zeichen der fabrikmäßigen Ermordung jüdischer

¹⁶ Die Transkriptionsregeln befinden sich im Anhang der Arbeit (vgl. Anhang VI). Aus Gründen der Verständlichkeit wurde eine geglättete und einfache Transkriptionsform bevorzugt (vgl. Dresing & Pehl, 2018, S. 17 f.).

Menschen zu identifizieren. Für Tamara ist dieses Ereignis erkenntnisgenerierend, da sie erfährt, dass die Sichtbarkeit ihrer jüdisch-israelischen Identität reaktive Handlungen bei ihren antisemitischen Mitschüler:innen hervorruft. Das Ausleben ihrer eigenen jüdisch-israelischen Identität, meint Tamara weiter, biete „natürlich auch eine Angriffsfläche“. Sie verweist auf gesellschaftliche Wissensbestände, die ihre Wahrnehmung zu diesem Zeitpunkt prägen. Dadurch wird die Sichtbarkeit ihrer jüdischen Identität und die damit verbundene Angriffsbereitschaft als „natürlich“ wahrgenommen. Dieses kollektive Wissen strukturiert Tamaras Verständnis und führt zu einer Internalisierung, wonach Sichtbarkeit zwangsläufig eine Angriffsfläche darstellt. Je sichtbarer Tamaras jüdisch-israelische Identität wird, desto prägender wird die Betroffenheit durch Antisemitismus. Als eine bewusste Provokation¹⁷ der Jugendlichen ist diese Erfahrung nicht zu verkennen, weil sie sich noch bis in die zehnte Klasse fortsetzt, ohne dass sich die Schulleitung oder andere Verantwortliche einschalten. Die wiederholte und sich dadurch routinisierte Erfahrung des Hitlergrußes von der siebten bis zur zehnten Klasse wird von Tamara normalisiert und in ihren schulischen Alltag integriert. Aktiv wird Tamara auch nicht, weil sie zu diesem Zeitpunkt den Antisemitismusgehalt dieser perpetuierenden Chiffre entweder noch nicht bewusst prozessieren kann oder sich ihren Schulalltag mit dem täglichen Hitlergruß normalisiert und dadurch plausibilisiert. Zudem deutet ihre Reflexion darauf hin, dass sie ihr Wohlfühl im schulischen Kontext nicht gefährden möchte. Zwischen der siebten und zehnten Klasse etabliert sich der Hitlergruß als Teil eines kollektiven Wissens im Bildungsraum, als ein im Bildungsraum situiertes Wissen (vgl. Haraway, 1988, 1995), wobei die gesamte Stufe daran partizipiert. Letztlich wird der Hitlergruß als eine normalisierte Naturalisierung für Tamara zu einer Doxa (vgl. Kap. 3), also einem unhinterfragten, alltäglichen Bestandteil ihres Schulalltags. Bis zur zehnten Klasse nimmt Tamara diesen kontinuierlichen Antisemitismus stillschweigend hin.

Erst in der zehnten Klasse entschließt sich Tamara, die Vorfälle mit dem Hitlergruß und die antisemitischen Aussagen der Geschichtslehrerin der Schulleitung zu melden. In ihrer Erzählung berichtet sie, dass dies eine „Hetzjagd“ gegen sie auslöste und sie letztlich die Schule verlassen musste. Weder der Hauptinitiator des Hitlergrußes noch die Lehrerin, die antisemitische Aussagen aus ihrer Machtposition heraus legitimierte (sekundärer Antisemitismus), wurden sanktioniert. Der Hauptinitiator verließ die Schule nicht aufgrund seines antisemitischen Verhaltens, sondern aus persönlichen Gründen, was Tamaras Vertrauen in die Schule

¹⁷ Weiter unten wird David mit Blick auf die antisemitischen Witze seiner Mitschüler:innen im Feld der Schule von Provokation sprechen.

nachhaltig zerstörte und einen biografischen Bruch verursachte (Schulwechsel). Die Figur des Dritten, hier repräsentiert durch die Schulleitung (vgl. z. B. Hoebel, 2019; Lindemann, 2017; Reemtsma, 2013), hinkte ihrer Aufgabe hinterher, eine rechtmäßige Schulordnung durchzusetzen. Stattdessen führte ihre Untätigkeit dazu, dass Tamara die Schule verlassen musste. Dieses Ereignis dokumentiert die Duldung von Antisemitismus im schulischen Kontext und offenbart ein institutionelles Versagen im Umgang mit antisemitischer Diskriminierung. Gravierend ist, dass die antisemitischen Handlungen im Kontext einer Anspielung auf die Shoah stattfanden, was die Verantwortung der Schule zusätzlich verschärft. Das Versagen der Institution manifestiert sich darin, dass nicht der Aggressor und dessen Handeln sanktioniert wurden, sondern die Betroffene in ihrer Integrität und Sicherheit allein gelassen wurde. Tamaras Abgang ist nicht nur ein Ergebnis individueller Diskriminierung und Widerstandspraxis, sondern zeigt die strukturelle Trägheit der Schule, Schutz und Sensibilität für Betroffene zu gewährleisten.

Tamara äußert vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen, dass es mehr erfordert, als bloß die eigene Ungerechtigkeit zu erkennen, um gegen das schulische Machtmonopol vorzugehen. Besonders problematisch wird es, wenn die Schulinstitution nicht gegen den Mitschüler oder die Lehrerin vorgeht, sondern (bewusst oder unbewusst) beide schützt und so die symbolischen Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse reproduziert und legitimiert. Diese Verkehrung – die die Schutzbedürftige in ihrer Verletzungserfahrung ignoriert, während die tätlichen Personen in ihrem Handeln nicht sanktioniert werden – unterstreicht die prägende Bedeutung der schulischen Lebensphase für Tamara. Das ungleichheitsstrukturierte und machtdominierte Verhältnis zwischen Schule, Betroffenen und den tätlichen Personen führt zur nachhaltigen Wirkmächtigkeit der antisemitischen Erfahrung. Wie Schütze (2016, S. 30) in seinem Konzept der Zugzwänge beschreibt, erzeugt die narrative Struktur des problemzentrierten Interviews einen Erzählfluss, der das Gleiten von einer Erfahrung zur nächsten ermöglicht. Das Erzählen von antisemitischer Betroffenheit führt dabei zu unmittelbar anschließenden, verwandten Schilderungen. Deshalb ist die an den Hitlergruß unmittelbar anschließende Erfahrung für Tamaras (Z. 58–75) erste Phase konstitutiv:

„Ähm (..) im Fall der Lehrerin war es eben so, dass sie im Geschichtsunterricht gesagt hat, solche Sachen wie: ‚Die einflussreichen Juden lasst uns ja nicht vergessen.‘ Und deshalb müsste sie den das Dritte, also das Dritte Reich, also den Weltkrieg eben im Unterricht haben und dass, dass man eben nur Salz in die Wunde streuen würde und das ist ja eigentlich ein Thema ist, wo man Schlussstrich ziehen sollte. Sie hat die Schlussstrichdebatte tatsächlich gebracht ähm (..) und (...) ja, also uns/ also unter anderem habe ich dann eben mich gemeldet und habe dann (..) meine Position sozusagen verteidigt. Ich sag mal, die normale Position ist, dass es wichtig ist, diese Sachen

ähm zu lernen, zu verstehen, weil die NSDAP eben einfach auch an die Macht gekommen ist, eigentlich im demokratischen Wege und wir eben zwei Wochen davor so was die Situation hatten in Chemnitz, wo Leute auf der Straße angegriffen wurden ähm (..) und/ (..) Genau das war sozusagen der Moment, wo ich das erste Mal dann auch aktiv zu meinen Eltern gegangen bin. Eine Woche vielleicht später und ihnen das gesagt habe. Aber ich glaube, davor mit den ganzen Hitlergrüßen ähm (..) hat mir nicht unbedingt die Hilfe von meinen Eltern sozusagen mir geholt oder ihnen erklärt, was passiert (.) weil ich auch/ entweder ich habe nicht ganz verstanden, wie wenig normal das ist ähm oder ich hatte auch einfach keine Ahnung, was sie machen sollten ähm, (..) also wie sollen mir einer/ meine Eltern helfen? In der Schule/ ähm (..) genau und im Endeffekt bin ich da von der Schule eben gegangen.“

Im Verhalten der Geschichtslehrerin zeigt sich ein sekundärer Antisemitismus. Dies wird an ihren verschwörungsideologischen Aussagen deutlich, in denen sie von einem „einflussreichen Juden“ spricht und andeutet, der „das Dritte Reich“ nicht vergessen ließe. Darüber hinaus fordert sie einen Schlusstrich unter die Auseinandersetzung mit der Shoah („Schlusstrichdebatte“). Ihre Haltung lässt dabei offen, ob sie die Shoah bewusst leugnet oder relativiert, wodurch sie eine Ambivalenz schafft, die antisemitische Narrative verstärken kann. Tamaras intonierte Artikulation der „Schlusstrichdebatte“ verdeutlicht die Wirkmächtigkeit der Leugnung des historischen Fakts der Shoah als Form von Antisemitismus.

Die Analyse des sozialen Kontextes zeigt unterschiedliche Relationen auf. Die Geschichtslehrerin, die als *historische* Expertin die Epoche der NSDAP-Zeit und deren Gräueltaten kennen sollte, reproduziert antisemitische Narrative. Diese treffen Tamara und erschüttern sie emotional. Tamara erkennt die machtdominante Position der Lehrerin sowie die Implikationen ihrer Aussagen im spezifischen Kontext des Schulunterrichts. Mit dem Ausdruck „also uns“ macht Tamara deutlich, dass die Aussagen der Lehrerin nicht nur ihre eigene Verletzung repräsentieren, sondern auch die symbolische Verletzbarkeit (vgl. Popitz, 1992) des gesamten Klassenkollektivs aufzeigen. Die symbolische Verletzbarkeit wird durch die hegemoniale Position der Lehrerin verstärkt, da sie als Trägerin symbolischen Kapitals die Orthodoxie repräsentiert und der Klasse ein verzerrtes Weltbild vermittelt. „Also uns“ verweist darauf, dass die Lehrerin ungleichheitsstrukturierende Narrative als Wahrnehmungs- und Differenzierungskategorien etabliert, die das Klassenkollektiv prägen. Vor diesem Hintergrund fühlt sich Tamara sowohl persönlich angesprochen als auch angegriffen, was sie zu einer opponierenden Haltung gegenüber der Lehrerin bewegt. Diese Haltung spiegelt sich in einer abstrahierten Bewältigungsstrategie wider, die Tamara selbst beschreibt: „Ich [...] habe dann (..) meine Position sozusagen verteidigt.“ Durch reflexive Indifferenz und historisches Wissen argumentiert sie nicht nur frontal gegen die Lehrerin,

sondern stellt epistemologische und staatsformtheoretische Zusammenhänge in den Vordergrund. So verweist sie auf den demokratischen Aufstieg der NSDAP als Grundlage der Shoah („weil die NSDAP eben einfach auch an die Macht gekommen ist, eigentlich im demokratischen Wege“).

Die Erfahrungen mit der Geschichtslehrerin veranlassen Tamara erstmals, aktiv Hilfe bei ihren Eltern zu suchen. Sie erklärt ihre vorherige Zurückhaltung mit der Normalisierung ihres antisemitischen Schulalltags, der Teil ihres habituell-doxischen Gefüges geworden war. Gleichzeitig betont sie ihre Unbewusstheit, die dazu führte, dass die sich wiederholenden Erfahrungen von Antisemitismus als selbstverständlich hingenommen wurden. Diese beiden Aspekte prägten ihre Bewältigungsstrategien, die jedoch noch nicht als aktiver Widerstand verstanden werden können. Tamara äußert zudem Zweifel, ob ihre Eltern überhaupt in der Lage seien, die Situation aufzuklären oder die Vorfälle zu verringern („also wie sollen mir (...) meine Eltern helfen?“). Die familiäre Sphäre wird im Rahmen dieser Erfahrung nicht als Ort betrachtet, an dem eine Problemlösungsstrategie gefunden werden kann.

Im Allgemeinen dokumentiert die Sequenz Tamaras Versuch, mit der antisemitischen Belastung umzugehen, und verdeutlicht die Wirkmächtigkeit ihrer antisemitischen Erfahrungen. Ihre Distanzierung vom schulischen Umfeld wird dabei als Coping-Strategie sichtbar. Erst mit dem Schulwechsel und der Anbindung an ein neues soziales Umfeld kann Tamara die belastenden Erfahrungen allmählich hinter sich lassen. In der frühen Phase ihrer Auseinandersetzung mit Antisemitismus dominieren Strategien der Anpassung und Normalisierung, die eine aktive Widerstandsstrategie noch nicht ermöglichen. Erst nach ihrem Wechsel vom „katholischen Gymnasium“ auf ein „staatliches Gymnasium“ wird der Antisemitismus für Tamara im schulischen Kontext ertragbarer. Dieser Wechsel und die Anbindung an ein neues soziales Umfeld ermöglichen ihr eine andere Erfahrung, frei von den vorherigen antisemitischen Diskriminierungsstrukturen.

Die narrative Struktur von Tamaras Schilderung weist darauf hin, dass ihre Erfahrungen von einer intensiven Ambivalenz zwischen Anpassung und Widerstand geprägt sind. Die Wiederholung bestimmter Ereignisse, wie des Hitlergrüßes über mehrere Jahre hinweg (von der siebten bis zur zehnten Klasse), verdeutlicht die Normalisierung von antisemitischer Diskriminierung im schulischen Alltag (Doxa). Gleichzeitig wird durch die Fokussierung auf die „Schlussstrichdebatte“ und die Auseinandersetzung mit der Lehrerin ein anfänglicher Wendepunkt sichtbar, an dem Tamara aktiver gegen die erlebte Ungerechtigkeit vorgeht. Tamaras Orientierung und handlungsanleitendes Wissen sind durch die doppelte Erfahrung von Sichtbarkeit und Ausgrenzung

sowie durch ein historisch-reflexives Bewusstsein geprägt. Während ihre frühen Strategien auf Aushalten und Anpassung abzielten, führten die zunehmenden Erfahrungen von institutioneller Handlungsunfähigkeit und antisemitischer Normalisierung zu einer bewussteren Auseinandersetzung mit den antisemitischen Diskriminierungsstrukturen.

Nachdem Tamara vom katholischen auf ein staatliches Gymnasium wechselt, reduzieren sich die antisemitischen Erfahrungsaufschichtungen. Mit dem Verlassen der doxischen Feldstruktur des antisemitisch geprägten Schulalltags auf dem katholischen Gymnasium und durch den neuen Raumanschluss an das staatliche Gymnasium erfährt ihr Schulalltag eine initiale Normalisierung (vgl. Tamara, Z. 698–702). Dennoch bleibt diese Normalisierung nicht vollständig frei von antisemitischen Momenten. Ein prägnantes Ereignis zeigt sich am „Internationalen Holocaustgedenktag“, als ihre Geschichtslehrerin vor der gesamten Klasse versucht, zu plausibilisieren, „dass Antisemitismus ja nicht per se eine Straftat ist, sondern ja theoretisch eigentlich nur eine Meinung“ (Tamara, Z. 99–103). Tamaras Versuch, wie zuvor auf dem katholischen Gymnasium, die Lehrkraft bei der Schulleitung zu melden, stößt jedoch erneut auf die Reaktionslosigkeit der Verantwortlichen. Dies verdeutlicht die persistierende strukturelle Ignoranz im schulischen Feld, die eine konsequente Auseinandersetzung mit Antisemitismus verhindert und Tamara somit auch im neuen schulischen Kontext belastet.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und des Umfangs wird Tamaras (vgl. Z. 75–182) Antisemitismuserfahrung am staatlichen Gymnasium in zusammenfassender Form dargestellt. Nach Tamaras Schilderung vertritt ihr Geschichtslehrer die Auffassung, dass Antisemitismus erst dann vorliegt, wenn sich „etwas Antisemitisches“ in einer konkreten Handlungspraxis manifestiert, nicht jedoch, wenn es lediglich bei einer „Meinungsäußerung“ bleibt. Diese Position deutet darauf hin, dass der Lehrer linguistische Antisemitismusedgewalt als eine legitime Form der Meinungsäußerung ansieht, die er durch die Meinungsfreiheit gedeckt versteht. Antisemitismus wird in dieser Perspektive auf physische Gewalthandlungen reduziert, sodass „etwas Antisemitisches [ge]macht“ werden muss, um als solcher anerkannt zu werden. Diese enge Fokussierung auf die Handlungsebene lässt jedoch die konstitutiven Phasen des Antisemitismus – insbesondere seine epistemischen und sprachlichen Formen – in den Hintergrund treten. Dadurch wird der schrittweise entfaltende Prozess des Antisemitismus, der über linguistisch-epistemische Formen seinen Ausdruck findet und zur physischen Gewalt hinführt, weitgehend ignoriert. Eine solche Sichtweise verkennt, dass die physische Form des Antisemitismus bereits den Endpunkt eines prozessualen Verlaufs markiert, der unentwegt über sprachliche und kognitive Gewaltformen verläuft, bevor er in offene Gewalt umschlägt.

Tamara widerspricht dem Geschichtslehrer. Die Argumentation des Lehrers findet sie insbesondere am Holocaustgedenktag *antisemitismusrelativierend*, weil sie aus ihrer geschichtssensiblen Perspektive weiß, dass Antisemitismus weder mit der Shoah begann noch mit ihr endete. Tamaras Erwiderung basiert auf wissenschaftliches Wissen, das sie sich durch Studien angeeignet hat, in denen es um die antisemitische Einstellung der weiß-deutschen Gesellschaft geht. Als Tamara aus einer Studie zitiert, dass jeder vierte Deutsche „antisemitischen Verschwörungstheorien oder Stereotypen“ glaubt, reagiert der Lehrer mit einer Abwehrhaltung, dass „jeder vierte Deutsche [kein] Straftäter sein“ kann. Ohne weiter über die Befunde der Studie zu diskutieren oder seine eigene Position infrage zu stellen, fährt er ungeachtet Tamaras Verletzungserfahrung fort und kommt auf die BDS-Bewegung zu sprechen. Außerdem vergleicht der Geschichtslehrer die Vorgehensweise Israels mit die der Russlands, dass in beiden Fällen die Begegnung mit der Opposition in der Erschießung der Oppositionellen ende. Angesichts dieser Argumentationen der Lehrkraft widersetzt sich Tamara wieder, indem sie argumentiert, dass Antisemitismus nicht das Produkt der Shoah ist und die Ansichten, so wie diese vom Geschichtslehrer vertreten werden, den Antisemitismus befördern. Tamaras Antwort deutet der Geschichtslehrer als in die „rechte Ecke“ gedrängt zu werden.

Die Interaktion, in der sich eine Antisemitismusrelativierung dokumentiert, findet vor der gesamten Klasse statt. Neben dem Inhalt der Auseinandersetzung zwischen Lehrperson und jüdischer Schülerin, ist die Form der Interaktion und das Setting, in der sie stattfindet, instruktiv. Dass keine anderen Schüler:innen auf irgendwelche Art und Weise intervenieren, zeigt entweder ihr Desinteresse oder ihre Unwissenheit. Die historische Verantwortung als sensibler Umgang mit Antisemitismus gerade im deutschen Kontext wird durch die Funktion des Geschichtslehrers formell sowie inhaltlich de-sensibilisiert. Die unsensible Haltung des Lehrers zeigt sich einerseits inhaltlich, weil er linguistische Formen des Antisemitismus als eine legitime Meinungsäußerung im Rahmen der Meinungsfreiheit evaluiert und andererseits formell, weil er gerade in der Schule und vor der Klasse durch seine Interaktion mit Tamara vorführt, wie durch Antisemitismusrelativierung über die verletzten Gefühle von Betroffenen hinweggesehen werden kann.

Der Geschichtslehrer nimmt sich selbst als „offen“ wahr und scheint aufgrund dieser Selbstwahrnehmung davon überzeugt, dass er per definitionem keine antisemitischen Äußerungen (re-)produzieren könne. Vor diesem Hintergrund sieht sich Tamara dazu verpflichtet, das Gespräch mit der Schulleitung zu suchen. Obwohl die Schulleitung anfänglich signalisiert, die Perspektive der

Betroffenen zu priorisieren, stellt sie sich schließlich hinter den Geschichtslehrer. Dies begründet sie mit dem Argument, er sei „mal in Auschwitz“ gewesen. Aus Tamaras Sicht ist ein einmaliger Besuch einer Gedenkstätte wie eines Konzentrationslagers jedoch keineswegs ausreichend, um ein nachhaltiges und prozesshaftes Engagement gegen Antisemitismus zu gewährleisten. Antisemitismussensible Erinnerungsarbeit ist nach Tamaras Einschätzung eine kontinuierliche und anspruchsvolle Aufgabe, die stetig neu angegangen werden muss.

Beim Erzählen lacht Tamara über die Behauptung der Schulleitung, der Geschichtslehrer könne aufgrund eines solchen Besuchs nicht antisemitisch sein. Vor dem Hintergrund der „Black Lives Matter“-Bewegung beurteilt sie die Argumentation der Schulleitung sowie die mangelhafte Berücksichtigung ihrer Betroffenenperspektive als unzureichend und problematisch. Dennoch zieht weder der Geschichtslehrer seine Äußerungen zurück, noch wird er von der Schulleitung dazu angehalten, seine Position zu revidieren. Stattdessen droht er Tamara mit einer Anzeige wegen „übler Nachrede“. Daraufhin kontaktiert Tamara eine (jüdische) Beratungsstelle, um sich über ihre rechtlichen und handlungspraktischen Optionen zu informieren. Da sie die Drohung des Lehrers als reale Gefahr wahrnimmt, die ihre Vorbereitung auf das Abitur beeinträchtigen könnte, versucht sie Unterstützer:innen aus der Klasse zu gewinnen, die sie in einer möglichen Konfrontation, bei der Aussage gegen Aussage stünde, unterstützen könnten. Jedoch stößt ihr Gesuch bei der Mehrheit der Klasse, die laut Tamara ausschließlich aus deutschen Mitschüler:innen besteht, auf Unverständnis. Lediglich eine Schülerin signalisiert Unterstützung, indem sie die linguistische Form des Antisemitismus nicht von der Meinungsfreiheit gedeckt sieht. Der Großteil der Schülerschaft hingegen interpretiert Tamaras Versuch, gegen den Antisemitismus des Lehrers vorzugehen, als persönlichen Angriff gegen die Lehrperson. Tamaras Anliegen wird missverstanden, und ihr wird vorgeworfen, sie stelle die Ereignisse so dar, als sei es ein individuelles Problem zwischen ihr und dem Lehrer. Damit wird das Ereignis als ein reines *Darstellungsproblem* charakterisiert, das Tamara selbst zu verantworten habe.

In der Konsequenz wird Tamara von der Schülerschaft nicht nur jegliche Unterstützung verweigert, sondern sie wird zugleich zur Täterin konstruiert, während ihr eigener Betroffenenstatus aberkannt wird. Diese Dynamik dokumentiert eine Täter-Opfer-Umkehrung, bei der Tamaras Position als überempfindlich oder unangemessen gedeutet wird. Die Schülerschaft, die sich selbst nicht betroffen fühlt, leistet einerseits keine Unterstützung und beschuldigt andererseits Tamara, ihre Betroffenheit gegen die Äußerungen des Lehrers artikuliert zu

haben. Abschließend resümiert Tamara, dass die Mehrheit der Klasse vermittelt bekommen habe, Antisemitismus sei durch die Meinungsfreiheit gedeckt, da die Schulleitung den Geschichtslehrer nicht sanktioniert habe. Sie hebt hervor, dass Lehrkräfte mit solchen Positionen ihre Weltanschauungen täglich an die Schüler:innen weitergeben und dadurch Antisemitismus indirekt normalisieren.

Aus den bisherigen Rekonstruktionen lässt sich für Tamara festhalten, dass sie auch auf dem zweiten Gymnasium im Falle einer antisemitischen Betroffenheit einerseits allein gelassen wird. Andererseits erfährt sie – mit Ausnahme einer Mitschülerin – weder Verständnis noch Unterstützung von ihren Mitschüler:innen. Hinzu kommt, dass ihr ein überempfindlicher Täterstatus zugeschrieben wird, der ihre Position als Betroffene negiert und sie zusätzlich marginalisiert. Wie bereits festgehalten, ist ihr habituelles Gefüge in der Erstbegegnungsphase im Zeichen der (Orientierungs-)Unsicherheit durch Fremdheitskonstruktionen sowie die Ausbildung von Coping-Strategien geprägt. Diese Strategien erweisen sich jedoch angesichts der im schulischen Feld wirkenden strukturellen Verknüpfungsmechanismen als wenig wirksam. Stattdessen führen sie bei Tamara zu der Erkenntnis ihrer Ohnmacht und Handlungsunfähigkeit gegenüber den institutionalisierten Strukturen der Schule.

Hüma: Entgrenzung, Verunsicherung und erste Widerstandsanlagen

Ähnlich wie Tamara beantwortet auch *Hüma* die erste Frage des Leitfadens in Form einer Stegreiferzählung und gleitet dabei von einer Erzählung zur nächsten. Ihre Ausführungen sind überwiegend chronologisch strukturiert. Gegen Ende des Interviews, als sie nach weiteren konkreten rassistischen Erfahrungen im Kontext von Schule oder Arbeitsplatzsuche gefragt wird, schildert sie ihre Erstbegegnung mit Rassismus. Diese Erfahrung, die sie im schulischen Kontext machte, veranschaulicht, wie biografische Fragmente im narrativ angelegten problemzentrierten Interview Einblicke in Hümas modus operandi (Z. 694–731) geben:

„So eine Situation vielleicht, aber ich weiß nicht, wie du das aufnehmen möchtest, ja; das ist dir freigestellt. Ich habe ähm mit sieben Jahren angefangen, das Kopftuch zu tragen – anlatmıstım [ich hatte es dir am Anfang des Interviews erzählt, FBK] glaube ich am Anfang – und ich weiß noch, ich war tatsächlich sehr bewusst, was das betrifft. Das heißt, ich habe das Kopftuch getragen und ich wusste, dass ich das Kopftuch trage mit sieben, düşün[stell dir das mal vor, FBK], und einmal auf dem Schulhof, das war, das war, aman neyse anlatayım[ach egal, na gut, ich erzähle es, FBK]/ Du kannst selber abwägen, wie du damit umgehst/ war ich auf dem Schulhof und ein Junge ist gekommen und hat mir das Kopftuch runtergezogen. Ich habe geweint bis zum geht nicht mehr. Ich bin halt zu meiner Lehrerin, Schulhofaufsicht und dann habe ich gesagt: ‚Ja, der Junge hat mir das Kopftuch runtergezogen.‘ Und dann meinte sie: ‚Na und?‘ (4) Dann auf die Mädchentoilette und habe dann weiter geweint. (...) I: Ganz

genau zum Beispiel hier konkret. Was hatte dir dabei geholfen, über diese Erfahrung hinwegzukommen und so? Hast du dann zu Hause mit Papa Mama gesprochen dann oder mit Freunden gesprochen? Was hat dir dabei geholfen, mit solchen Erfahrungen umzugehen? **H:** Ja das Gespräch mit meinen Eltern (...), aber mehr auch nicht. (...) Man ist jung, also ähm wenn ich jetzt schon zurückdenke, denke ich mir auch, ich hätte das machen können, dies machen kann, aber in dem Moment ist man verletzlich; (...) in dem Moment ist man verletzlich und auch geschockt Fatih, also es gibt kaum etwas, was einem dabei helfen kann, das zu überwinden. Es ist ja auch ähm, das habe ich dir ja auch gerade gesagt, man fühlt sich erniedrigt (...) man denkt sich: ‚Okay, also‘, also ja, ich will jetzt nicht abschweifen, aber tatsächlich nur meine Eltern, also in dem Moment, die Pausenaufsicht hat mir hier nicht geholfen (...) oder? Verarbeitet habe ich es trotzdem alleine. Aber es war so dramatisch für mich, dass ich es immer noch nicht vergessen habe. Mir sind Menschen körperlich zu nahe gekommen in dem Moment. Es ist für mich gleichgestellt wie Jemand zieht einem Jungen die Unterhose runter; (...) ich wurde entblößt. Es war schlimm für mich als sieben Jährige. Ein Kind hat auch das Recht auf Nähe und Distanz und auf/ auf das Verständnis von Nähe und Distanz, auch wenn es nicht um das Kopftuch ginge. Weißt du, auch wenn zum Beispiel die Lehrkraft in dem Moment mit dem Kopftuch nicht umgehen kann, bin ich ein weinendes Kind gewesen (4), die sich in dem Moment entblößt gefühlt hat; man hätte, man hätte damit anders umgehen müssen.“

Der Interviewer folgt den Prämissen problemzentrierter Interviews (vgl. Witzel & Reiter, 2022) und fordert Hüma mit einer Nachfrage auf, den Bewältigungsaspekt weiter zu vertiefen. Daraufhin geht Hüma auf ihre Grundschulzeit zurück. Mit sieben Jahren beginnt sie in der Grundschule, ein Kopftuch zu tragen, und betont, dass sie sich bereits damals der Bedeutung dieser Entscheidung bewusst war. An dieser Stelle wechselt sie in die türkische Sprache, um das Kopftuchtragen mit sieben Jahren zu thematisieren. Mit der Aussage „ich habe das Kopftuch getragen (...) mit sieben, *düşün*¹⁸“ versucht Hüma einerseits, durch den Wechsel in die Herkunftssprache Überzeugungsarbeit zu leisten, und andererseits, die identitätsrelationale Bedeutung des Kopftuchtragens zu verdeutlichen. Entscheidend ist, dass nicht primär das Herunterziehen des Kopftuchs die Verletzung verursacht, sondern der Umgang der statushöheren Lehrkraft. Diese ignoriert sowohl Hümas Weinen als auch die identitätsrelationale Bedeutung des Kopftuchtragens, was die Verletzung verstärkt.

Hüma beschreibt die Situation als eine Erniedrigung („fühlt[e] [m]ich erniedrigt“) und als eine Entblößungserfahrung („wurde entblößt“), da sie diese als

¹⁸ *Düşün* bedeutet *stell dir das mal vor* und ist in diesem spezifischen Kontext direkt an mich gerichtet. Auf performativer Ebene macht Hüma deutlich, dass sie sich bewusst und reflektiert für das Tragen des Kopftuchs entschieden hat. Sie betont, dass das Kopftuchtragen schon seit ihrer Kindheit ein konstitutiver Teil ihrer Identität(sbildung) ist.

Grenzüberschreitung empfindet. Für sie ist die Verletzung des Rechts auf körperliche Unversehrtheit eng mit dem „Recht auf Nähe und Distanz“ verknüpft. Sobald ihr jemand unerlaubt zu nahe kommt oder eines ihrer identitätsrelationalen Merkmale berührt, sieht sie dies als Überschreitung ihrer persönlichen Grenzen. Ihre bildliche Argumentation „es ist für mich gleichgestellt, wie Jemand zieht einem Jungen die Unterhose runter“ verdeutlicht, wie sie Nähe und Distanz als intime Sphäre versteht. Diese Rekonstruktion führt vor Augen, was Hüma als verletzend-rassistisch wahrnimmt und woran sie ihre Bewältigungsstrategien orientiert. Der Vergleich mit dem Herunterziehen der Unterhose eines Jungen illustriert, wie sie die Handlung als Überschreitung körperlicher und symbolischer Grenzen interpretiert. Diese Wahrnehmung ist eng verknüpft mit ihrer Identität, wobei das Kopftuch für sie nicht nur eine religiöse Praxis, sondern auch ein Schutz ihrer Intimität und Würde darstellt. Das handlungsanleitende Wissen, das Hüma aus dieser Erfahrung gewinnt, wird maßgeblich durch die Wahrnehmung dieser Grenzverletzung geprägt. Für Hüma liegt der Kern ihrer biografischen Verletzungsstruktur im Überschreiten persönlicher Distanzen. Die Wiederherstellung dieser Grenzen sieht sie als eine Grundlage ihrer Bewältigungsstrategie.

Anleitend ist dabei die Reaktion der Lehrerin, die den Vorfall mit einem ignorierenden „Na und?“ aufnimmt und Hümas Verletzungsmoment verkennt. Für Hüma verstärkt dies das Gefühl der Schutzlosigkeit und Isolation innerhalb eines institutionellen Machtgefüges. Die Lehrerin verkörpert hier die hegemonialen Strukturen der Schule, die weder den Schutz der Betroffenen gewährleisten noch die Bedeutung der symbolischen Verletzung anerkennen. Diese Erfahrung lässt Hüma die institutionelle Ignoranz gegenüber ihrer Verletzbarkeit als Teil ihrer Orientierung internalisieren.

Die Rolle der Familie wird von Hüma ambivalent beschrieben. Obwohl das Gespräch mit ihren Eltern ihr in gewissem Maße Entlastung verschafft, bleibt die Verarbeitung der Erfahrung letztlich eine individuelle Aufgabe. Diese Ambivalenz spiegelt sich in ihrer Aussage wider, dass sie den Vorfall im Nachhinein allein bewältigen musste. Das handlungsanleitende Wissen zeigt sich hier in der Einsicht, dass familiäre Unterstützung zwar emotional hilfreich sein kann, jedoch keine strategischen Handlungsmöglichkeiten im Umgang mit der institutionellen Ignoranz bietet.

Ein weiterer Aspekt ist die retrospektive Reflexion Hümas. Sie betrachtet den Vorfall im Rückblick mit der Erkenntnis, dass sie damals verletztlich und geschockt war und daher nicht in der Lage, aktiv zu handeln. Gleichzeitig deutet sie an, dass sie im Nachhinein alternative Handlungsoptionen erkennt („ich hätte das machen können, dies machen können“). Diese Reflexion erweitert ihr

handlungsanleitendes Wissen und zeigt, dass ihre Orientierung nicht statisch ist, sondern durch neue handlungspraktische Einsichten transformiert wird (vgl. 5.4).

Im Kern zeigt sich, dass die Verarbeitung des Vorfalles weniger durch aktive Handlungsorientierung geprägt ist, sondern vielmehr durch eine Kombination aus emotionaler Bewältigung und Anpassung. Die fehlende Unterstützung durch die Lehrerin und die Schule führt dazu, dass Hüma ihre symbolische Verletzbarkeit und die Marginalisierung ihrer Identität als Teil ihres biografischen Erfahrungshorizonts wahrnimmt. Diese Erfahrungen prägen sowohl ihre Deutungsmuster als auch ihre Strategien zur Bewältigung zukünftiger Herausforderungen.

Hümas Erzählung legt somit offen, wie das handlungsanleitende Wissen und die Orientierung durch die Verschränkung von individuellen Erfahrungen und institutionellen Strukturen geformt werden. Während in der konkreten Situation die Ohnmacht und Anpassung dominieren, eröffnet die retrospektive Reflexion Raum für die Entwicklung eines erweiterten Handlungswissens, das zukünftige Reaktionen auf ähnliche Erfahrungen beeinflussen kann. Letztlich ist zu konstatieren, wie Hümas Habitus sich als von einer früh internalisierten Wahrnehmung von Schutzlosigkeit und Grenzverletzungen geprägt zeigt, die sowohl ihre Identität als auch ihre symbolische Integrität betreffen. Trotz dieser rassistischen Erfahrungen weist sie eine Reflexionsfähigkeit auf, die es ihr ermöglicht, retrospektiv alternative Handlungsmöglichkeiten zu identifizieren und ihr Wissen über den Umgang mit rassistischer Diskriminierung zu erweitern. Ihr Habitus ist somit von einer dynamischen Spannung zwischen Anpassung, emotionaler Bewältigung und einer schrittweisen Entwicklung von Widerstandsfähigkeit gekennzeichnet.

Yağız: Desintegrationserfahrungen und die Grenzen kindlichen Widerstands

Yağız' Stegreiferzählung ist mit einer einleitenden Argumentation überformt, bevor er – ähnlich wie Tamara und Hüma – von einer Erzählung zur nächsten gleitet. Yağız reflektiert zunächst die Rückkehrabsicht der ersten Einwanderungsgeneration in die Türkei und sieht darin einen Grund, warum viele Eltern ihre Kinder in türkische Klassen schickten. Mit der Aussage „[es] war nie quasi das Ziel [des Schulsystems, FBK] einigermaßen sie [die Eingewanderten, FBK] hier zu integrieren“ (Z. 38) macht er auf die strukturellen Marginalisierungsmechanismen des Schulsystems aufmerksam. Er reflektiert seine rassistischen Erfahrungen auch aus einer identitätstheoretischen Perspektive. Mit der Aussage „Da müssen ma wir uns eigentlich entlang meines Lebenslaufs entlanghangeln, sprich (...) quasi in meiner Grundschulzeit anfangen, weil da habe ich da natürlich Rassismus am stärksten (...) ähm wahrgenommen“ (Z. 24–26) verweist er explizit auf die Grundschulzeit als prägende Phase (Z. 45–75):

„Und bei mir war das auch irgendwann der Fall, nämlich am Ende der zweiten Klasse (..) bzw. schon da hatte die dritte Klasse schon angefangen, als ich aus der türkischen dritten Klasse so mitten im Jahr in die deutsche Klasse gewechselt bin (..). Und ähm in der/ also in der türkischen Klasse war ich, ähm war ich Klassensprecher war ähm muss ich sagen, sehr aktiv. Ich war einer der besten Schüler usw. und den Übergang in die deutsche Klasse, das war für mich schon ähm mehr würde ich sagen ein Traumaerlebnis (...) und ich kam da in die Klasse rein. Ich kann mich sogar noch an den Tag fast erinnern (..) ähm als es hieß, ich soll jetzt/ ab jetzt in dieser Klasse sein. Ich weiß nicht, von wem, vom stellvertretenden Rektor oder oder wem auch immer wurde ich dann in diese Klasse gebracht und zum Klassenlehrer der dritten, die der dritten Klasse quasi ähm vorgeführt. Und er, (...) wie ich/ wie ich heute meine, glaube ich, dass er seine Augen dabei verdreht hat so: ‚Ach Gott hey, was kommt jetzt da? Wieso muss ich mir das jetzt antun?‘, so ungefähr ähm habe ich mir irgendwie oder vielleicht bilde ich mir das ein, aber ich/ ich kann mich irgendwie dran dunkel erinnern, dass das/ dass das so eine Reaktion vom Lehrer gab. Dann wurde ich halt mitten im Unterricht dann irgendwo hingesetzt (...) ähm (...) und ähm wurde natürlich naja, also genau es wo, die kann ich mich jetzt nicht erinnern, ob ich mich vorstellen musste oder wie auch immer. Jedenfalls hatte ähm ich mich da nicht gut gefühlt, also ich hatte nicht das Gefühl, dass ich willkommen aufgenommen worden bin, sagen wir es mal so (...), das hat sich dann auch bestätigt. Eine Woche später, ein/ zwei Wochen später, gab es nämlich ein Klassenfoto. Das Klassenfoto ist für mich eigentlich so wirklich ähm (..) ein bewiesener Rassismus sozusagen, den man da (..), das kann ich dir auch nachher zeigen. Auf diesem Klassenfoto sitze ich nämlich neben einer Mitschülerin, die ähm versucht, maximal von mir sich zu entfernen (..) und ähm das sieht man auch im Klassenfoto, dass der Abstand zwischen mir und ihr so am größten ist und das hat ihr wohl noch nicht gereicht und sie deckt auch noch ihren Kopf in Richtung des anderen, sodass man so wirklich ähm die/die Pest neben ihr sitzt, so ungefähr und dieser Klasse/ dieses Klassenfoto wurde auch so gemacht, also da hat sich anscheinend weder der Fotograf noch der Lehrer sich dran ge/ gestört und es wurde auch so gedruckt, ähm dieses Klassenfoto. Und das habe ich heute noch als (..) so damals, was ich so erlebt habe, is es/ Dieses Klassenfoto ist eigentlich ein guter, guter Punkt, den man zeigen kann und ohne Subjekt/, also das steht als objektiv ähm da, kann man, kann man sich anschauen und so ging auch eigentlich so die Grundschule zu Ende, würde ich sagen.“

Yağız wechselte von der zweiten in die dritte Klasse, also von einer türkischen in eine deutsche Klasse. Zunächst verbindet er diesen Wechsel mit positiven Erfahrungen, wie seiner Rolle als „Klassensprecher“ und seinem Status als „einer der besten Schüler“ in der türkischen Klasse. Berücksichtigt man zusätzlich, dass die eingewanderte Familie wenig Kontakt zum deutschen Bildungssystem hatte und als bildungsfern galt, wird der Klassenwechsel in mehrfacher Hinsicht zu einem „Traumaerlebnis“. Er beschreibt den Wechsel rückblickend als „Traumaerlebnis“, da er nicht nur seinen sozialen Status als Repräsentant des Klassenkollektivs

verlor, sondern auch ein Leistungsdefizit, insbesondere in der deutschen Sprache, erlebte. Dass er sich noch genau an den Tag erinnert, „als es hieß, [er] soll jetzt/ ab jetzt in dieser Klasse sein“, unterstreicht die Unfreiwilligkeit dieses Übergangs. Dieses Ereignis hat Yağız nachhaltig geprägt. Denn Yağız' präzise Erinnerung an die Details dieses Ereignisses deutet darauf hin, dass es seinen Habitus im Umgang mit Rassismus und dessen Bewältigung nachhaltig geprägt hat. Der „stellvertretende Rektor“ brachte ihn in die neue deutsche Klasse, wo er vom Lehrer nicht vorgestellt, sondern „vorgeführt“¹⁹ wurde. Nach Yağız' Wahrnehmung wurde er der Klasse nicht als Teil des Kollektivs präsentiert, sondern als Fremder demonstriert. Diese Interaktion mit dem stellvertretenden Rektor, dem deutschen Lehrer und der neuen Klasse verdeutlicht, wie Yağız die Wahrnehmung von Bloßstellung und Lächerlich-Machens internalisierte. Besonders prägend war die „Reaktion vom Lehrer“, der mit Augenrollen signalisierte, dass Yağız weder willkommen war noch als Schüler mit gleichem Status behandelt wurde. Dieses Verhalten der Klassenautorität sowie die Situationskonstellation sedimentierten sich in Yağız' Habitus und prägten seine Wahrnehmung von Ablehnung, sodass Yağız die Abneigung und Unwilligkeit des Lehrers als persönliche Ablehnung und als verletzend überfordernd wahrnahm. Die Hexis des Lehrers – etwa das Augenrollen – verdeutlichte nicht nur Yağız, sondern auch der Klasse, dass er als Fremder einen ungewollten didaktischen Mehraufwand darstellte. Diese Erfahrung sedimentierte sich in Yağız' Wahrnehmung als symbolische Grenzziehung und institutionelle Ausgrenzung, die nachhaltig seinen Umgang mit Rassismus und Bewältigung beeinflusste.

Yağız beendet die Erzählung an diesem Punkt noch nicht. „Mitten im Unterricht“ wird er „irgendwo hingetzt“, was die bereits bestehende Entfremdungs- und Desintegrationserfahrung weiter vertieft. Diese Erfahrungen bleiben nicht auf einer kognitiven Ebene, sondern scheinen seinen Habitus tiefgreifend geprägt zu haben. Yağız kann keinen Bezug zum neuen sozialen Umfeld herstellen und empfindet ab dem ersten Moment eine fehlende Zugehörigkeit zum neuen Klassenkollektiv. Seine Orientierungsunsicherheit bzw. das kindliche „Gefühl, dass [er nicht] willkommen aufgenommen“ wurde, bestätigt sich wenige Wochen später, als ein Klassenfoto gemacht wird. Für Yağız wird „das Klassenfoto“ zum „bewiesenen Rassismus“. Auf dem Foto ist er räumlich von den anderen Mitschüler:innen getrennt, und die Schülerin neben ihm wendet demonstrativ ihren Kopf ab, was er als symbolische Ablehnung interpretiert („die Pest neben ihr

¹⁹ Duden (2024) gibt als unterschiedliche Sinndimensionen des Verbs „vorführen“ an, dass es neben „einem Publikum zeigen, darbieten“, „erklärend, beispielhaft demonstrieren“, in der Umgangssprache auch „bloßstellen, lächerlich machen“ bedeutet.

sitzt“). Diese Ablehnung durch die Mitschülerin repräsentiert zugleich die generelle Exklusion durch das Klassenkollektiv. Die Entfremdungs-, Desintegrations- und Marginalisierungserfahrung verstetigt sich und wird zusätzlich durch die Passivität des Fotografen und des Klassenlehrers verstärkt. Beide greifen nicht korrigierend ein, obwohl die exkludierende Konstellation des Fotos offensichtlich ist. Die ausbleibende Intervention durch die Lehrautorität und den Fotografen wird von Yağız als Bestätigung der rassistischen Behandlung durch Mitschüler:innen und den Lehrer wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund resümiert Yağız seine Grundschulphase: „So ging auch eigentlich so die Grundschule zu Ende.“ Er verweist damit auf die Kontinuität sowie Routinisierung der rassistischen Handlungsweisen, die sowohl durch seine Mitschüler:innen als auch durch die Lehrkräfte geprägt wurde. Diese Erfahrungen zeigen, wie sich institutionelle Passivität und individuelle Ausgrenzung wechselseitig verstärken und Yağız' Wahrnehmung von Marginalisierung nachhaltig prägen.

Abschließend lässt sich mit Blick auf das handlungsanleitende Wissen festhalten, dass Yağız im Zuge seiner Erstbegegnung mit rassistischen Handlungs- und Wahrnehmungsstrukturen im schulischen Kontext eine den Habitus prägende Entfremdungserfahrung internalisiert. In dieser Phase fehlt ihm die Möglichkeit, den rassistischen Exklusionserfahrungen etwas entgegenzusetzen, da er noch kein Widerstandskapital verinnerlicht oder entwickelt hat. Der Klassenwechsel führt gleichzeitig zum Verlust sozialer und symbolischer Kapitalien, wie seiner Position als Klassensprecher und als einer der Besten der Klasse. Diese Kapitalien können in dieser frühen Phase noch nicht in symbolisches Widerstandskapital konvertiert werden. Die Rassismuserfahrungen in der frühkindlichen Phase, insbesondere im Kontext der Grundschule, verdeutlichen einerseits, wie Schule als Institution rassistische Wissensbestände reproduziert und legitimiert. Andererseits zeigen sie, wie diese Erfahrungen im verletzlichen Alter zu Entfremdungs- und Desintegrationserfahrungen führen, ohne dass die Betroffenen die Möglichkeit haben, Widerstandskapital zu entwickeln.

Da Yağız seine Erzählung mit dem Hinweis abschließt, dass seine Grundschulphase von prägnanten Erfahrungen der Ausgrenzung und Diskriminierung geprägt war, wird in der folgenden erzählhaften Sequenz genauer dargelegt, wie sich diese Erfahrungen konkret manifestierten. Yağız verweist dabei weiterhin auf die Phase der Erstbegegnung mit rassistischen Handlungs- und Wahrnehmungsstrukturen und erläutert dies am Beispiel des Klassenwechsels in der dritten Klasse (Z. 247–274):

„Also die haben das natürlich quasi generell so aufgenommen, wie/ wie der Lehrer das aufgenommen hat, so ungefähr muss das jetzt sein: ‚Aha, das ist jetzt ja hier zusätzliche Arbeit‘ und also die haben das auch nicht gern gesehen, die wollten auch eher unter sich bleiben und die waren froh über diese türkischen Klassen, dass die getrennt waren von den deutschen Klassen. Und ähm ja, da habe ich auch viele Konflikte mit besonders/ mit einem kann ich mich dran erinnern, der/ der das seine Lieblingsbeschäftigung war, mich irgendwie, ‚stinkender Türke‘ oder ‚du stinkst‘ oder sonstige Sachen zu nennen. Und bei einem Mal habe ich mich richtig gewehrt, auch körperlich – kann ich mich dran erinnern. Da habe ich ihn dann weggeschubst usw. und ähm er ist hingefallen. Und dann waren wir auf einmal beim Lehrer und es ging nur darum, dass ich ihn geschlagen habe und warum, wieso oder eigentlich nicht nachgefragt (...) ähm und ich konnte das auch gar nicht erklären oder ich wollte das nicht, dass es/ hatte mich verletzt und ich wollte glaube ich, das nicht noch mal aussprechen, und ich konnte das glaube ich nicht erklären, und das ging dann nur darum, warum ich ihn geschlagen habe und ja. Er hat gesagt: ‚Du stinkst!‘, war die Nummer wieder und ich wollte mir das einfach nicht mehr gefallen lassen. Verbal konnte ich mich nicht so sehr vermutlich ähm quasi verteidigen und habe ihn weggeschubst und ähm beim Wegschubsen ist er hingefallen und dann hat er mich quasi beim Lehrer angeschwärzt, dass ich ihn geschlagen hätte und (...) so kam es dann zu ich weiß es nicht mehr, ob ich dann irgendeine Strafe bekommen habe; vermutlich schon, aber da kann ich mich gar nicht dran erinnern. Ich konnte mich nur an die Hilflosigkeit, dass ich das nicht erklären konnte, erinnern, dass ich das quasi nicht sagen konnte, warum ich es gemacht habe. Und ich weiß gar nicht, ob das irgendeine Konsequenz hätte, wenn ich es gesagt hätte. (4) ‚Ja!‘ (5), weil ja wie gesagt auch die Lehrer gewisse – manche zumindestens – Ansichten hatten und eine Ansicht war, dass der Türke zuschlägt (...) und deswegen habe ich nur noch etwas bestätigt, was sie glauben.“

Die Reaktion seiner Mitschüler:innen orientierte sich an der Haltung des Klassenlehrers. Yağız betont die strukturierende Repräsentationskraft des Lehrers, die in dieser Phase eine Wir-Ihr-Konstruktion hervorbringt. Die Wir-Gruppe umfasst dabei die deutsche Klasse und den Lehrer, während die Ihr-Gruppe ausschließlich seine Person einnimmt. Obwohl diese Unterscheidung nicht explizit artikuliert wurde, verdeutlicht Yağız’ Wiedergabe in direkter Rede „Aha das ist jetzt ja hier zusätzliche Arbeit“ die habituelle Prägungskraft der konkreten Erfahrung. Yağız verallgemeinert diese Einsicht in die Wir-Ihr-Konstruktion, die er als hierarchisierendes und segregierendes Konstrukt beschreibt. Dieses Konstrukt trennt „türkische Klassen“ von „deutschen Klassen“ und spiegelt eine institutionell legitimierte Zugehörigkeitssegregation wider, die separate und voneinander divergierende Klassenräume schafft. Dadurch wird die Trennung nicht nur reproduziert, sondern als institutionell wünschenswert und ordnend dargestellt.

Neben der praxeologischen Beobachtung der Raumsegregation verweist Yağız allgemein auf zahlreiche Konflikte in der Schule und spezifisch auf einen kontinuierlichen Konflikt mit einem Mitschüler. Dieser beleidigte ihn wiederholt mit rassistischen Aussagen wie „stinkender Türke“ oder „du stinkst“, was Yağız als dessen „Lieblingsbeschäftigung“ beschreibt. Sein physischer Widerstand („bei einem Mal habe ich mich richtig gewehrt“), der gleichzeitig weitere Verletzungserfahrungen mit sich bringt, wird zum konstituierenden Moment seines symbolischen Widerstandskapitals. Ohne Unterstützung von Mitschüler:innen oder der eigenen Familie lässt sich dieser physische Widerstand („ihn dann weggeschubst (...) er ist hingefallen“) als ein individueller Versuch interpretieren, den strukturellen Ungleichheitsbedingungen zu entkommen.

Anschließend meldet der übergriffige Mitschüler Yağız’ Gegenwehr dem Lehrer, was die Situation weiter eskaliert. Aufgrund seines damaligen Mangels an sprachlichem Bildungskapital („verbal konnte ich mich nicht so sehr vermutlich ähm quasi verteidigen“) und seiner Scham, die rassistischen Beleidigungen zu reproduzieren, bleibt Yağız sprachlich handlungsunfähig. Seine Perspektive wird vom Lehrer daher nicht wahrgenommen, wodurch die ursprüngliche Diskriminierung ignoriert und die strukturelle Ungleichheit weiter reproduziert wird. Er ist verbal nicht in der Lage, sich gegen die rassistische Beleidigung zu verteidigen, was dazu führt, dass er in einer Situation körperlich reagiert, indem er einen Mitschüler wegschubst. Rückblickend erkennt Yağız, dass diese Reaktion stereotype Vorstellungen des Lehrers über gewalttätige Türken („dass der Türke zuschlägt“) bestätigte und die bestehende rassistische Diskriminierung weiter verstärkte. Diese Erfahrung sedimentiert sich in seinem Habitus als eine Form der sprachlichen und sozialen „Hilflosigkeit“, die ihn daran hindert, aktive Widerstandsstrategien zu entwickeln. Sein handlungsanleitendes Wissen wird durch die Internalisierung von Machtverhältnissen geprägt, die ihn als Fremden markieren und seine Handlungsstrategien im schulischen Kontext einschränken. Retrospektiv reflektiert Yağız, ob eine verbale Gegenwehr überhaupt „Konsequenz[en]“ im Hinblick auf das übergriffige Verhalten des Mitschülers hätte haben können. Yağız verweist auf eine Desillusionierung, die aus der internalisierten rassistischen Zugehörigkeitskonstruktion (insbesondere der Wir-Ihr-Dynamik und den stereotypen Zuschreibungen von Gewalttätigkeit) resultiert. Diese Desillusionierung bildet die Grundlage für eine sich entwickelnde, jedoch noch passive Widerstandspraxis, die von sprachlicher Ohnmacht und fehlenden Unterstützungsstrukturen geprägt ist.

Die dokumentarische Interpretation führt vor Augen, wie rassistische Wissensbestände nicht nur reproduziert, sondern auch durch die soziale Praxis und Interaktionen legitimiert werden. Für Yağız sedimentiert sich die Entfremdungs-

sowie Exklusionserfahrung im Kindesalter zu einem konstitutiven Bestandteil seines Habitus, wodurch seine Wahrnehmung von Rassismus und seine Bewältigungsstrategien nachhaltig geprägt werden. Yağız' Erfahrungen im schulischen Kontext verdeutlichen nicht nur die Reproduktion von Macht- und Statusdynamiken, sondern auch die Grenzen von Widerstand und Integration im Kontext rassistischer Diskriminierung. Die fehlende Unterstützung durch die Institution Schule verstärkt die Isolation, Schutzlosigkeit und Hilflosigkeit, während die rassistische Behandlung durch Lehrer:innen und Mitschüler:innen die Entwicklung von Widerstandskapital verhindert. Diese Erfahrungen formen Yağız' Habitus und prägen sein in dieser Phase der Orientierungsunsicherheit sich ausbildendes Widerstandskapital nachhaltig.

David: Verunsicherte Deutung und pragmatischer Rückzug ins Verdrängen

Der 23 Jahre alte *David* rekurriert im Interview häufig darauf, auf offener Straße keinen Antisemitismus erlebt zu haben. Ähnlich wie die anderen Fälle zuvor, verweist er angesichts der Betroffenheit durch Antisemitismus auf das Feld der Bildung, spezifisch auf die Schule. In seinem Fall handelt es sich um die gymnasiale Phase einer deutschen Großstadt, auf der er zwar eindeutig Antisemitisches erlebt, diese aber umdeutet. Er differenziert zwischen Antisemitismus, Diskriminierung und Provokation. In seiner Einstiegssequenz formuliert David (Z. 17–30) Folgendes:

„So in der letzten Zeit habe ich festgestellt, es ist wirklich keine so ganz, ganz so einfach zu beantwortende Frage, ähm weil ich nicht so richtig oder/ also ich würde das erste Mal schon viele Dinge gerade in der Schule, also wir sprechen hier glaube ich vor allen Dingen von der Schule. Ich habe das Glück gehabt, so auf offener Straße oder so was und das noch nie ähm wirklich erlebt zu haben. Und was ich aber ganz schwierig zu unterscheiden finde, ist, was es wirklich eine diskriminierende oder antisemitische Bemerkung, Aktion, weil sie antisemitisch oder weil sie diskriminierend sein soll oder weil sie eben vor allen Dingen provokativ sein soll und weil das natürlich eine offene andere ist praktisch an meiner Person. Also jeder, der weiß, dass ich, ähm dass ich Jude bin, weiß, dass das ja ein bisschen wie so eine, also man zeigt halt Haut an dieser Stelle und das fand ich immer so ein bisschen ähm/ also da bin ich häufiger drüber gestoßen, dass ich dann nicht so ganz eindeutig mir feststelle, dass ich mir selber klar machen konnte, was von beidem das jetzt in welchem Fall ist.“

Ähnlich wie in den Fällen von Tamara und Hüma betrachtet David das Bildungssystem, insbesondere die Schule, als *sozialen Reproduktionsort* von Antisemitismus und antisemitischen Erfahrungsaufschichtungen. Gleichzeitig verdeutlicht er, dass er „auf offener Straße oder so was“ keinen Antisemitismus erfahren hat. Diese Aussage hebt zwei Aspekte hervor: Zum einen zeigt sie, dass in Davids

(impliziten) Wissensbeständen Erfahrungen anderer Jüdinnen:Juden gespeichert sind, die darauf hinweisen, dass Antisemitismus im Alltag für viele präsent ist. Zum anderen reflektiert David, dass er sich aufgrund seines fehlenden Erlebens von offenem Antisemitismus in einer privilegierten Position sieht. Die Betonung der „auf offener Straße“ als potenziellen Ort antisemitischer Erfahrungen spielt eine zentrale Rolle in seiner lebensweltlichen Perspektive. Die Erwartung, auf offener Straße Antisemitisches erleben zu können, lässt sich als eine *permanente Antizipation* interpretieren, die Davids zögerliche und beunruhigte Binnenperspektive in den Vordergrund rückt. Diese Antizipation geht mit einer unterschweligen Gefahr einher, die mögliche antisemitische Erfahrungen jederzeit als erwartbar erscheinen lässt. Vor diesem Hintergrund wird Davids Kontextualisierung „also wir sprechen hier glaube ich vor allen Dingen von der Schule“ besonders relevant. Er konstruiert die Schule als ein Feld, in dem Antisemitismus häufiger und erwartbarer auftritt als im öffentlichen Raum. Dennoch erkennt David, dass eine Antisemitismus-Erfahrung auf offener Straße einen spezifisch beeinflussenden Charakter auf seine individuell freiheitliche Lebensführung haben könnte. Diese Perspektive unterstreicht die differenzierte Wahrnehmung von Antisemitismus als sowohl alltagsprägend als auch kontextabhängig und zeigt, wie stark die Erwartung antisemitischer Erfahrungen Davids habituelles Gefüge strukturiert.

David thematisiert die Schwierigkeit, Diskriminierung und Antisemitismus klar voneinander abzugrenzen, und erörtert, wie bestimmte Diskurse und Praktiken als diskriminierend, antisemitisch oder provokativ eingeordnet werden können. Dabei fügt er eine dritte Perspektive hinzu, indem er der ausübenden Seite eine Intention der *Provokation* zuschreibt. Für seine Analyse konstruiert er drei Deutungsansätze, um seine antisemitischen Exklusionserfahrungen zu verstehen: als Ausdruck von Diskriminierung, Antisemitismus oder Provokation. Dennoch verschwimmen diese Kategorien für David, insbesondere wenn er Antisemitisches im Zusammenhang mit seiner jüdischen Identität reflektiert. David hinterfragt, ob sein Jüdisch-Sein („jeder, der weiß, ähm dass ich Jude bin“) an sich „eine offene“ Angriffsfläche darstellt, die es dem Gegenüber ermöglicht, provokante Handlungen oder Diskurse auszulösen. Diese Unsicherheit zieht sich durch sein Verständnis und führt zu einer Demarkationslinie, die zwischen Handlungen gegen sein Jüdisch-Sein und der Manifestation der Jugendlichkeit der Täter:innen verläuft. David betrachtet diese beiden Dimensionen nicht als gegensätzlich, sondern als komplementär: Im jugendlichen Alter werden antisemitische Verhaltensweisen ausgeübt, die bei den Betroffenen zu Irritationen und Schwierigkeiten bei der Einordnung führen. Trotz dieser Überlegungen bleibt für David unklar, ob die Erfahrungen, die er aufgrund seiner jüdischen Identität gemacht

hat, eindeutig als Ausdruck von Antisemitismus zu verstehen sind. Die Jugendlichkeit der antisemitischen Akteur:innen interpretiert er als Zwischenstufe, die Antisemitismus relativiert oder erklärt. Er erkennt eine Synchronität zwischen den Dimensionen Antisemitismus und Jugendlichkeit, bleibt jedoch in der Unsicherheit, „nicht so ganz [feststellen zu können], was von beidem das jetzt in welchem Fall ist“.

Diese Kategorien – Antisemitismus, Diskriminierung und Provokation – zeigen Davids Bemühen, seine Erfahrungen analytisch zu strukturieren und ihre jeweilige Bedeutung zu erfassen. Dennoch thematisiert er, dass diese Unterscheidung oft verschwimmt, insbesondere wenn er antisemitische Handlungen im Zusammenhang mit seiner jüdischen Identität reflektiert. Die metaphorische Beschreibung seiner Identität als eine offene Angriffsfläche („man zeigt halt Haut an dieser Stelle“) verdeutlicht die Wahrnehmung einer inhärenten Verwundbarkeit, die ihn in eine Position ständiger Antizipation antisemitischer Angriffe versetzt. Davids Wahrnehmung seiner jüdischen Identität als offene Angriffsfläche zeigt, wie diese symbolische Dimension seinen Habitus prägt. Seine Erfahrungen führen zu einer habitualisierten Perspektive, die ihn in einer Position der reflexiven Unsicherheit verankert. Diese Orientierungsunsicherheit, ob eine Handlung antisemitisch, diskriminierend oder lediglich provokativ motiviert ist, wird Teil seines impliziten Wissensbestandes und erschwert eine eindeutige Einordnung seiner Erlebnisse. Diese Ambivalenz wird durch die Synchronität von Jugendlichkeit und Antisemitismus verstärkt, was Davids Perspektive zusätzlich beeinflusst. Vor diesem Hintergrund wird Davids (Z. 30–43) Anschlussproposition bedeutender:

„Ähm aber ich kann ja einfach mal anfangen, gerade in der Schule/ Das geht dann so ab der bei mir tendenziell 7., 8. Klasse los und sobald ich aufs Gymnasium kam, (...) das war ganz, ganz schnell auch da, das ging eben los mit Kommentaren, nicht, also mit so in Führungszeichen Witzen, ‚Je fetter der Jude und umso wärmer die Bude‘, hätte bei Hitler überm Kamin gestanden (...) und ähm wie gesagt, ich würde mal behaupten, dass die allerallermeisten Menschen, die das so gesagt haben, also da die Klassen und Schulkamerad:innen, dass die nicht der Naziideologie verfallen sind, sondern dass das für die eine Hänselei war und dass ihnen eben überhaupt nicht ähm in den Sinn gekommen ist oder dass sie große Schwierigkeiten hatten, darin zu unterscheiden, was ist praktisch eine Hänselei, und ab wann wird es/ also: ‚Was für Grenzen überschreite ich eigentlich überhaupt damit?‘ (...) ähm und dann ging es auch wirklich lange Zeit weiter, so die vielen Einzelfälle, vielleicht kommen wir im Gespräch dann wieder hoch, vielleicht erinnert man sich dann an die häufig, ich meine, ich bin jetzt auch schon einige Jahre nicht mehr in der Schule, da vergisst man so was.“

David nimmt in seinen Erzählungen keinen Bezug auf die Grundschulzeit, entweder weil sich zu dieser Zeit keine antisemitischen Ereignisse ereigneten oder weil er sich daran nicht erinnern kann. Erst mit dem Wechsel „aufs Gymnasium“ und ab der „7., 8. Klasse“ wird für ihn die manifeste Präsenz antisemitischer Reproduktionen im schulischen Feld deutlich. Seine lebhaften Erinnerungen an Kommentare und „in Anführungszeichen Witze“ wie „je fetter der Jude und umso wärmer die Bude“ verdeutlichen die nachhaltige Prägung dieser Erlebnisse. Unmittelbar im Anschluss an diese bruchstückhafte Belegerzählung argumentiert David, dass die ausübende Schülerschaft „nicht der Naziideologie verfallen“ sei, sondern vielmehr antisemitische Diskurse reproduziere, die sie als Hänselei oder Provokation wahrnimmt. Trotz der Distanzierung von einer bewussten nationalsozialistischen Orientierung – wie sie etwa in dem Kommentar „je fetter der Jude und umso wärmer die Bude“ hätte bei Hitler überm Kamin gestanden“ impliziert ist – verweist David auf familiäre und milieuspezifische Sozialisationsprozesse, die solche Aussagen potenzieren können. Diese Perspektive ermöglicht nicht nur einen deskriptiven Einblick in die antisemitischen Dynamiken im schulischen Kontext, sondern auch eine Rekonstruktion der milieubedingten Sozialisation der „Klassen- und Schulkamerad:innen“, die diese Diskurse und Praktiken unbewusst prägen. David betont zudem, dass es der Schülerschaft häufig an Grenzbewusstsein mangelt, um zu erkennen, wann Diskurse und Praktiken in Antisemitismus umschlagen. Die Schilderung verdeutlicht, wie weitreichend Antisemitismusbestände in bestimmten sozialen Milieus verankert sind. Diese Bestände sedimentieren sich nicht nur in den Diskursen, sondern auch in den Interaktionen der Schülerschaft, was auf die unbewusste Reproduktion antisemitischer Muster hinweist. Davids Reflexion zeigt somit die Verflechtung von individuellen Erfahrungen mit strukturellen Dynamiken und die Relevanz von Sozialisationsprozessen für die Entstehung und Reproduktion von Antisemitismus.

Davids Verdrängungsmechanismus ist im Kontext sich entwickelnder Coping-Strategien relevant. Seine Aussage „dann ging es auch wirklich lange Zeit weiter, so die vielen Einzelfälle“ verdeutlicht, wie antisemitische Manifestationen für ihn zu einem integralen Bestandteil des Schulalltags wurden. Diese Routinisierung dokumentiert eine verdrängungsorientierte Distanzierung von antisemitischen Sprachpraktiken, die als Doxa des Schulalltags Davids habituelles Dispositionssystem prägte. Diese Doxa normalisierte antisemitische Äußerungen, was Davids Wahrnehmungs- und Handlungsmuster nachhaltig beeinflusste.

Bisher lässt sich feststellen, dass Davids habitualisierte Muster zwischen zwei kontrapolaren Aspekten oszillieren. Einerseits zeigt sich eine Unsicherheit darüber, was als Antisemitismus einzuordnen ist. Diese Unsicherheit kann

als Ausdruck einer sich herausbildenden Coping-Strategie interpretiert werden, die auf Anpassung an die vorherrschenden sozialen Normen abzielt. Davids Differenzierung zwischen Antisemitismus, Diskriminierung und Provokation bietet ihm eine Möglichkeit, seine Unzufriedenheit zu artikulieren, ohne dabei seinen Mitschüler:innen explizit Antisemitismus vorzuwerfen. Andererseits oszillieren seine Coping-Strategien in dieser Phase der Erstbegegnung zwischen einer vor-reflexiven Aufmerksamkeit gegenüber Antisemitismus und einer Benennungsunsicherheit, wie antisemitische Diskriminierung in Form von Witzen einzuordnen ist. Diese ambivalente Haltung verdeutlicht, wie stark die Doxa des Schulalltags Davids Wahrnehmung und Handlungsweisen strukturierten. Seine Coping-Strategien verdeutlichen eine Anpassung an die antisemitischen Strukturen seiner Umgebung, während sie zugleich einen Raum für Reflexion und Artikulation eröffnen, die jedoch von Unsicherheit geprägt bleiben. Als Beispiel sind Davids (Z. 43–61) folgenden Ausführungen instruktiv:

„Aber was ich tatsächlich noch gefunden habe, auf alten Handys, das waren dann so die ähm die Fotos, die zum Teil in Klassenchats geschrieben wurden, die kann ich dir vielleicht danach, wenn du möchtest, noch mal per Email zukommen lassen. **I:** Gerne. **D:** Ähm das sind also dann so solche Memes von aller untersten Stufe, also ganz, ganz viel mit (...) dass man ich einfach ein Bild von Hitler und da drunter steht das Gaspedal ist mit Absicht rechts oder so (...) ähm oder ein anderes Bild von Hitler. Oben steht Wochenende, unten Gas geben. Also das ist gerade wenn man da jetzt noch mal nach der Zeit rüberschaut, ist es wirklich ziemlich erschreckend auch für mich gewesen, weil man Vieles davon total verdrängt. Also ähm man vergisst das ganz, ganz schnell, dass man da so was gesehen hat und das begrenzte sich aber nicht/ vielleicht war das auch immer so ein bisschen so ein Trostropfen für mich/ das begrenzte sich nicht unbedingt nur auf Antisemitismus. Also ich glaube, bei uns in der Klasse war einfach Antisemitismus das gegebene Mittel dann, weil es gab eben den Juden, aber ähm so Worte oder so, so Bilder von einem Schwarzafrikaner im Garten, der dann als Botaniker kommentiert wird, also (..) ich glaube praktisch, das waren die Dinge, die weniger kamen bei uns, weil da eben nicht so dieser, der Raum für da war oder praktisch keiner sich davon unmittelbar angegriffen gefühlt hat ähm aber von dem, was ich so mitbekommen habe, war das jetzt nicht nur bei uns so und war, bin ich nicht der Einzige, der da dann irgendwie so Dinge in diese Richtung erlebt.“

David erinnert sich an WhatsApp-Klassenchats, in denen nationalsozialistische Memes verbreitet wurden. Diese Memes, die er auf seinem Mobilgerät gespeichert hat, ließ er dem Interviewer zukommen. Beispiele wie „ein Bild von Hitler mit der Überschrift ‚Das Gaspedal ist mit Absicht rechts‘“ oder „‚Wochenende, Gas geben‘“ verdeutlichen die antisemitische Symbolik und die trivialisierende Darstellung des Holocaust. Retrospektiv beschreibt David diese Inhalte als „ziemlich erschreckend“ und erkennt, dass er den Umgang mit solchen Vorfällen

„verdrängt“ hat. Diese Verdrängung fungiert als grundlegende Orientierung, die es ihm erlaubt, sich emotional von antisemitischen Ereignissen zu distanzieren und gleichzeitig eine zukunftsorientierte Lebenshaltung zu bewahren. Ein ergänzender Aspekt dieser Bewältigungsstrategie ist für David der „Trostitropfen“, dass er nicht der einzige Betroffene von Diskriminierung in der Klasse war. Ein schwarzer Mitschüler erlebte ebenfalls rassistische Angriffe, was David zu der Einsicht führt, dass Antisemitismus in seiner Klasse „das gegebene Mittel“ war, weil „es gab eben den Juden“. Laut David wurde die antisemitische Diskriminierung in der Klasse situativ und opportunistisch ausgeübt, abhängig von den verfügbaren Zielpersonen. David und sein Mitschüler reagierten darauf, indem sie eine Haltung des situativ ausgebildeten und konformitätsorientierten Ignorierens entwickelten. Diese praxeologische Handlung verdeutlicht eine reflexiv-indifferente Bewältigungsstrategie, die sich nicht durch direkte Opposition, sondern durch Distanzierung auszeichnet.

Davids Umgangsform ist instruktiv, weil sie dokumentiert, dass er die historischen und antisemitischen Implikationen der Memes kennt, sich jedoch emotional nicht angesprochen fühlt. Diese Distanzierung ermöglicht es ihm, die Diskriminierung nicht als direkten Angriff auf seine Person zu interpretieren, obwohl ihm bewusst ist, dass er gemeint ist. Indem David betont, dass er nicht der einzige Betroffene solcher ungleichheitsgenerierenden Handlungen ist, erweitert er seine Perspektive und verallgemeinert seine Betroffenheit. Diese Verallgemeinerung unterstützt die Entwicklung einer Haltung des Ignorierens und entfaltet gleichzeitig eine solidaritätserzeugende Funktion, indem sie unterschiedliche Diskriminierungserfahrungen miteinander verbindet.

In diesem Sinne ist Davids Umgang mit antisemitischen und rassistischen Inhalten durch eine Kombination aus Verdrängung, Reflexion und Normalisierung (Kleinreden) geprägt. Seine Orientierung dokumentiert eine habitualisierte Distanzierung, mit der David die emotionalen Auswirkungen solcher Erfahrungen minimiert. Gleichzeitig unterstreicht seine Reflexion die symbolische Verletzbarkeit und Marginalisierung, die er als jüdischer Schüler erlebte. Davids handlungsanleitendes Wissen basiert auf der Verdrängung belastender Erfahrungen und der Kontextualisierung von (antisemitischer) Diskriminierung als situative Dynamik. Seine Reflexion über die strukturelle Verbreitung solcher Inhalte zeigt, dass er die gesellschaftliche Dimension von Antisemitismus erkennt. Davids Deutungsmuster und Bewältigungsstrategien reflektieren eine Balance zwischen emotionaler Distanzierung und kritischer Reflexion, die seine Wahrnehmung von Antisemitismus nachhaltig prägt.

David wird gebeten, eine konkrete Szene zu erzählen, in der er mit antisemitischen Witzen konfrontiert wurde, um eine narrative Rekonstruktion seiner

Erfahrung im Kontext solcher diskriminierender Praktiken zu ermöglichen (Z. 117–130):

„Ähm oh, das ist eine gute Frage, also, dies (...) ja, das war tatsächlich/ Also ich stand mal diesen, diesen Witz von wegen was, das stünde bei Hitler über'n Kamin: ‚Je fetter der Jude, desto wärmer die Bude.‘ Den habe ich zum ersten Mal an der Bushaltestelle gehört. Das war praktisch nach der Schule, haben alle auf den Bus gewartet, an der Bushaltestelle, schätzungsweise achte, neunte Klasse und ähm und das war dann eben so eine ganz/ eigentlich ganz normale Witzrunde, in der man über alles Mögliche gequatscht hat und irgendwann meinte dann, ich weiß auch gar nicht wirklich, von wem der kam, meinte dann aber einer wollte einen guten hören und dann kommen auch häufig so praktisch, so beschwichtigende Worte damit rum, so: ‚David, hör mal kurz weg‘, oder ‚das darfst du jetzt nicht böse nehmen.‘ (...) ähm (...) und praktisch mit so einer ja, ähm mit so einer Ankündigung kam dann eben auch, auch noch dieser Witz. Ich – wie gesagt, also mittlerweile ist das ein paar Jahre her – ich habe davon wahrscheinlich viel vergessen und verdrängt, aber ähm Witze auf dem Kaliber und von dieser Art ähm war ein Fall für mich zu der Zeit dann ziemlich alltäglich.“

David schildert eine typische Situation, in der antisemitische Witze gefallen sind. In der „achte[n], neunte[n] Klasse“ sind antisemitische Witze „ziemlich alltäglich“. Diese Phase ist durch die weitgehende Routinisierung (Doxikalität) solcher Witze gekennzeichnet, die für Davids Alltagspraxis eine prägende Relevanz entfaltet. Die Normalisierung damaligen Alltags deutet darauf hin, dass solche Äußerungen habitualisiert wurden und Teil einer routinierten Kommunikationspraxis im sozialen Kontext Schule waren. Der Begriff der Normalisierung ist hier grundlegend, da im Sinne der bourdieusianischen symbolischen Macht und Herrschaft die wiederholte Konfrontation mit antisemitischen Inhalten zu einer Akzeptanz oder zumindest Duldung dieser führt, um den sozialen Alltag nicht zu gefährden.

Als Beispiel führt er eine Szene „an der Bushaltestelle“ an, in der sich nach der Schule eine „ganz normale Witzrunde“ spontan in einen eliminatorischen antisemitischen Sprechakt umschlägt. David betont die „beschwichtigende“ Ankündigungsweise der Mitschüler:innen („David, hör mal kurz weg“, oder ‚das darfst du jetzt nicht böse nehmen.‘), bevor ein antisemitischer Witz geäußert wird. Diese Äußerungen verdeutlichen, dass sich die Mitschüler:innen der antisemitischen Natur der Inhalte bewusst waren, gleichzeitig aber die Verantwortung für deren Wirkung von sich wiesen.²⁰ Solche Handlungsweisen markieren Davids

²⁰ Da sich David der Spielregeln bewusst ist, fügt er sich der Doxa des Schulalltags, indem er die antisemitisch-übergreifigen Schüler:innen nicht frontal konfrontiert, sondern sich durch eine konformitätsorientierte Indifferenz sowie Entpersönlichung anpasst. Sein Mitspielen fokussiert den Ertrag: nicht aus der sozialen Gruppe der Schülerschaft ausgeschlossen zu

symbolische Verletzbarkeit innerhalb des sozialen Raumes, während sie gleichzeitig darauf abzielen, die antisemitischen Inhalte als harmlos zu rahmen. Der historische Bezug wird dabei durch den Hitlerbezug des Witzes konkretisiert, indem behauptet wird, dass „bei Hitler übern Kamin: ‚Je fetter der Jude desto wärmer die Bude‘“ stand. Ohne den Vorfall weiter zu bewerten oder Emotionen zu äußern, reflektiert David, dass er „wahrscheinlich viel vergessen und verdrängt“ habe. Es dokumentiert sich eine Bewältigungsweise, die durch reflexive Indifferenz und durch Verdrängung antisemitischer Äußerungen charakterisiert ist.²¹

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass Davids Umgang mit antisemitischen Witzen durch eine habitualisierte Anpassung an die sozialen Dynamiken²² geprägt ist. Seine Orientierungsunsicherheit ist das Produkt der Alltäglichkeit

werden oder sich dem Vorwurf auszusetzen, er habe die Situation missverstanden bzw. die anderen fehlgedeutet (vgl. Kap. 2).

²¹ Als ich David an einer anderen Stelle im Interview danach frage, ob er keine Unterstützung von seinen Mitschüler:innen erhielt, antwortet er (Z. 457–470): „Ähm (...) also in der Situation nicht. Ich habe mittlerweile auch – seit/ seit langen Jahren mein bester Freund – (...) das war so der Einzige, bei dem ich wahrgenommen habe, dass der sich tatsächlich da auch immer wieder hingestellt hat und gesagt hat: ‚Jetzt hältst mal dein Maul ähm so eine Scheiße kannst nicht reden‘, ähm weil man umgekehrt ja auch häufig als der Angegriffene nicht aus einer Situation agiert, in der dann solche Worte wirklich auch was ähm was bewirken, also praktisch, wenn man jetzt sagt, wenn von denen jemand einen beleidigt und man sagt ähm: ‚Sei mal leise‘, dann wirkt das nicht unbedingt so ähm als, als müsste man dann wirklich leise werden. Er war also, wenn er so was mitbekommen hat, war er tatsächlich immer ziemlich schnell und hat da eben auch drauf reagiert und wurde darauf offenbar eben auch schon in, in seiner Kindheit von seinen Eltern sensibilisiert und hat das auch so ähm so, mit sich getragen ähm. (...) Das ist aber so ziemlich der Einzige, wo mir das noch so bewusst in Erinnerung ist, dass da jemals jemand ähm jemand eingegriffen hat. Sonst wurde vor allen Dingen gelacht oder nicht hingehört.“ Insbesondere die Abwesenheit anderer Personen, wenn David einem antisemitischen Übergriff begegnet und niemand eingreift, ist für seine Antisemitismus-Betroffenheit ausschlaggebend. Das Allein-Gelassen-Sein prägt ihn nachhaltig. Deshalb ist sein Verweis auf seinen Freund, der als Einziger bei antisemitischen bzw. verletzenden Sprechakten eingeschritten ist, als eine extern unterstützende Bewältigungsform zu verstehen. Selbst wenn David sich in einer bestimmten Situation verteidigen würde, hält er die Wirkung der Selbstverteidigung im Hinblick auf die Verhinderung der verletzenden Sprechhandlung für weniger entscheidend, als wenn diese Intervention von einer externen Person ausgehen würde. Dieser Aspekt verdeutlicht einerseits Davids reflexiv-indifferente und distanzierte Disposition gegenüber der eigenen Betroffenheit und andererseits die externe bzw. strukturelle Notwendigkeit von Prävention und Unterstützung durch Dritte.

²² Als David (Z. 633–653) später im Interview seinen Umgang mit dem Antisemitismus, den er im schulischen Feld erlebte, rekonstruiert, verweist er auf seine strukturell bedingte Anpassungsstrategie: „Ich glaube verschwiegen, damit abhängig, was für welche das sind

solcher Ereignisse, während sein handlungsanleitendes Wissen auf Verdrängung und reflexive Distanzierung basiert. Die beschwichtigenden Worte seiner Mitschüler:innen verdeutlichen sowohl die symbolische Verletzbarkeit als auch die Marginalisierung, die David in diesem sozialen Kontext erlebte.

Levent: Anerkennungsverlust und kompensatorisch-resignative Coping-Strategien
Levent erfährt in seiner Grund- und Realschulphase keinen Rassismus. Mit dem Wechsel auf das Gymnasium erlebt er erstmals Probleme mit seinen Englisch- und Biologielehrerinnen, die seine Erlebnisaufschichtung nicht durch die Vergabe mangelhafter Noten, sondern vielmehr durch ihre rassistischen Begründungen verletzend prägen. Diese Zeit versteht er deshalb als eine depressive Phase

ähm (6) ich habe das Gefühl, dass es häufig, wenn man versucht, das irgendwie mitzuteilen, erstmal auf, ähm auf zugehaltene Ohren trifft also ähm, auch in der Schule, wenn ich dann irgendwie gesagt habe, so wird es immer zu, na/ vielleicht auch mal zu ne'm Lehrer oder einer Lehrerin oder so gegangen bin, also ‚ich erlebe jetzt schon so Antisemitismus‘, dann wird das vielleicht so in der, in der Unterrichtsstunde dann auch mal thematisiert, so als grobes Thema (..) und wie ich dann ja auch meinte, solange dann der Lehrer den Eindruck hat, dass alle Schüler da sitzen und nicken und keiner dem aktiv widerspricht, dann wird das als ähm, das Thema ist angekommen und allen ist ja diese Wichtigkeit bewusst (..) ähm (..) und mache ich so, dann ist der Inhalt übermittelt worden und allen ist, allen Beteiligten ist es klar; vielleicht liegt das ein bisschen an der Generation. Mir fällt da so ein Fall ein. Da hatten wir/ (..) Da muss irgendeine Schulkonferenz oder so was/ muss das gewesen sein, und da hatten/ hatte dann irgendein Schüler hatte eben was gesagt, eine Wortmeldung gehabt und meinte während dieser Wortmeldung, das kann ja nicht die Endlösung sein und bei allen und bei allen/ alle Lehrer, die, die im Raum saßen, schreckten auf bei diesem Wort und keiner der Schüler hatte das aber in diesen Kontext gebracht. Also für mich während die Lehrer darauf fürchterlich sensibilisiert waren und ähm denen das eben super präsent war, war das für sie für alle Schüler im Raum wirklich, also das war auch überhaupt gar nicht in diese Richtung gemeint, sondern es ging ja, es ging in dem Gespräch irgendwie um, wie findet man eine Lösung für ein Problem.“ David hebt *Verschwiegenheit* als eine Bewältigungsweise hervor. Neben *Unauffälligkeit* und *Verharmlosung* stellt sie eine weitere Form der Bewältigung dar. Verschwiegenheit wird von Davids Habitus nicht ex nihilo inkorporiert, sondern geht auf wiederholte Erfahrungen des Nicht-Gehörtwerdens zurück – darauf, dass er „auf zugehaltene Ohren“ trifft. Diese Erfahrungen sind ihre soziale Ursache. David zufolge ist die Thematisierung von Antisemitismus im Schulunterricht unzureichend und ineffektiv, wenn Mitschüler:innen außerhalb der Lehreraufsicht – unabhängig von ihrer Motivation – dennoch antisemitische Äußerungen reproduzieren. Beispielhaft verweist er auf eine Situation im Klassenzimmer, in der ein Mitschüler das Wort „Endlösung“ verwendet. Während die Lehrerschaft alarmiert reagiert, fehlt seiner „Generation“ eine unmittelbare Rückbindung an das nationalsozialistische Wording. Daraus leitet sich Davids Erwartung ab, dass die Lehrkräfte die Schüler:innen stärker für die Bedeutung und Problematik nationalsozialistischer Begriffe sensibilisieren sollten.

(vgl. Levent, Z. 278–320). Eine exemplarische Szene führt Levent (Z. 324–349) folgendermaßen aus:

„Ich ähm war dann zum Beispiel nach der, nach der sechs in Bio war ich dann bei der Lehrerin nach dem Unterricht, habe dann gesagt ähm: ‚Können Sie mir bitte helfen, sagen, was ich anders machen soll, verbessern soll, weil ähm damit habe ich gar nicht gerechnet.‘ (...) Ja und ich war dann auch traurig und die Zitate da, die kann ich auch nicht vergessen. Das hat sie mir gesagt: ‚Lieber Levent, ich möchte auch einen Mercedes fahren, kann es mir aber nicht leisten.‘ (...) Das war die Aussage von der Biologielehrerin und die nächste Aussage war von ihr: ‚Ja, du stehst jetzt wie ein begossener Pudel vor mir. Was soll ich denn machen?‘ (...) Und in dem Moment muss ich quasi realisieren, ähm (..) es gibt ja den Spruch mit/ im Türkischen: ‚Ağızınla kuş tutsan da yaranamazsın.²³‘ Also da musste ich in dem Moment begreifen: ‚Okay, das ist, das ist dann das, also ich kann machen, tun, was ich möchte; es wird nichts bringen‘ (6) genau. Und wegen der Englischlehrerin ähm ich hatte sie/ das werde ich auch nicht vergessen, ich hatte sie unter anderem freitags Doppelstunde. Die letzten/ die letzten Doppelstunden (..), ich habe wegen ihr angefangen zu rauchen und ähm wir hatten zwischen der Doppelstunde hatten wir eine zehnminütige Pause (..) und ich kann mich sehr gut erinnern, dass ich in den zehn Minuten drei Zigaretten geraucht habe (..) [lacht] würde ich heutzutage nicht machen, denke ich, aber das war für mich/ man muss sich auch vorstellen 14, 15-jähriger junger Mann, der bisher in seinem Leben nur erfolgreich gewesen ist, was die Noten angeht, plötzlich vor solchen Situationen ähm ich kann das gar nicht verstehen, ist nicht nachvollziehbar, findet keinen Ausweg, bekommt keine Unterstützung und dann ähm ja und wenn es dann auch noch Freunde gibt, der Kommilitonen, die dann rauchen, als dann schnell die Kippe angeboten bekommen, aber ähm ich habe dann sehr schnell die Kurve bekommen. Nach einem Jahr habe ich gesagt: ‚So kann das nicht weitergehen.‘ (..) Und ich habe dann gesagt: ‚Nein!‘, von jetzt auf gleich habe ich aufgehört. Also ein Jahr habe ich dann tatsächlich auch durch diese Probleme geraucht, aber auch dann sofort wieder auch aufhören können.“

Levent wechselt mit einer hohen Erwartungshaltung auf das Gymnasium, da er zuvor durchgehend gute bis sehr gute schulische Leistungen erbracht hatte. Für ihn gestaltete sich das Verhältnis zu seinen Lehrerinnen zunächst unproblematisch. Nachdem seine Biologieklausur jedoch mit einer „sechs“ bewertet wird, sucht Levent das Gespräch mit der Biologielehrerin, um seine Fehler zu verstehen und sich zu verbessern. Dabei erlebt er nicht allein die Benotung als belastend, sondern empfindet die Reaktion der Lehrerin als besonders verletzend. Der von ihr gezogene Vergleich, dass Levent „Mercedes“ fahren wolle, aber dazu nicht in der Lage sei, erzeugt eine Sphäre, die als pauschale und undifferenzierte Abwertung seiner Leistungen verstanden werden kann. Diese Aussage gewinnt

²³ Die Übersetzung des Sprichworts wurde weiter unten angegeben.

vor dem Hintergrund an Bedeutung, dass die türkisch-migrantische Community in Deutschland häufig mit der Automobilmarke BMW assoziiert wird. Der Verweis auf „Mercedes“ könnte daher als gezielte Herabwürdigung von Levents Streben nach sozialer Aufwärtsmobilität interpretiert werden. Diese mögliche Degradierung bleibt als subtile, aber wirksame Anspielung im Raum. Zusätzlich verstärkt die Lehrerin ihre abwertende Haltung durch die Redewendung, sie sehe Levent wie „einen begossenen Pudel“. Dass sich Levent noch an die wörtliche Rede der Lehrerin erinnert, verweist einerseits auf den „erzählerische[n] Höhepunkt der Komplikation (...) durch szenisches Präsens“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 149). Andererseits wird dadurch die prägende Wirkmächtigkeit der „Erlebnisdarstellung“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 153) sichtbar. Die Formulierung der Lehrerin spiegelt eine autoritär-beschuldigende und potenziell sadistische Umgangsweise wider, die Levent zutiefst verletzt. Die zentrale Verletzung resultiert nicht primär aus der schlechten Note, die seine hohe Erwartungshaltung bricht, sondern aus dem Interaktionsmodus der Lehrerin, der Levent als Person herabwürdigt. Diese rassialisierten Bemerkungen führen bei Levent zu einer Überzeugung von der Unveränderbarkeit seiner Situation. Seine improvisierte Bewältigungsstrategie oszilliert zwischen einem resignativen Abfinden und einer Bewusstwerdung über rassifizierte Strukturen im schulischen Feld.

Mit der Redewendung „Ağızınla kuş tutsan da yaranamazsın“ (Selbst wenn du das Unmögliche vollbringst, kannst du es niemandem recht machen) verweist Levent auf einen weitreichenden habituellen Bruch. Diese Aussage spiegelt seine Erkenntnis wider, dass ihm trotz größter Anstrengungen Anerkennung verwehrt bleibt. Bereits in der gymnasialen Phase, die als Erstbegegnung mit rassialisierten Strukturen verstanden werden kann, verfestigt sich bei Levent die Wahrnehmung, dass herabwürdigende und hierarchisierende Rassismuspraktiken als strukturelle Orientierungen die Feldordnung der Schule prägen. Seine Hilfesuche bei der Lehrerin endet in einer Sackgasse, was zur Ausbildung einer passiv-resignativen Bewältigungsstrategie im Sinne einer situativen Anpassung führt. Diese Strategie zeigt sich in Levents nächster Handlung: Mit dem Verlust seines schulischen Erfolgs und der Unmöglichkeit, diesen zu kompensieren oder wiederzubeleben, findet er Zuflucht in einer resignativen Praxis. Das Rauchen, das er beginnt, dient nicht dem Aufbau neuer sozialer Verbindungen, sondern repräsentiert die internalisierte Erfahrung des strukturellen Rassismus im schulischen Feld, der durch die diskriminierende Praxis seiner Lehrerin symbolisiert wird. Diese Gewohnheit begleitet ihn insbesondere während der Pausen im Unterricht dieser Lehrerin, wo er innerhalb von „zehn Minuten drei Zigaretten“ raucht. Diese Sequenz dokumentiert ein handlungsanleitendes Wissen, das zwischen der Realisierung

wirkmächtiger rassistischer Strukturen im schulischen Kontext und der Ausbildung einer selbstdestruktiven Coping-Strategie oszilliert. Letztere markiert den beginnenden Prozess der Habitualisierung dieser Bewältigungsweise, die Levents Umgang mit rassialisierten Erfahrungen nachhaltig prägt.

Retrospektiv bereut Levent sein destruktiv-kompensatorisches Rauchen, das er als Teil seiner damaligen Bewältigungsstrategie beschreibt. Nonverbal, durch ein ironisches Lachen, verdeutlicht er, dass er inzwischen seine Praxis verändert hat. Gleichzeitig charakterisiert er diese frühere Bewältigungsweise als eine ironisch-adaptive Reaktion, die er rückblickend als die eines „14- oder 15-jährigen jungen Mannes“ beschreibt, der mit seiner Situation im Feld der Schule und den dort erlebten Rassismuserfahrungen überfordert war. Levents Rationalisierungs- und Legitimierungsversuche spiegeln seine Resignation wider, die nicht nur durch die fehlende Resonanz auf seine Hilfesuche verstärkt wurde, sondern auch Ausdruck einer kognitiven Überforderung im Umgang mit den rassialisierten Strukturen des Schulfeldes ist. Die Darstellung des Rauchens wird von Levent selbst als eine Antwort auf die Überforderung durch die Rassismuserfahrung und die Unmöglichkeit, alternative Unterstützungsmechanismen innerhalb der Schule zu mobilisieren, gerahmt. Gleichzeitig beschreibt er das Aufhören mit dem Rauchen als einen individuellen Erfolg. Mit den Worten „so kann das nicht weitergehen“ und der entschlossenen Entscheidung „Nein! Von jetzt auf gleich habe ich aufgehört“ markiert er einen Wendepunkt in seiner Bewältigungsstrategie. Obwohl dieses Verhalten nicht direkt auf die Bekämpfung des strukturellen Rassismus im Schulfeld abzielt, dokumentiert es den Beginn einer individualisierten Umgangsweise. Diese Strategie entwickelt sich erst in der zweiten Phase seines Lebens weiter und erreicht ihre gegenwärtige Form in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit. Hierbei zeigt sich, dass Levent die zuvor internalisierten rassialisierten Erfahrungen zunehmend kritisch reflektiert und individuelle Erfolge als Mechanismus zur Selbststärkung und Resilienz interpretiert.

Die dokumentarische Analyse dieser Sequenz zeigt, dass Levents handlungsanleitendes Wissen aus einer Dyade besteht: Einerseits resigniert er angesichts der Unveränderbarkeit rassialisierter Strukturen, andererseits entwickelt er durch destruktive Anpassung und retrospektiver Reflexion Bewältigungsstrategien, die ihm ermöglichen, die emotionalen Belastungen dieser Erfahrungen zu reduzieren. Sein Habitus wird in dieser Phase durch die Internalisierung struktureller Machtasymmetrien geprägt, die ihn jedoch nicht daran hindern, Formen individueller Resilienz und Widerstandsfähigkeit zu entwickeln. Levents Erfahrungen verdeutlichen die konstitutive Rolle von Schule als einem Raum, in dem rassialisierte Strukturen nicht nur reproduziert, sondern auch verinnerlicht werden,

und zeigen zugleich, wie individuelle Reflexion und Handlungsspielräume zur Transformation dieser Erfahrungen beitragen können.

Meva: Frühe Differenz Erfahrung und unsichere Orientierung

Meva datiert ihre Erstbegegnung mit antimuslimischen Ressentiments auf ihre Grundschulzeit. Obwohl sie im gesamten Interview die Kontinuität zahlreicher antimuslimischer Ressentiments sowohl durch Lehrer:innen als auch durch Mitschüler:innen thematisiert, führt die chronologisch-prozessuale Untersuchung ihres Interviews folgendes Erfahrungsdokument vor Augen. Die nachfolgende Sequenz dokumentiert einerseits das antimuslimische Ereignis und andererseits die Entwicklung von Mevas (Z. 18–37) sich ausbildender Coping-Strategie:

„Also es is so: Als Kind merkst du das ja erst nicht, als Kind weißt du nicht, wie das ist, aber später hinein, wenn man, je älter man wird und weil man selber Kinder bekommt, merkst du eigentlich wie das ist oder was Rassismus ist. (...) Ähm wenn ich wirklich ganz früher an das Erste denke, da war ich in der Grundschule, (...) da waren wir in der türkischen Klasse und wir haben Deutschunterricht gehabt und da haben uns halt Wörter nachgefragt und ich kann mich noch so gut daran erinnern, da war so ein Reifrock (...) und (...) unser Deutschlehrer hat dann halt gefragt, was es heißt und dann war ich, habe ich mich gemeldet, habe mich dann gesagt, dass das halt ein Reifrock ist und dass man das halt unter den Kleidern hat. Dann hat er mich gefragt, woher ich das kenne (...) oder woher ich das weiß (...). In dem Moment, du bist erst neun oder acht und ähm kannst du es vielleicht nicht dir vorstellen was, was er eigentlich damit meint oder in dem Moment (...), aber wenn man so nachdenkt und dann darüber, ne merkt man das eigentlich (...) und das war das erste Mal (...)/ das war wirklich das erste Mal, wo ich eigentlich/ aber was ich nicht gewusst hab ne, wo ich das erste Mal mit eigentlich mit Vorurteilen schon meine ersten Erfahrungen gemacht habe, wo ich mich daran erinnere. Nachhinein natürlich ähm die Schule geht weiter (...) in den Schulen, mit den Lehrern, mit den Klassenkameraden, nur weil man vielleicht ein Kopftuch trägt, hieß es, dass wir ähm, ähm Ghettofrauen waren oder ähm (...) wenn du irgendwo reingehst, haben sie dich immer mit: ‚Du mich verstehen. Du können das?‘ [ahmt das Dialekt nach (Mimikry)] haben sie dich angesprochen, egal aber wo das war (...) in der Schulzeit zum Beispiel, ähm wo es dann, wo wir halt Praktikumsstellen gesucht haben (...) damals.“

Mevas Ausführungen dokumentieren eine entwicklungsspezifische Orientierung. Im Einklang mit dem von Labov und Waletzky (1967, S. 32 ff.) entwickelten Erzählschema reflektiert Meva zuerst metaperspektivisch-einleitend die damalige Zeit. Durch den Bezug auf ihre Kindheit bringt sie die unbewusst ablaufenden Aspekte rassistischer Wissensbestände und Handlungspraktiken im Feld der Schule zur Geltung. Im Ereignismoment selbst, das sie als Ausdruck einer Initialverletzung beschreibt, erkannte das Kind Meva die rassistischen Implikationen

nicht. Ihre Feststellung, „als Kind merkst du das ja erst nicht, als Kind weißt du nicht, wie das ist“, verweist auf die habitualisierte Internalisierung rassistischer Diskurse und Handlungen, die erst im Zuge eines reflektierten Rückbesinnens als solche gedeutet werden können. Diese rassistischen Erfahrungen sedimentieren sich als handlungs- und wahrnehmungsanleitende Wissensbestände in ihrem individuellen Habitus. Die symbolische Herrschaft und Macht dieser Erfahrungen über Mevas Habitus entspringen nicht nur der reflektierten Bewusstwerdung, sondern vielmehr ihrer Einverleibung als Selbstverständlichkeit, als Teil der Doxa, seit ihrer Erstbegegnung mit Rassismus. Ihre habituelle Sensibilität gegenüber Rassismus ist einerseits das Ergebnis ihrer reflektierten Bewusstwerdung, andererseits aber auch eines intergenerationellen Vergleichs. Die Rassismuserfahrungen ihrer Kinder dienen ihr als Mutter (vgl. Meva, Z. 226 ff.) dabei als empirische Vergleichsfolie, als *tertium comparationis*, durch das Meva ihre Reflexion darüber, was Rassismus ist und wie er strukturell verankert ist, weiter vertiefen und erweitern kann.

Das konkrete Ereignis geschieht im Setting der „türkischen Klasse“ und im „Deutschunterricht“. Die türkische Klasse – wie bei Yağız angedeutet – kann als Ausdruck der Desintegration verstanden werden, sowie des strukturellen Wunsches, der auf die politisch gewünschte Rückkehr der Arbeitsmigrant:innen in ihr Herkunftsland abzielt. Dieser widersprüchliche institutionelle Rahmen spiegelt sich im konkreten Geschehensablauf wider. Meva beantwortet die Frage des Lehrers zur Bedeutung des Begriffs „Reifrock“ korrekt, doch die Nachfrage des Lehrers, woher sie dieses Wissen habe, wird retrospektiv von Meva als Rassismuserfahrung interpretiert. Indem der Lehrer impliziert, dass sie als muslimisches Mädchen nicht in der Lage sein könne, Wissen über ein solches Kleidungsstück zu besitzen, reproduziert er ein Stereotyp, das muslimische Frauen als kulturell fremd darstellt und ihnen den Zugang zu als ‚westlich‘ oder ‚europäisch‘ markierten kulturellen Elementen abspricht. Diese Annahme führt zur symbolischen Exklusion Mevas und stellt ihre Fähigkeit, spezielles Wissen zu besitzen, infrage. Darüber hinaus kann die Nachfrage als Ausdruck eines rassialiserten und geschlechtsspezifischen Stereotyps verstanden werden, das muslimische Frauen auf konservative Geschlechterrollen und Bekleidungspraktiken reduziert. Der implizite Vorwurf, ein muslimisches Mädchen könne nicht mit einem Kleidungsstück wie dem Reifrock vertraut sein, konstruiert eine Differenz, die Meva als ‚anders‘ markiert und exotisiert. Diese Markierung basiert nicht auf ihrem Wissen an sich, sondern darauf, dass ihre kulturelle oder religiöse Identität dieses Wissen als untypisch erscheinen lässt. Dadurch wird Meva aus der symbolischen Ordnung der ‚normalen‘ Schüler:innen ausgeschlossen und ihre Zugehörigkeit zur schulischen Gemeinschaft infrage gestellt. Die Frage des Lehrers stellt somit

eine Form symbolischer Gewalt dar, die Meva subtil herabsetzt, indem sie ihr Wissen in einen Zusammenhang mit ihrer kulturellen und religiösen Identität bringt. Diese Verbindung unterstellt, dass ihre Kompetenz nicht selbstverständlich ist, sondern einer Erklärung bedarf. Die symbolische Gewalt wird durch die Machtposition des Lehrers verstärkt, der durch seine Frage eine asymmetrische Beziehung zwischen sich und Meva aufrechterhält. Die Nachfrage nach Mevas Wissen über den Reifrock ist daher verletzend-rassistisch, da sie implizit Stereotype über ihre kulturelle und religiöse Identität reproduziert, ihre Kompetenz infrage stellt und sie als ‚anders‘ markiert („Wenn man weiß, was ein Kleid ist, ist was anderes wie wenn man das ist, dann was spezielleres Wort, denke ich mal oder der hat sich das nicht vorstellen können, dass ein ausländisches Kind Ausrufezeichen das kennt mit Namen und wozu man das braucht und wie man es benutzt oder so was.“ (Meva, Z. 89–92)). Der Lehrer handelt nicht neutral, sondern reproduziert rassialisierte und geschlechtsspezifische Annahmen, die muslimische Frauen marginalisieren.²⁴

Die genderspezifische Exklusion vertieft Meva durch eine dichte, erfahrungsbasierte Beschreibung ihrer Diskriminierungserfahrungen. Sowohl rassistische Sprechakte von Lehrer:innen als auch von Mitschüler:innen haben ihren Habitus inhaltlich und sprachlich geprägt. Indem Meva Mimikry betreibt, wie das Gegenüber ihren Rassismus verbal ausdrückte, verdeutlicht sie den Einfluss des Verbalrassismus performativ, insbesondere durch Bezeichnungen wie „Ghettofrauen“. Der Begriff ‚Ghetto‘, der historisch und soziologisch mit Zwang, Ausgrenzung und sozialer Benachteiligung assoziiert ist, verstärkt in diesem Kontext die Stigmatisierung muslimischer Frauen. Er verortet sie symbolisch in einem Raum von Armut, Rückständigkeit und Ausschluss, was auf gesellschaftliche Marginalisierung hinweist. Meva wird dabei nicht nur individuell als ‚Ghettofrau‘ markiert, sondern diese Abwertung adressiert zugleich die Muslimas als Gruppe. Diese Form des Verbalrassismus verbindet geschlechtsspezifische und rassialisierte Diskriminierungsmechanismen. Muslimas mit Kopftuch werden nicht nur

²⁴ Auf eine Nachfrage zum „Reifrock“ antwortet Meva (Z. 88–95): „Der hat/ also Reifrock zieht man ja unterm Brautkleid oder irgend solchen pompösen Kleidern an. Das ist ja wieder was Spezielles, ne! Wenn man weiß, was ein Kleid ist, ist was anderes wie wenn man das ist, dann was spezielleres Wort, denke ich mal oder der hat sich das nicht vorstellen können, dass ein ausländisches Kind Ausrufezeichen das kennt mit Namen und wozu man das braucht und wie man es benutzt oder so was. (...) Also denke ich mir jetzt in dem Moment habe ich das eh nicht verstanden [lacht] mit acht, neun Jahren. Man hat diese Gefühle, aber du kannst diese Gefühle halt nicht in eine Schublade reinton. Du, du weißt es nicht/ du kannst es in dem Moment noch nicht.“

aufgrund ihrer religiösen oder ‚ethnischen‘ Zugehörigkeit herabgewürdigt, sondern auch durch die Abwertung ihrer Rolle als Frauen. Diese antimuslimische Mehrfachdiskriminierung zeigt sich einerseits in der Ablehnung ihrer religiösen Praxis und andererseits in der Marginalisierung ihrer geschlechtlichen Identität. Darüber hinaus können sich solche Verbalrassismen in Mevas Habitus als internalisierte Wahrnehmungsmuster sedimentiert haben. Sie reproduzieren die Idee, dass Muslimas mit Kopftuch außerhalb der ‚modernen‘ und ‚zivilisierten‘ Norm stünden und als kulturell fremd wahrgenommen werden. Diese Anrufungspraxis impliziert eine abwertende Verknüpfung zwischen dem Tragen des Kopftuchs – das für viele Muslimas ein Ausdruck von Religiosität und Identität ist – und einem sozial marginalisierten Raum (dem ‚Ghetto‘). Dies schreibt Muslimas mit Kopftuch pauschal eine Zugehörigkeit zu unteren sozialen Schichten oder benachteiligten Gruppen zu. Soziologisch gesehen reduziert diese Praxis die Vielfalt muslimischer Frauen auf ein abwertendes, homogenisiertes Bild. Dadurch werden bestehende soziale Hierarchien reproduziert und die betroffene Gruppe symbolisch herabgesetzt, was ihre gesellschaftliche Position nachhaltig marginalisiert.

Indem Meva das gebrochene Deutsch ihres Gegenübers nachahmt (Mocking Language, Mimikry) (vgl. z. B. Ha, 2010, S. 69, 101, 272), dokumentiert sich hier im Sinne der „Fokussierungsmetapher“ (Bohnsack, 2017, S. 92, 2021, S. 71, 90; Thomsen, 2019, S. 239) Mevas habituelle Orientierung. Die Verbalrassismen, die in der Formulierung „Du mich verstehen? Du können das?“ auftreten, suggerieren einerseits, dass die betroffene Person nicht in der Lage sei, die deutsche Sprache korrekt zu beherrschen. Dadurch wird Meva, und in ihrer Person muslimische Migrant:innen allgemein, mit mangelnder Sprachkompetenz assoziiert. Andererseits manifestiert sich durch diese sprachliche Praxis eine soziale Hierarchie, in der die betroffene Person symbolisch auf eine niedrigere Position gedrängt wird, während die imitierten Akteur:innen eine symbolische Überlegenheit behaupten und reproduzieren.

Vor diesem interpretativ-rekonstruktiven Hintergrund können für Meva folgende Aspekte festgehalten werden. In dieser Phase der Erstbegegnung mit antimuslimischen Ressentiment sowie antimuslimischen Handlungs- und Sprachpraktiken strukturiert sich Mevas Habitus. Meva (Z. 95) reflektiert, dass sie die diskriminierende Dimension der Situation als Kind nicht verstand: „In dem Moment habe ich das eh nicht verstanden.“ Die symbolische Gewalt, die sie damals erlebte, prozessiert sie unbewusst; sie empfand ein diffuses Gefühl von intuitivem Unbehagen. Meva spürte als Kind zwar die ablehnende Haltung des Lehrers intuitiv, konnte diese jedoch nicht in Worte fassen („Man hat diese Gefühle, aber du kannst diese Gefühle halt nicht in eine Schublade reintun“

(Meva, Z. 93–94)). Ihre Wahrnehmung war emotional, jedoch mit Blick auf die Benennung des Rassismus als solchen ohne begriffliche Rahmung. Mevas Habitus dokumentiert eine frühzeitige Internalisierung von Differenzierungsmechanismen, die sie als „ausländisches Kind“ (Meva, Z. 91) markieren. Der Lehrer als Repräsentant einer symbolischen Ordnung spricht Kindern mit Migrationsgeschichte bestimmte Kompetenzen ab. Die retrospektive Einsicht, dass Meva „das eh nicht verstanden [habe] [lacht] mit acht, neun Jahren“ (Meva, Z. 92–93), zeigt, wie tief diese Erfahrungen im Habitus sedimentiert sind und wie sie sich erst im Erwachsenenalter erschließen. Meva bewegt sich zwischen der Erfahrung des Ausschlusses und der nachträglichen Bewusstwerdung ihrer symbolischen Marginalisierung. Ihr Habitus ist geprägt von einer ambivalenten Orientierungsunsicherheit, in der sich die Internalisierung von rassistischer Diskriminierung und die Entwicklung eines kritischen Bewusstseins überlagern. Diese symbolische Marginalisierung blieb in ihrer Kindheit unbewusst, wurde jedoch durch ihre emotionale Wahrnehmung vorgeprägt.

Im Erwachsenenalter entwickelt Meva (Z. 226 ff.) (auch durch ihre Mutterschaft) ein reflexives Bewusstsein, das es ihr erlaubt, diese Erfahrungen zu analysieren und als Ausdruck struktureller Diskriminierung zu deuten. Ihr handlungsanleitendes Wissen verweist auf die Fähigkeit, symbolische Gewalt zu erkennen und ihre Mechanismen im Zuge einer entwicklungsspezifischen Reflektiertheit zu hinterfragen. Während ihre Bewältigungsstrategien in der Kindheit auf Verdrängung und situativer Anpassung basierten, deuten sich bereits an dieser Sequenzstelle mit Blick auf das Erwachsenenalter Aspekte kritischer Reflexion und einer Sensibilisierung für Machtasymmetrien an. Die prägendste Erfahrung im Hinblick auf die Strukturierung ihres habituellen Gefüges und die Ausbildung ihrer Coping-Strategien wird in der zweiten Phase rekonstruiert (Abschnitt 5.3). In dieser Sequenz verweist sie auf ein Schlüsselereignis, das mit der Suche nach Praktikumsstellen verbunden ist.

Merve: Zwischen innerer Unordnung und suchender Einordnung im Zeichen der Orientierungsunsicherheit

Ähnlich wie Meva ihre Erstbegegnung mit antimuslimischen Ressentiments in ihrer Kindheit (im Kontext der Schule) zunächst nicht begrifflich identifizieren konnte, weist auch *Merve* in ihren einleitenden Ausführungen eine erzählschematische Strukturähnlichkeit auf. Erst im Zuge der kognitiven Vorbereitung auf das Interview entdeckt sie ihr inneres „Chaos“, das darin besteht, einerseits Erfahrungen als rassistisch zu identifizieren und andererseits Situationen „im Nachhinein“, im Zuge der reflektierten Bewusstwerdung als solche zu „klassifizieren“. Die Metapher des „Chaos“ verweist auf die Unsicherheit und Unordnung,

die durch die unbewusste Internalisierung rassistischer Betroffenheit entstanden sein kann. Die nachfolgenden zwei Sequenzen dokumentieren Merves (Z. 19–36) narrative Orientierung, an der sich ihre Erzählungen orientieren.

„Ähm, ja also es gibt/ ich musste auch tatsächlich ein bisschen schmunzeln, als Sie geschrieben haben, dass ich meine Gedanken zum Thema Rassismus etwas sortieren soll, weil ich glaube, ich habe danach gemerkt, dass ähm das Thema doch voll das Chaos ist in mir drin, weil ich ganz schön viele Erfahrungen gemacht habe, ähm teils, wo ich bewusst in der Situation war und diese als Rassismus wahrgenommen habe, teilweise aber auch Situationen, wo ich erst im Nachhinein sie als Rassismus klassifizieren würde. Also da war es mir vielleicht in der Situation gar nicht mehr so sehr bewusst (.) wie andere/ ähm und ja, also ich habe so ein bisschen, also wenn wir jetzt einfach mal zurückdenken, ich war nämlich davor auf dem Gymnasium ähm und war überwiegend so die Einzige [lacht] in der Klasse, die dann irgendwie einen Migrationshintergrund hatte und ich war überwiegend mehr mit/ mit Deutschen unterwegs und hatte dementsprechend auch so eine kleine, so eine Alienstellung fast schon, also irgendwie war ich dann immer so ein bisschen ganz besonderes ähm oder ganz exotisch ähm also das fing an mit Notenbewertung, also dass man sich irgendwie ein bisschen mehr ähm anstrengen musste wie die Lisa zum Beispiel, ähm die dann einfach ähm ihre Leistungen dann auch dementsprechend benotet bekommen hat, aber wo du dann noch mal extra zeigen musstest: ‚Hey, ich bin ja nicht so wie andere Türken‘ oder ‚Ich bin ja nicht so wie andere Leute‘, ähm dass du dann irgendwie nochmal deine/ deine Leistung extra dazupacken muss und noch mal ne Schraube reindreihen musst.“

Zunächst konstruiert sich Merve als „die Einzige [lacht] in der Klasse, die dann irgendwie einen Migrationshintergrund“ hatte. Ihre Orientierung dokumentiert eine Spaltung zwischen Schüler:innen mit und ohne Migrationsgeschichte, wobei ihre nonverbale Interaktion („[lacht]“) diese Deutung verstärkt und auf die Ambivalenz ihrer Position hinweist. Die Aussage, dass ihre Umgebung aus „überwiegend (...) Deutschen“ bestand, verdeutlicht ihr handlungsanleitendes Wissen, das auf einer differenzierten Kategorisierung ihres sozialen Umfelds basiert. Indem Merve affirmativ auf ihre „Alienstellung“ verweist, exotisiert sie retrospektiv ihre Selbstwahrnehmung in Relation zur Fremdwahrnehmung durch andere. Da die dokumentarische Methode die Begriffe konjunktives Wissen, Habitus und Orientierungsrahmen synonym verwendet, versteht sie „das inkorporierte und habitualisierte Wissen auf der performativen Ebene (...) als konjunktives (Erfahrungs-)Wissen“ (Bohnsack, 2017, S. 104). Dieses Wissen ist „in der empirischen Rekonstruktion (...) das habitualisierte und inkorporierte Wissen, der Habitus, immer schon in seiner Relation zu den als exterior erfahrenen Erwartungen und Ansprüchen der Norm und der Fremdidentifizierung, also innerhalb des konjunktiven Erfahrungsraum (...) gegeben“ (ebd.). Vor diesem

Hintergrund ist die individualisierte „Alleinstellung“ innerhalb der überwiegend deutschen Gruppe nicht nur für ihre Habitusbildung im schulischen Feld prägend, sondern fungiert auch als *modus operandi* ihrer narrativen Darstellung.²⁵ Ihre Erfahrungen im Kontext der „Notenbewertung“ zeigen, dass Merve von keinem einheitlichen Standard ausgehen konnte: „Also dass man sich irgendwie ein bisschen mehr ähm anstrengen musste wie die Lisa zum Beispiel.“ Diese Aussage markiert für sie eine Objektivierung der ungleichen Bewertung ähnlicher Leistungen („dementsprechend benotet bekommen“) und bringt die zerspaltene Anerkennungserwartung in den Vordergrund. Die Ungleichheit in der Anerkennung gleicher Leistungen stellt eine Orientierung ihres schulischen Erlebens dar und prägt ihre Wahrnehmung struktureller Differenzierung.

In dieser Orientierung sowie in der zerspaltenen Anerkennungserwartung zeigt sich nicht nur eine Abgrenzung zur weiß-deutschen Umgebung, sondern auch zu Personen, die einen ähnlichen Herkunftshintergrund wie Merve haben. Abseits der ungleichen Mühe, dieselbe Note für dieselbe Leistung zu erhalten, fühlte sich Merve gezwungen, „dann noch mal extra zu zeigen“, inwiefern sie sich von „andere[n] Türken“ unterscheidet. Die Anerkennungserwartung ist zerspalten, da Merve nicht nur die Abgrenzung von „andere[n] Türken“ sucht, sondern diese Differenzierung auch handlungspraktisch vollzieht. Sie distanziert sich somit von ihrem primordialen Sozialisationsmilieu, mit dem sie existenziell verbunden ist. Zugleich reproduziert Merve auf unbewusste und affirmative Weise das normative Deutungsmuster der Fremdwahrnehmung, welches von ihr verlangt, sich bewusst von als nicht normkonform wahrgenommenen Türk:innen zu distanzieren. In diesem Sinne sedimentierte sich bereits früh in Merves Habitus eine Ambivalenz, die von einer doppelten Abgrenzungsdynamik und einer doppelten Anerkennungserwartung geprägt ist. Diese Ambivalenz scheint nur durch ein Leistungssurplus überwindbar zu sein. Die metaphorische Dichte ihrer Aussage im Sinne der Fokussierungsmetapher, dass sie „nochmal ne Schraube reindrehen musst[e]“, verdeutlicht ihre sich ausbildende Coping-Strategie. Merves Habitus inkorporierte eine ambivalente Haltung, die durch die doppelte Abgrenzungsdynamik, die zerspaltene Anerkennungserwartung sowie die leistungsorientierte Coping-Strategie charakterisiert ist.

Diese Erstbegegnung dokumentiert, dass Merves Habitus durch eine frühzeitige Internalisierung von Ambivalenzen geprägt ist, die sich aus Leistungsdruck und doppelter Differenz ergeben. Sie entwickelt eine Orientierung, die darauf

²⁵ Auch bei Tamara, David, Yağız, Hüma, Meva und Danat zeichnet sich dieser Wissensmodus ab, welches auf das strukturähnliche Erleben im konjunktiven Erfahrungsraum hindeutet.

abzielt, sich durch überdurchschnittliche Leistungen von negativen Wahrnehmungen über ihre Herkunft abzugrenzen. Ihre „Alienstellung“ fungiert dabei sowohl als Belastung als auch als Antrieb für ihre Anpassungsstrategien. Ihr Habitus ist durch eine ambivalente Position zwischen Anpassung und Differenz gekennzeichnet. Einerseits strebt sie danach, ihre Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft durch Anpassung zu stärken. Andererseits wird sie durch ihre ‚ethnische‘ Markierung symbolisch ausgeschlossen. Auf ihre Ausschließung verweist Merve (Z. 36–49) mit folgendem Erfahrungsdokument:

„Ähm, aber auch so, ja, so Fragen, ganz, ganz besondere Fragen von Lehrern beispielsweise oder auch von Kollegen, die dann immer sehr interessant waren, wo dann ähm ja, Lehrer, also das Banalste, was mir jetzt einfiel zum Thema Schule war: ich hatte zum Beispiel so eine Kette und das da war die arabische Aufschrift Allah drauf und ähm das hatte ich von meinem Papa geschenkt bekommen und ähm, das waren also so zwei Sachen mein Papa und Allah, also zwei Sachen, die ich bin ich ja wie ich hätte total gerne getragen, ähm wo dann daraufhin mein Lehrer mich dann nach dem Unterricht zu sich gerufen hatte und gefragt hatte, ob alles in Ordnung ist und ob ich dazu gezwungen werde, irgendwann mal ein Kopftuch zu tragen oder ob ähm ich/ dass ich mich auf jeden Fall meinem Lehrer wenden kann, dass wenn irgendwas ist. Das also und das, also die Banalität oder die Absurdität war mir in der Situation schon so ziemlich klar. Das war irgendwann siebte Klasse oder sowas, wo ich mir dachte so: ‚Okay, gut also diese Schlussfolgerung von der Kette dahin zu kommen, ist auch irgendwie ziemlich weit hergeholt‘, ähm war mir dann ziemlich unangenehm, ehrlich gesagt, weil ich dachte so: ‚Irgendwie passt es gerade gar nicht so.““

Wie bereits rekonstruiert, bildet die Ambivalenz zwischen Leistungsdruck und doppelter Differenz (zerspaltene Anerkennungserwartung) ein zentrales Vehikel für Merves Orientierung. Ihr Fokus richtet sich auf die spezifischen Fragen, die ihr von Lehrer:innen entgegengebracht werden. Neben dem Leistungsdruck, den sie als kompensatorische Coping-Strategie einsetzt, gerät sie durch die Notwendigkeit, „ganz, ganz besondere Fragen von Lehrern“ zu beantworten, zusätzlich unter Repräsentationsdruck.

Die Erfahrung zum Themenkomplex Fragen, insbesondere zum Repräsentationsdruck, bewertet Merve als „das Banalste“. Einerseits spiegelt ihr damaliges habituelles Gefüge eine Tendenz wider, ihre Betroffenheit herunterzuspielen, andererseits deutet sich dieses Herunterspielen als anfänglich-situative Coping-Strategie an. Ihre Allah-Halskette, ein Geschenk ihres Vaters, trägt Merve „total gerne“, bis der Lehrer sie „nach dem Unterricht“ auf die Halskette anspricht. Diese Kette, die für Merve eine primordial-sozialisatorische Bedeutung sowohl auf familiärer als auch religiöser Ebene hat („das waren also so zwei Sachen mein Papa und Allah“), wird zum Vehikel für antimuslimisch-genderspezifische

Ressentiments. Die Fragen des Lehrers nehmen für Merve den Charakter einer absurden und banalen Ansprache an, die für sie logisch nicht an die Bedeutung der Allah-Halskette zurückgeführt werden kann.

Die Überleitung von der Frage, ob sie zum Tragen der Kette gezwungen werde, hin zur Frage, ob sie „irgendwann mal ein Kopftuch tragen“ müsse, ist für Merve rational und logisch nicht nachvollziehbar. Ohne die rassistisch-genderspezifische Dimension des Lehrerhandelns explizit zu erkennen, nimmt sie die Situation als unpassend wahr. Diese Sequenz dokumentiert eine rationalisierende Distanzierung sowie eine Unbewusstheit über die strukturellen Dynamiken des Rassismus und seiner Erscheinungsformen, die als Grundlage für ihre sich ausbildende Coping-Strategie dient. Da Merve dem Lehrer keine rassistischen Absichten unterstellt oder ihr zum damaligen Zeitpunkt das begriffliche Instrumentarium fehlt, um Rassismus als solchen zu erkennen und zu benennen, distanziert sie sich rationalisierend vom Lehrerhandeln.

Gleichzeitig deutet sie intuitiv die unangebrachte Verbindung zwischen ihrer religiösen Identität und vermeintlichen Zwängen als problematisch, da ihr persönliches Symbol in einen gesellschaftlichen Diskurs über Zwang und Religionsfreiheit eingebettet wird. Dass Merve nicht in Opposition geht, verweist auf eine passive Bewältigungsstrategie, die auf Anpassung und innerer Distanzierung basiert.

In Anbetracht der ersten Phase der Erstbegegnung mit antimuslimischen Ereignissen im Feld der Schule ist für Merve zu konstatieren, dass ihre Orientierung von einer ambivalenten Position der Orientierungsunsicherheit zwischen Anpassung an normative Erwartungen und der Distanzierung von rassialisierten Zuschreibungen geprägt ist, wobei sie diese primär durch passive sowie situative Bewältigungsstrategien verarbeitet.

Danat: Zwischen Abwehr, Relativierung und irritierender Sichtbarkeit

Danats Erstartikulationen entsprechen nicht dem Schema einer (Stegreif-) Erzählung (vgl. Labov & Waletzky, 1967). Zu Beginn des Interviews verweist er auf seine mittelbare antisemitische Betroffenheit und gibt an, keine direkten Antisemitismuserfahrungen gemacht zu haben – eine Aussage, die sich im Verlauf des Interviews relativieren wird. Auch Danats Interview ermöglicht die Rekonstruktion seiner Erstbegegnung mit Antisemitismus, jedoch mit der Besonderheit, dass er selbst zum Teil Ungleichheitsnarrative im Sinne des Herunterspielens oder

Kleinredens²⁶ reproduziert. Die erzählgenerierende Einstiegsfrage beantwortet Danat (Z. 18–33) folgendermaßen:

„Hm ähm, (...) also keine direkten, muss ich so schon mal sagen ähm so direkt hatte ich das nicht. Ich habe es nur am Rande (...) mitbekommen. Aber wenn ich das so sagen kann ähm, ich kann damit, obwohl ich aus [Name einer Großstadt] komme, wo das mehr oder weniger teilweise vorhanden ist, kam ich damit gut zurecht, also in dem Sinne, ich musste das nicht verstecken, aber (...) es musste mich nie persönlich betreffen, (...) außer man nimmt jetzt ein bisschen die Corona-Zeit dazu, wo ich mich dann persönlich angegriffen gefühlt habe wegen den ganzen, ja klassischen Judenherrschaft und so das, was man so hört, aber so persönlich auf der Straße, nein, auch nicht auf der Arbeit. In der Schule gab es Witze natürlich, aber ja, natürlich gab es Witze, aber das sind weiterhin meine besten Freunde, die es bis heute noch sind. (...) Auch nach zehn Jahren waren wir alle zusammen im Urlaub – die Jungs! Wir waren nicht viele Jungs bei uns in der Stufe, aber es war eher so, dass ja jeder hat die größte Angriffsfläche geboten. Ich war der einzige Ausländer aus der Gruppe also (...) dementsprechend war/ kamen bei mir die Judenwitze dran und bei den Jungs ähm ja, der eine war dick, der eine war – wat weiß ich – so/ so ähnlich lief das dann bei uns ab. Es wäre jetzt nicht so, dass ich dann traurig nach Hause ging.“

Einleitend berichtet Danat, dass er keinen unmittelbaren Antisemitismus erlebt habe. Seine Aussage, er habe „es [Antisemitismus, FBK] nur am Rande (...) mitbekommen“, kann als initiale Verdrängung interpretiert werden, mit der er im Interview seine Unbetroffenheit bzw. die Abgrenzung vom Opferstatus performativ darstellt. Mit seiner jüdischen Identität gehe er offen um, die für ihn keine sichtbare Angriffsfläche darstelle. Auf der performativen Ebene des Interviews erwähnt er seine jüdische Identität unspezifisch („ich musste *das* [also sein Jüdischsein, FBK] nicht verstecken“), während er auf der propositionalen Ebene behauptet, sein Jüdischsein nie verborgen zu haben. Diese notorische Diskrepanz zwischen performativer und propositionaler Logik verweist auf eine Orientierung, die sich entlang einer dichotomen Kontrapolarität zwischen diesen beiden Logiken aufspannt (vgl. Bohnsack, 2017, S. 103 f.). Für Danat lässt sich daraus schließen, dass das Jüdischsein performativ unsichtbar, aber propositional sichtbar gemacht wird. Diese Konstellation kann als Grundstruktur von Danats Bewältigungsstrategie interpretiert werden.

Erst während der Corona-Zeit wird er mit einem verschwörungsideologischen Antisemitismus konfrontiert (vgl. z. B. RIAS Bundesverband, 2022, 2022). Der Ausbruch der Corona-Pandemie und die Reaktionen darauf scheinen seine

²⁶ Diese Bewältigungsform (Kleinreden und Herunterspielen) ist aus praxeologisch-wissenschaftssoziologischer Perspektive als Ausdruck des Strukturmerkmals der Subtilität des antisemitischen Machtfeldes zu deuten (vgl. Abschnitt 2.3 und Kapitel 6).

Erfahrungswelt insofern beeinflusst zu haben, als dass sie im Sinne eines verschwörungsideologischen Narrativs des Weltjudentums interpretiert wurden. Wie historische und quantitative Studien (vgl. z. B. AJC Berlin Ramer Institute, 2022; Benz, 2004; Brumlik, 2020; ODIHR, 2017) zu Antisemitismus zeigen, werden krisenhafte oder unerklärliche Phänomene häufig bestimmten Gruppen zugeschrieben. Diese Zuschreibungen richten sich oftmals gegen jüdische Menschen, wenn sie durch verschwörungsideologische Narrative für Krisen verantwortlich gemacht oder beschuldigt werden. Der verschwörungsideologische Antisemitismus, der Danat persönlich unmittelbar nicht zu betreffen scheint, wird für ihn dennoch während der Corona-Pandemie „wegen der ganzen, ja klassischen Juden Herrschaft“ zu einem persönlichen Angriff. Hier dokumentiert sich eine Verschiebung in seiner Orientierung: Während er frühere Erfahrungen relativiert, zeigt er in Bezug auf die Pandemie eine stärkere Betroffenheit durch antisemitische Verschwörungsnarrative. Der Antisemitismus im Kontext der Corona-Pandemie stellt für Danat einen Wendepunkt dar (Abschnitt 5.3). Er gibt an, sich während dieser Zeit „persönlich angegriffen“ gefühlt zu haben, insbesondere durch verschwörungsideologische Narrative, die den Mythos der „klassischen Juden Herrschaft“ aufgreifen. Diese spezifische Erfahrung hebt sich von seiner bisherigen Positionierung ab, da sie nicht mehr als marginal oder „am Rande“ erlebt wird, sondern direkt seine Identität adressiert. Hier zeigt sich eine Spannungsachse in seinem Habitus. Während frühere Erfahrungen durch Relativierung und humorvolle Einbettung in Gruppendynamiken entschärft und so der soziale Status innerhalb der Gruppe gewahrt wurde, führt die pandemiebedingte Konfrontation mit antisemitischen Narrativen zu einer unmittelbaren Betroffenheit.

Im Einklang mit vorherigen Fällen – wie Tamara, David und Mila – lassen sich antijüdische Witze²⁷ auch für Danat als Routinen antisemitischer Reproduktion ausweisen. Danat verweist auf antijüdische Witze, deren Inhalt er nicht wiedergibt, die er jedoch ähnlich wie David als jugendliche Handlung um-/beschreibt, die ihn nicht verletzt zu haben scheint. Diese emotionale Unbetroffenheit bzw. Gleichgültigkeit kann einerseits als nicht personifizierende Wahrnehmung gedeutet werden. Sie ermöglicht ihm, sich in einer reflexiv-indifferenten Einstellung gleichgültig gegenüber antisemitischen Witzen zu positionieren. Andererseits ist diese emotionale Gleichgültigkeit als eine situative Bewältigungsstrategie

²⁷ Antijüdische sowie antisemitische Witze können als sekundärer Antisemitismus ausgewiesen werden, der sich häufig durch Relativierung, Leugnung oder Schuldabwehr äußert, und er nimmt die Form eines latenten Antisemitismus an (vgl. z. B. Bergmann & Erb, 1997; Rensmann, 2004; Salzborn, 2022).

der Distanzierung zu verstehen, die sich im Kontext seiner Begegnung mit Antisemitismus ausbildet.

Im schulischen Alltag sind es vor allem Personen der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft, die antisemitische Witze äußern. Danat beschreibt sich selbst als sogenannter „einzige[r] Ausländer“ im Vergleich zu seiner weiß-deutschen Umgebung. Vor diesem Hintergrund weist er die antisemitischen Witze seiner statusgleichen oder statushöheren Klassenkamerad:innen nicht als antisemitisch aus (vgl. El-Mafaalani et al., 2017, 2023). Zentrale Kategorien verachtender Sprechakte, wie Verbal-Antisemitismus und Body Shaming (Bodizm), treten dabei zutage. Der unkommentierte Erzählfluss deutet darauf hin, dass antisemitische und dickenfeindliche Witze im jugendlichen Alter als selbstverständlicher Bestandteil des Alltags sowie als Folge einer allgemeinen Gruppendynamik akzeptiert werden. Die Einordnung von Judenwitzen als Teil allgemeiner Gruppendynamiken („der eine war dick, der andere war – wat weiß ich“) zeigt, wie Danat Diskriminierung durch Humor entkräftet. Dieser Schutzmechanismus verhindert jedoch eine explizite Auseinandersetzung mit den antisemitischen Gehalten solcher Äußerungen und trägt zugleich auch zu deren Reproduktion bei. Dies geht mit einer Internalisierung der durch den Antisemitismus vermittelten Fremdwahrnehmung einher. Danat nimmt diese Gruppendynamik nicht als explizit antisemitisch wahr, sondern als jugendlichen Humor, der alle Beteiligten in gewisser Weise einbezog. Seine Schlussfolgerung, „es wäre jetzt nicht so, dass ich dann traurig nach Hause ging“, deutet auf eine reflexiv-indifferente Bewältigungsweise hin, die es ihm ermöglicht, solche Witze als Teil eines kollektiven Umgangs mit Differenz zu interpretieren. Gleichzeitig betont er, dass er der „einzige Ausländer“ in der Gruppe war, wodurch er sich selbst als Ziel von Differenzierungs- und Marginalisierungsprozessen markiert, jedoch ohne diese explizit zu problematisieren. Bezüglich der Witze führt Danat (Z. 35–44) weiter aus:

„Hm, ja, dann müsste ich ja einfach nur paar Witze raushauen, aber (...) ähm nein, nichts. Also ehrlich gesagt, nichts, was hängengeblieben ist. Es sind nur diese klassischen Witze, die man eben so macht, so gerade und so; keine Ahnung! Den finde ich ja persönlich gut. Also ich finde, man kann über sich selbst lachen, bis zu einem gewissen Grad. So wie keine Ahnung, machen wir auch unter meinen jüdischen Kollegen, die ich persönlich kenne, machen wir auch manchmal die Witze so ein Portemonnaie nehmen und dann kurz mal dran schütteln und sagen: ‚Wie viel Geld ist da drin?‘ [lacht] So dat haben/ das haben wir, das machen wir, also haben wir gemacht bzw. die Kollegen bei mir, und ja, manchmal habe ich sogar richtig erraten [lacht]“.

Ohne ein konkretes Erlebnis zu erzählen, dokumentiert Danats erfahrungsbasierte Schilderung seine Kenntnis darüber, dass die Wiedergabe antisemitischer Witze ihrer Reproduktion gleichzusetzen ist. Das Fehlen einer spezifischen Erinnerung an konkrete Erlebnisse im Zusammenhang mit antisemitischen Witzen ist als eine Bewältigungsweise zu interpretieren. Diese basiert auf einer nicht personifizierenden Distanzierung, die sich als von Identitätsfragen entkoppelte Indifferenz (im Zeichen von Ignorieren oder Verdrängen) beschreiben lässt. Danat gelingt es, antisemitische Witze durch einen reflexiv-indifferenten Umgang zu bewältigen, indem er sie als Bestandteil seiner damaligen Alltagserfahrungen kenntlich macht. Dieser weitgehend naturalisierten Alltagspraxis begegnet er mit Humor und Ironie. Danat nimmt antisemitische Witze nicht als identitätsverletzende Artikulationen wahr, insbesondere, da solche Witze auch im jüdischen Kollegenkreis – beispielsweise solche, die Reichtum implizieren – ohne Bedenken erzählt werden. Durch seine Aussage, dass „man über sich selbst lachen kann, bis zu einem gewissen Grad“, deutet Danat darauf hin, dass Humor eine wichtige Rolle in seiner Bewältigungsstrategie einnimmt. Diese Selbstbeschreibung zeigt eine bewusste Nutzung von Humor, der sowohl zur Entschärfung von Vorurteilen als auch zur Wahrung sozialer Kohäsion dient. In diesem Kontext fungiert Humor sowie Ironie als Äquivalent einer nicht personifizierenden Bewältigungsstrategie, die es Danat ermöglicht, sich von den kollektivierenden und pauschalisierenden Aspekten antisemitischer Witze zu distanzieren.

Ein Aspekt der Sequenz ist Danats Schilderung humorvoller Interaktionen innerhalb seiner jüdischen Peer-Group. Sein Beispiel eines Witzes über das Schütteln eines Portemonnaies („Wie viel Geld ist da drin?“) verweist darauf, wie Vorurteile in einem geschützten sozialen Kontext aufgegriffen und ironisch verarbeitet werden. In diesem Rahmen wird Humor als Mittel der Selbstermächtigung eingesetzt, das es ermöglicht, pauschalisierende Zuschreibungen nicht nur zu entschärfen, sondern auch die Deutungshoheit über solche Inhalte zu behalten. Danats handlungsanleitendes Wissen zeigt sich in seiner Fähigkeit, zwischen internen und externen Perspektiven zu differenzieren. Innerhalb der jüdischen Peer-Group nutzt er Humor, um Zugehörigkeit und Selbstbestimmung zu fördern, während er die Reproduktion solcher Witze in externen Kontexten durch eine reflexive Gleichgültigkeit relativiert. Diese Haltung wird durch seine Formulierung „nichts, was hängengeblieben ist“ unterstrichen, die auf eine kontrollierte Distanzierung hinweist. Diese Strategie schützt ihn vor emotionaler Betroffenheit und minimiert die Relevanz solcher Witze für seine Identität.

Danats Orientierung und seine Bewältigungsstrategien sind durch eine reflexive Ambivalenz geprägt, die zwischen Anpassung und Differenz oszilliert. In

beiden Sequenzen zeigt sich, wie er Humor als grundlegende Verarbeitungsstrategie einsetzt, um antisemitische Diskriminierungserfahrungen zu entschärfen und soziale Kohäsion zu stärken. Antijüdische Witze im Kontext von Gruppendynamiken oder innerhalb der jüdischen Community interpretiert er nicht als identitätsverletzend, sondern als alltägliche Interaktionen, die durch humorvolle Aneignung verarbeitet werden. Das ermöglicht ihm, solche Erfahrungen zu normalisieren, indem er sich von den kollektivierenden und pauschalisierenden Aspekten antisemitischer Stereotype distanziert, wenn sie im Zusammenhang mit Peers der weiß-deutschen Mehrheit zustande kommen. Die Corona-Pandemie offenbart jedoch die Grenzen seiner Strategien. Während Humor und reflexive Gleichgültigkeit in alltäglichen Kontexten wirksam sind, wird diese Haltung durch verschwörungsdengerische Narrative erschwert, die seine jüdische Identität direkt adressieren. Diese neue Qualität von antisemitischen Erfahrungen erweitert Danats handlungsanleitendes Wissen.

Zusammenfassend verdeutlichen die Sequenzen, dass Danats Habitus auf der Balance zwischen der (normalisierenden) Aneignung von Vorurteilen und der humorvollen Bewältigung von antisemitischer Diskriminierung basiert (die Szene mit dem Portemonnaie kann als Symbol für diese Ambivalenz verstanden werden; sie zeigt sowohl die Kontrolle über pauschalisierende Inhalte als auch die latente Reproduktion von Vorurteilen). Seine humorvolle Coping-Strategie dient der sozialen Kohäsion, zeigt jedoch ihre Grenzen, wenn Antisemitismus in Krisenzeiten stärker strukturell und persönlich wirksam wird (vgl. Abschnitt 5.3).

Mila: Zwischen kollektiver Zuschreibung und unsicherer Coping-Praxis

Mila schildert ihre ersten Erfahrungen in ihrem Eingangsstatement aus einer „distanzierte[n] (...) Darstellung[sperspektive]“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 139) und integriert wörtliche Reden. Wie erwähnt stellen wörtliche Reden „erzählerischen Höhepunkt“ (ebd., S. 149) dar und können Einblicke in ihr handlungsanleitendes Wissen und damit in ihren Habitus im Sinne der dokumentarischen Methode eröffnen. Zu Beginn des Interviews äußert Mila (Z. 15–23):

„Ähm (..) also die eine oder andere Situation war halt, ähm dass man so Sprüche gehört hat von auch älteren Leuten, so wie zum Beispiel ähm ja: ‚Mein Vater oder mein Opa hat damals solche Menschen vergast.‘ Habe ich auch schon mal gehört, oder ähm, ja, so in der Schule waren öfter Situationen, wo man, ich sage jetzt mal von muslimischen Schülern halt immer diese Aussage gehört hat, aufgrund des Israel-Palästina, also Nahostkonflikts kam dann halt immer so Sprüche wie zum Beispiel: ‚Hoffentlich ähm, hoffentlich stirbt deine ganze Familie in Israel‘, oder ‚wird ähm

vergast‘, oder ‚Hitler hat das damals gut gemacht, dass er euch ähm vernichten wollte oder löschen/ auslöschen wollte‘, solche Sachen.“

In ihrer Erstartikulation schildert Mila Erfahrungsfragmente, die als linguistische Form gewaltsamer Antisemitismusäußerung ihre Erinnerung prägen. Ihre Orientierung verweist auf sowohl alltägliche als auch schulische Erlebnisse, die für sie eine bedeutende Lebensrealität konstituieren. Insbesondere der Bezug auf die Zeit der fabrikmäßigen Ermordung jüdischer Menschen spielt in ihrer Erfahrungsaufschichtung eine wirkmächtige Rolle. Dieser antisemitische Verweis zeigt sich nicht nur in den „Sprüchen“ der weiß-deutschen Gesellschaft, sondern auch im Kontext des Nahostkonflikts, etwa durch die Äußerung muslimischer Schüler:innen: „Hoffentlich stirbt deine ganze Familie in Israel.“ Hier dokumentiert sich einerseits, wie langjährige politische Konflikte („Israel-Palästina, also Nahostkonflikt“) zwischen unterschiedlichen Akteursgruppen zur antisemitischen Lebensrealität und linguistischen Gewaltform werden. Andererseits zeigt sich, dass der Bezug auf die fabrikmäßige Ermordung jüdischer Menschen ein homologes Fundament für antisemitische Äußerungen sowohl der weiß-deutschen als auch der muslimischen Akteur:innen darstellt. Wenn Mila über die antisemitischen Äußerungen der weiß-deutschen Gesellschaft spricht, verdeutlicht sie mit der Aussage „habe ich schon mal gehört“, dass diese Erfahrungsaufschichtung zu einem habitualisierten Deutungsmuster geworden ist. Im Vergleich dazu beschreibt sie die antisemitischen Aussagen „von muslimischen Schülern“ als wirkmächtiger, da „in der Schule öfter Situationen“ vorkamen, in denen sie den linguistischen Antisemitismus dieser Gruppe erleben musste. Letzten Endes dokumentiert sich in beiden Varianten der Erfahrungsaakkumulation der Verweis auf die Vernichtung jüdischer Menschen als eliminatorischer Antisemitismus, der sowohl durch die historische Referenz als auch durch die linguistische Gewaltform in Milas habitualisiertem Gefüge verankert ist.

Milas distanzierte Erzählweise ist instruktiv, die sich in Formulierungen wie „habe ich auch schon mal gehört“ zeigt. Diese distanzierte Darstellungsperspektive kann dahingehend gedeutet werden, dass Mila im Zeichen der Orientierungsunsicherheit eine habituelle Anpassung an die Konfrontation mit Antisemitismus entwickelt hat. Diese Erfahrungen erscheinen nicht als singuläre Ereignisse, sondern als wiederkehrendes Muster, das zu einem habitualisierten Deutungsrahmen geworden ist. Ihre von Unsicherheit geprägte Orientierung führt eine Normalisierung antisemitischer Gewalt vor Augen, die durch die Reproduktion dieser Strukturen in unterschiedlichen sozialen Feldern verankert wird. Ihre distanzierte Erzählweise kann auch als eine subtile Form der Anpassung interpretiert werden, die gleichzeitig eine latente Ohnmacht impliziert, da sie

keine aktiven Handlungsmöglichkeiten benennt. Dennoch eröffnet ihre Reflexion über die unterschiedlichen Gewaltformen und ihre Verknüpfung mit historischen und politischen Kontexten einen kritischen Zugang zu ihrer Lebensrealität. Diese Reflexion legt das Potenzial für eine intensivere Auseinandersetzung mit den zugrunde liegenden Machtstrukturen offen.

Als Mila explizit nach Antisemitismuserfahrungen im Grundschulkontext gefragt wird – da ihre vorherigen Artikulationen nahelegten, dass eine direkte Frage nach antisemitischen Erfahrungen kontraproduktiv sein könnte –, antwortet sie (Z. 80–86):

„Also in dem Kontext jetzt genau (...) also ich muss ehrlich gesagt zugeben, hab ich nicht, weil, ähm ja, in der Grundschule war ich war erstens sehr ruhig und Religion war jetzt zum Beispiel auch für mich kein Thema, was damals in der Grundschule schon irgendwie ähm (.) relevant war. Das kam alles erst so in der weiterführenden Schule, so ab der fünften Klasse.“

Zunächst beschränkt Mila ihre biografischen Erfahrungen auf das Wahrnehmen antisemitischer Sprüche. Mit der Fokussierung auf problematische, konflikthafte Situationen zielt der Interviewer darauf ab, Erfahrungen zu erfassen, die Mila im ersten Durchgang nicht als antisemitisch wahrnimmt, in denen sich Antisemitismus jedoch dennoch abträgt. Die Abwesenheit antisemitischer Erfahrungen bzw. konflikthafter Situationen erklärt sie mit ihrer „sehr ruhigen“ Haltung, die sie auf ihr religiöses Jüdischsein bezieht. Da sie ihr religiöses Jüdischsein nicht offen und wiedererkennbar auslebt, erfährt sie auch keine verletzenden Ereignisse – eine Situation, die sich jedoch mit dem Wechsel auf die weiterführende Schule verändert. Diese anfängliche Unbedeutsamkeit der religiösen Orientierung wird durch die distanzierte Erwähnung verdeutlicht, wodurch eine Orientierung an individuellen Entwicklungsphasen impliziert wird: Themen gewinnen erst mit zunehmendem Alter an Bedeutung.

Das Insistieren des Interviewers, ob sie in ihrer Grundschulzeit tatsächlich keine antisemitischen Erfahrungen gemacht habe, begründet Mila damit, dass sie keinen Antisemitismus im Hinblick auf ihr *religiöses Jüdischsein* erfahren habe. Auf die Nachfrage, ob dies auch für ihre jüdische Identität gelte und sie in der Grundschule kein Ziel von Antisemitismus gewesen sei, bejaht sie dies. In Milas Denk- und Wahrnehmungsschema ist Antisemitismus zunächst gegen das religiöse Jüdischsein gerichtet. Für sie ist Jüdischsein vor allem ein Ausdruck religiöser Einstellung und Praxis. Solange sie diese nicht offenkundig auslebt, erinnert sich Mila an keine antisemitischen Erfahrungen im Kontext der Grundschule. Erst durch den nochmaligen Impuls des Forschenden erweitert sie

den religiösen Bezug auf ihre jüdische Identität. Als impliziter Wissensbestand scheint für Mila die *jüdische* Identität zunächst mit der *religiösen* Identität zu korrespondieren – ein Verständnis, das sich allmählich erweitert. Mila identifiziert Antisemitismus als einen Angriff auf die religiöse Identität jüdischer Individuen. Ungeachtet der insistierenden Fragestellungen des Interviewers bleibt Mila zu Beginn des Interviews bei dieser Position und lässt sich nicht von ihr abbringen. Auf die Nachfrage, wie es auf der „weiterführenden Schule“ war, antwortet Mila (Z. 94–110) folgendermaßen:

„Also in der weiterführenden Schule war das halt auch erst mal relativ ähm nebensächlich, also das kam jetzt auch nicht aktiv zum Thema, aber irgendwann als diese Konflikte dann halt angefangen haben in Israel ähm und da waren natürlich auch auf der Schule, wo ich war, viele muslimische Schüler und ähm also ich sage jetzt bewusst muslimische, weil das waren halt die Vorfälle waren meistens wirklich nur mit muslimischen Schüler, mit so ich sag mal christlichen Schülern hatte ich eigentlich nie solche Themen und das war auch nie irgendwie, dass das zum Thema überhaupt gemacht wurde, also es war schon meistens muslimische Schüler (..) genau und das hat dann halt angefangen mit dem Konflikt mit dem Nahostkonflikt. Da war ja, ich kann mich jetzt gerade nicht mehr erinnern, in welchem Jahr das war, aber da hat es ja angefangen mit diesen ganzen Messerattacken und ähm mit den antisemitischen Sprüchen dort und das alles, was dort passiert ist, kam natürlich dann auch hierhin, weil die Medien das auch berichtet haben. Und dann kamen halt immer so Sprüche wie ähm (..) weiß ich nicht: ‚Guck mal, was ihr mit den Palästinensern macht‘, und ‚Ihr seid ja keine Menschen‘, und keine Ahnung was und solche Situation hatte ich eigentlich nur, also ich hatte jetzt nicht wirklich irgendwie deswegen eine (..) Auseinandersetzung oder eine Konfrontation, wo ich sage, da hatte ich richtig Streit oder Stress deswegen.“

Mila beschreibt die Themen Religion und Konflikt im Feld der weiterführenden Schule zunächst als marginal und „nebensächlich“. Die Verwendung von „relativ“ und „auch nicht aktiv“ zeigt eine anfängliche Fortsetzung der relativen Deutungs- und Orientierungsunsicherheit mit Blick auf die fortlaufende Antisemitismusstruktur. Dies ändert sich jedoch mit zunehmender Intensität bei der Schilderung ihrer Erfahrungen. Mila geht auf den Beginn der Wahrnehmung des Nahostkonflikts ein. In ihrer Schilderung vollzieht sich eine Verschiebung der Aufmerksamkeit, die durch die medialen Berichterstattung über den Konflikt in Israel angestoßen wird. Die narrative Struktur verweist auf kollektive Orientierungen, die besonders durch mediale Diskurse verstärkt werden. Vor diesem Hintergrund thematisiert sie ihre Erfahrung mit dem Problemfeld und differenziert zwischen muslimischen und christlichen Schülergruppen.

Mila setzt ihren Fokus auf die religiöse Identität der Mitschüler:innen, was auf eine implizite Wissensbestand verweist, der die Differenzierung zwischen „muslimischen“ und „christlichen“ Schülern in den Mittelpunkt rückt. Das wiederholte Hervorheben dieser Unterscheidung verrät ein Spannungsfeld zwischen kulturellen, politischen sowie gesellschaftlichen Dynamiken im Schulkontext, die Mila auch intensiver dann wahrnimmt, wenn später der Nahostkonflikt rezipiert wird [der Nahostbezug spielt weiterhin eine erhebliche Rolle als sie sechs Monate in Israel lebt (vgl. Mila, Z. 187–219)]. Hier dokumentiert sich, wie „Messerattacken“ und „antisemitische Sprüche“ einerseits Milas Bewusstsein für den Nahostkonflikt, andererseits ihre lokale Erfahrung prägten. Dass für Mila die temporale Ordnung („aber irgendwann“) eine entscheidende Rolle für den Ausbruch des Konflikts zwischen Israel und Palästina spielt, gibt Aufschluss über das Verhältnis zwischen Zeit-, Sach- und Sozialdimension. Die Zeitdimension fungiert als initiierender Faktor, der antisemitische Erfahrungen (Sachdimension) durch muslimischer Schüler:innen im schulischen Kontext (Sozialdimension) evoziert. Hinsichtlich des israel-/nahostbezogenen Antisemitismus rücken Milas Erfahrungsartikulationen insbesondere die exklusive Involviertheit der muslimischen Schülerschaft in den Fokus. Während sie von den „christlichen Schülern“ keinen Antisemitismus im Kontext des Israel-Palästina-Konflikts wahrnimmt, wird für sie eine direkte Verbindung zwischen globalen politischen Ereignissen und lokalem schulischem Antisemitismus ersichtlich. Das Ereignis „Messerattacken“, das sich auf die Zeit 2015 bezieht und im Nahen Osten verortet ist, fungiert in Milas Wahrnehmung als Schlüsselmoment antisemitischer Äußerungen. In ihrem Denk- und Wahrnehmungsschema entsteht eine Korrelation zwischen diesen gewaltvollen Ereignissen und antisemitisch-linguistischen Angriffen, die sich im schulischen Kontext manifestieren. Diese antisemitisch-linguistische Gewalt zeigt sich in der Übertragung globaler Konfliktodynamiken auf lokale intersubjektive Beziehungen zwischen muslimischen und jüdischen Schüler:innen in Deutschland. Die Übertragung des Nahostkonflikts auf den deutschen Kontext erscheint in Milas Erzählung als eine doxische Musterhaftigkeit, die sich in habitualisierten Deutungsmustern äußert. Dabei dokumentiert sich eine spezifische Form des Antisemitismus, der durch internationale politische Spannungen katalysiert und in den alltäglichen Interaktionsrahmen schulischer Beziehungen integriert wird. Die Verschränkung von globalen politischen Ereignissen mit lokaler Erfahrung verdeutlicht, wie gesellschaftlich dominante Deutungsmuster die individuelle Habitusformation strukturieren und intersubjektive Dynamiken zwischen jüdischen und muslimischen Perspektiven prägen. Die retrospektive Beobachtung ist ein Indiz für die internalisierten kollektiven kulturellen Prozesse, die durch mediale Berichterstattung und unmittelbare soziale Umgebung vermittelt werden.

Die Angabe der Vorfälle reflektiert eine Schärfung der Wahrnehmung von Identitätskonflikten und vermittelt gleichzeitig Unbehagen in Bezug auf die Zunahme der Konfliktdynamik.

Mila unterstreicht die Rolle der Medien explizit („weil die Medien das auch berichtet haben“²⁸), die als Vermittler und Verstärker von Konfliktkonstruktionen im sozialen Umfeld dienen. Die Reflexion, dass „alles, was dort passiert ist, kam natürlich dann auch hierhin“, verdeutlicht die Wahrnehmung einer kollektiv geteilten und medial verstärkten Realität, die auf Milas unmittelbare Umgebung abstrahlt. Der Abschluss der Erzählung im thematischen Ausklingen suggeriert, dass Mila in einer ambivalenten Unsicherheit lebt: Ein alltägliches Aufeinandertreffen mit Konfliktpotential besteht, mündet jedoch nicht in offen konfrontativen Disputen. Milas Konstruktionen vertiefen den Gehalt (Sachdimension) der linguistischen Antisemitismusgewalt, die sich aus einer Kollektivierung („was ihr (...) ihr seid“) und einer Dehumanisierung („ihr seid ja keine Menschen“) zusammensetzt. Die wechselseitige Erinnerungs- und Artikulationsstruktur, in der sich primär linguistische Formen des Antisemitismus ablagern, evoziert einen erfahrungsbasierten Alternativhorizont. Für Mila blieben „Auseinandersetzung oder eine Konfrontation“ aus. Diese physischen Erfahrungen der Konfrontation bewertet sie eher als tatsächliche konflikthafte Stresserfahrungen. Dadurch wird nicht nur ihre eigene Betroffenheit durch die linguistische Antisemitismusgewalt – entscheidend für die Habitusbildung in der Grundschulzeit – verdrängt, sondern auch die linguistische Betroffenheit im Kontext von Konfrontationen unterschätzt. Somit reflektiert Mila ihr Leben in einer Gesellschaft, die im Zeichen der Orientierungsunsicherheit durch vorsichtige Abwägung von Konflikten und sozialen Dynamiken gekennzeichnet ist.

Milas Habitus dokumentiert sich in dieser Phase als ein Amalgam aus Zurückhaltung, Anpassungsfähigkeit und Sensibilität gegenüber sozialen und kulturellen Unterschieden. Ihre Erfahrungsdokumente legen nahe, dass sie in ihrer Orientierungsunsicherheit, sich im Feld der Schule auf dynamische interkulturelle Spannungen einstellt. Die Beobachterrolle, die sie einnimmt, spiegelt eine Neigung zur Reflexion und Abwägung wider, wodurch sie sich in einem sozialen Feld bewegt, das durch kulturelle Differenzen und Konfliktlinien geprägt ist. Ein wesentlicher Aspekt ihres Habitus ist die Abgrenzung von aktivem inneren Konfliktverhalten, was auf eine widerstandsarme Integration in komplexe soziale Gefüge hindeutet.

²⁸ Mila geht es nicht um die Berichterstattung der Medien per se, sondern um deren Darstellungsweise. Im gesamten Interview thematisiert sie wiederholt die polemisierende Darstellungsweise der Medien, auch im Hinblick auf die (Miss-)Repräsentation von Muslim:innen und des Islams (vgl. Mila, Z. 451–470).

Milas Bewältigungsstrategie kann als eine Form der Adaptation beschrieben werden. In ihrer Erzählung deutet sie an, dass sie mit herausfordernden sozialen und kulturellen Situationen durch passive Beobachtung und vorwiegend konfliktvermeidenden Interaktionen umgeht. Indem sie direkte Konfrontationen meidet und emotional belastete Themen ausbalanciert, zeigt sie eine Strategie der Deeskalation und der mentalen Distanzierung von aktiv ausgetragenen Konflikten. Zudem lässt sich aus ihrer Erzählweise schließen, dass sie interkulturelle Spannungen reflektiert und differenziert wahrnimmt.

5.2.2 Zusammenfassung

Zusammenfassend ist zu den Erstbegegnungen im schulischen Feld zu konstatieren, dass die Wahrnehmungen der Interviewees einerseits situativ ambivalent und von Unsicherheiten geprägt sind. Andererseits dokumentiert diese Phase ein zunehmendes Sich-Bewusstwerden der Betroffenen, welches durch rassistische und antisemitische Fremdzuschreibungen (Wir-Ihr Konstruktionen) hervorgerufen wird und direkt mit den erfahrenen Ungleichheitsstrukturen verknüpft ist. Diese Phase des ersten Erlebens von Anderssein markiert zugleich den Einbruch von Differenzenerfahrungen, die eine weitreichende Irritation der eigenen Identität und sozialen Position auslösen können. In diesem Zusammenhang steht die Suche nach adäquaten Umgangsstrategien im Mittelpunkt, die sich in dieser frühen Phase jedoch überwiegend in situativen Anpassungen und improvisierten Bearbeitungsweisen äußern. Solche Strategien dienen primär dem kurzfristigen Schutz und der Bewältigung von belastenden Situationen, zeigen aber auch die beginnende Auseinandersetzung der Betroffenen mit den strukturellen Bedingungen, die diese Erfahrungen prägen.

Je früher antisemitische oder antimuslimisch-rassistische Ungleichheit erfahren wird, desto weniger ausgeprägt und differenziert gestaltet sich die erste Widerstandspraxis der Betroffenen. Dabei spielen insbesondere die strukturellen Ordnungsbemühungen und die „pädagogische Arbeit“ (Bourdieu, 2020b, S. 212) der Lehrkraft eine zentrale Rolle. Diese beeinflussen nicht nur, wie sich eine Coping-Strategie entwickeln kann, sondern auch, inwieweit das Vertrauen in die Felddynamik der Schule aufrechterhalten bleibt. Die Schule, als ein soziales Feld, wird dabei zu einem Raum, in dem sich Marginalisierungs- und Exklusionseffekte sowie divergierende Gruppenbildungsdynamiken manifestieren. Diese Effekte dokumentieren sich in der Selbstwahrnehmung der Betroffenen und sind Ausdruck der routinisierten Ausgrenzungspraktiken, die im schulischen Kontext strukturell verankert sind.

Die fallübergreifenden Rekonstruktionen verdeutlichen, dass das Gefühl des Alleingelassen-Seins – geprägt von Hilflosigkeit, Schutzlosigkeit und Isolation – im schulischen Feld langandauernde Auswirkungen auf die habituellen Muster der Betroffenen hat. Diese sind oft von einer Mischung aus Unsicherheit und sozialer Isolation gekennzeichnet. Dennoch lassen sich in einigen Fällen Ansätze aktivierender Widerstände im Sinne experimenteller Coping-Strategien erkennen. So suchen Tamara und Hüma beispielsweise die Lehrautorität auf, Yağız setzt sich physisch zur Wehr, David passt sich an und deutet die Situation um, während Levent durch die Nachfrage bei der Lehrkraft Mut beweist, zugleich jedoch in selbstdestruktive Handlungsweisen wie Rauchen verfällt. Die Bandbreite der situativ entwickelten Bewältigungsstrategien reicht dabei von Reaktionslosigkeit, Isolation und Ohnmachtsgefühlen über Verdrängung und Vergessen bis hin zu anpassungsorientierten Strategien wie der Verwendung von Humor oder Ironie. Diese Vielfalt führt vor Augen, dass die Betroffenen in Abhängigkeit von den situativen Gegebenheiten und den strukturellen Bedingungen des Feldes unterschiedliche Formen der Verarbeitung und des Umgangs mit erlebter Ungleichheit ausbilden. Die Rekonstruktionen machen zudem sichtbar, wie eng diese Strategien mit den spezifischen Macht- und Ungleichheitsverhältnissen im Feld der Schule verknüpft sind, in denen sich die Betroffenen bewegen.

Die rekonstruierten Erfahrungen verweisen auch auf eine raumbezogene Orientierung, die sich in der Distanzierung der Interviewees von verletzenden Feldern manifestiert. Diese Erfahrungen zeigen, dass sich die belastenden Dynamiken antisemitischer und antimuslimisch-rassistischer Ungleichheit erst dann abschwächen, wenn ein räumlicher Wechsel stattfindet. Konkret bedeutet dies, dass die antisemitische oder rassistische Situation beispielsweise im Fall von Tamara erst mit dem Wechsel vom katholischen Gymnasium auf eine staatliche Schule oder durch den Übergang von einer früheren zu einer neuen Schulform spürbar entspannter wurde. Der Raumwechsel fungiert hier als Bruchlinie, die es ermöglicht, die strukturellen Bedingungen des vorherigen Feldes hinter sich zu lassen. Die raumbezogene Dimension spielt eine entscheidende Rolle im Umgang mit antisemitischer und rassistischer Diskriminierung. Sie zeigt, wie strukturelle Bedingungen durch räumliche Wechsel zumindest temporär überwunden werden können, während die emotionale und habituelle Verarbeitung der Erfahrungen weiterhin von den zuvor erlebten Verletzungen geprägt bleibt.

Darüber hinaus schließen sich an die Erfahrungen der Betroffenheit unmittelbar neue Handlungsroutrinen an, die in der ersten Phase der improvisierten Verarbeitung einen selbstdestruktiven Charakter annehmen. Dies zeigt sich exemplarisch im Fall von Levent, der auf die erlebte Ungleichheit mit Handlungen reagiert, die seiner eigenen Person schaden, wie etwa dem Beginn des Rauchens.

Dieses selbstdestruktive Handeln liefert einen Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der erfahrenen Diskriminierung, der emotionalen Belastung und den situativ entwickelten Coping-Strategien, die zunächst auf kurzfristige Entlastung abzielen, jedoch langfristig dysfunktionale Muster erzeugen können. Außerdem zeichnen sich in dieser Phase Bewältigungsmodi ab, die das Erbringen von Mehrleistung als eine Form von Widerstandskapital im schulischen Feld interpretieren lassen.

5.2.3 Zweite Variation als spätere Erstbetroffenheit (außerhalb des Bildungssystems)

In der zweiten Variation der ersten Phase werden zwei Beispiele dargestellt, deren Rekonstruktion auf der einen Seite keine Erstbegegnung im Feld der Schule aufweisen. Auf der anderen Seite zeigen die Rekonstruktionen der Erstbegegnung außerhalb des Schulfelds bei den Fällen Çiçek und Noga Gemeinsamkeiten zu den Fällen der ersten Phase. Diese Gemeinsamkeiten unterstreichen die Verbindung beider Variationen, indem die Unterschiede der Ereignismomente die Ähnlichkeiten zwischen den Fällen weiter konturieren. Die Unterschiede fungieren somit als Kontraste, die die Gemeinsamkeiten in der Phase der Orientierungsunsicherheit deutlicher hervortreten lassen. Dies verweist sowohl auf die ambivalente Wahrnehmung der Betroffenen als auch auf die ambivalente Ausbildung ihrer Coping-Strategien. Es ist weiterhin zu beachten, dass die Orientierungsunsicherheit bei den Fällen der ersten Variation bereits früh ausgebildet wurde. Im Gegensatz dazu zeigt sich bei den Fällen der zweiten Variation, dass die Unsicherheit erst in dem Moment auftritt, als sich die Betroffenen in einer vermeintlichen Sicherheit wähnten.

Çiçek: Erste Irritation im beruflichen Feld – zwischen Schockstarre und deeskalierender Anpassung

Nachdem Çiçek berichtet, im Feld der Schule keine rassistischen Erfahrungen gemacht zu haben, schildert sie eine prägende Szene, die sich „am ersten“ Arbeitstag „nach dem Studium“ ereignet. Çiçek (Z. 32–58) führt dazu aus:

„Ähm, also mein/ meine erste Erfahrung war gleich am ersten Tag, wo ich arbeiten angefangen habe nach dem Studium. Also weder in der Schule noch während des Studiums ähm hatte ich nie so einen Fall gehabt. Aber gleich am ersten Arbeitstag [lächelt] wo ich dann eingestiegen bin ähm und ich habe mit einem ja mit einer Dame damals zusammen angefangen, zusammen eingestiegen, die hatte etwas mehr Erfahrung gehabt wie ich und ähm mein Chef hat uns zusammen eingearbeitet und ähm, ja,

während der Einarbeitung hat plötzlich mein Handy geklingelt und das war irgendwie so ja ein komisches Klingelton halt und dann sagte mein Chef plötzlich: ‚Ja, was ist das für ein Türkisch? Machen wir hier eine türkische Party oder so was?‘ hat er so plötzlich von sich aus so gesagt. Ich war natürlich erstmal unter Schock, also ich wusste gar nicht, wie er das meint, also wir waren dann zusammen alle drei in einem Zimmer und dann habe ich so kurz eine Stille und dann habe ich gesagt ja: ‚Wie soll ich das jetzt bitte verstehen?‘ Das war halt nur meine eigene/ nur meine einzige Reaktion darauf, weil ich natürlich unter Schock war. (.) Und dann hat die andere Frau dann gesagt ja: ‚Am besten gar nicht darunter verstehen.‘ Und mein Chef ähm war dann natürlich auch selber unter Schock. Also ich, also ich weiß gar nicht, ob er das so ähm mit Absicht gemacht hat oder ob das ähm weiß ich/ also wenn ich jetzt/ bugün hala düşündüğüm zaman anlayamıyorum yani [wenn ich heute noch darüber nachdenke, kann ich es immer noch nicht verstehen, FBK], warum er das gemacht hat und ähm dann ist er halt in die Küche gegangen und hat mich dann gerufen. Ich bin dann hinterher gegangen und er meinte, er hat sich dann dermaßen entschuldigt und sagte ja, das soll bitte unter uns bleiben: ‚Bitte nicht an den Chefs weiter erzählen. Es tut mir so leid, das habe ich nicht so gemeint, wie du gedacht hast und so‘ ähm genau, ich habe dann natürlich auch nicht weiter erzählt, mich auch nicht beschwert, weil wie gesagt, das war mein erster Arbeitstag nach dem Studium und ich habe auch vier Monate lang auf eine Arbeitsstelle gewartet und ähm ja, genau danach war eigentlich mit ihm nichts mehr. (..) Aber es war halt sehr, sehr schade und sehr traurig, dass es mir halt am ersten Arbeitstag passiert ist. (..) Genau etwas harmlos, aber so ein komischer Kommentar hat er halt von sich aus gegeben und das hat mich dann natürlich auch traurig gemacht, muss ich zugeben (..) ja, genau, das war halt der erste Fall.“

Çiçeks spätere Erstbegegnung mit dem rassistischen Ressentiment ihres „Chef[s]“ ereignet sich „gleich am ersten Arbeitstag [lächelt]“. Während sie und ihre erfahrenere Kollegin vom Vorgesetzten eingearbeitet werden, nimmt dieser das „plötzliche Klingeln [ihres] Handy[s]“ und den „komische[n] Klingelton“ zum Anlass, ein spontan aufkommendes Ressentiment zu äußern. Die Gleichsetzung der türkischen Sprache mit „machen wir hier eine türkische Party“ offenbart einen die konkrete Interaktion strukturierenden Neolinguizismus (vgl. z. B. Dirim & Mecheril, 2017). Auf der performativen Ebene der dokumentarischen Interpretation ist das nonverbale Lächeln Çiçeks Ausdruck ihrer habituellen Verblüfftheit, welche aus der vorliegenden Situation erwächst.

In diesem Kontext wird die türkische Sprache einerseits aus dem Arbeitsalltag exkludiert und andererseits exotisiert, indem sie ausschließlich als Ausnahmeerscheinung in „feierlichen“ Kontexten denkbar gemacht wird. Die Bemerkung des Vorgesetzten unterstreicht die symbolische Marginalisierung der Herkunftssprache und verweist auf die primordiale Sphäre von Çiçeks Primärsozialisation. Ihre Herkunftssprache wird in dieser Interaktion nicht als gleichwertiger Teil der Mehrsprachigkeit verstanden, sondern zu einem Marker kultureller Differenz gemacht, der eine distanzierende Fremdzuschreibung verstärkt.

Çiçeks Wahrnehmungsunsicherheit manifestiert sich darin, dass sie „natürlich erstmal unter Schock“ steht, da sie nicht unmittelbar auf die Wirkung des verletzenden Ressentiments fokussiert, sondern auf die Intention des Vorgesetzten („wie er das meint“). Ihre anfängliche Reaktionslosigkeit dokumentiert eine Orientierungsunsicherheit, wie sie mit der Situation umgehen und darauf reagieren sollte. Diese Unsicherheit kann als eine Handlungsorientierung der Anpassung interpretiert werden. Der erste Arbeitstag soll einerseits nicht durch dieses Ereignis negativ überschattet werden, und andererseits soll ihre Integration in den Arbeitsmarkt möglichst reibungslos und nachhaltig gelingen.

Das symbolische Macht- und Herrschaftsgefälle zwischen der neu eintretenden (heterodoxen) Angestellten und dem orthodoxen Vorgesetzten, der mit sozio-symbolischen Kapitalkonfigurationen ausgestattet ist, verhindert, dass Çiçek die Situation unmittelbar als Ausdruck eines rassistischen Ressentiments benennt. Andererseits verdeutlicht die Stille zwischen „alle[n] drei“ im Raum eine stillschweigende Kommunikation, die das sprachliche Handeln des Vorgesetzten implizit als unangemessen markiert. Erst nach diesem zögerlichen Moment reagiert Çiçek verbal, indem sie den Vorgesetzten um eine Erklärung bittet.

Andere Handlungsoptionen, wie eine direkte Konfrontation des Vorgesetzten oder die Eskalation durch die Einschaltung des Personalrats, scheinen für Çiçek in diesem Moment – und auch retrospektiv – nicht als gangbare Bewältigungsstrategien. Ihre Entscheidung, nicht eskalierend zu reagieren, kann vielmehr als Ausdruck einer situativen Anpassungsstrategie verstanden werden. Da Çiçek „natürlich unter Schock“ stand, konnte sie in der Situation keine alternative Handlungsstrategie entwickeln. Die Orientierungsunsicherheit, die sich als Rahmung des Geschehens und als Resultat des Schockzustands zeigt, strukturiert sowohl ihre ambivalente Wahrnehmung als auch die Ambivalenz ihrer Bewältigungsstrategien.

Die Kollegin zeigt sich in diesem Moment solidarisch, indem sie mit ihrer Aussage „am besten gar nichts darunter verstehen“ auf die Wirkung des Gesagten verweist. Ihre Reaktion verdeutlicht, dass nicht die Intention des Vorgesetzten, sondern die wahrgenommene Wirkung im Zentrum der Situation steht. Diese Aufforderung deutet auf eine implizite Kritik am Gesagten hin, ohne jedoch die Machtasymmetrie zu durchbrechen oder die situative Verletzungsdynamik weiter zu thematisieren.

Çiçeks Aussage „mein Chef ähm war dann natürlich auch selber unter Schock“, gepaart mit ihrer Verwunderung darüber, ob ihr Vorgesetzter vorsätzlich gehandelt habe, verdeutlicht die Ambivalenz ihrer Wahrnehmung und situativen Bewältigung. Sie bemüht sich, zwischen einem beabsichtigten und unbeabsichtigten Sprachgebrauch ihres Vorgesetzten zu differenzieren, unabhängig davon, wie

sie die Situation selbst empfunden hat. Obwohl sie emotional betroffen scheint („das hat mich dann natürlich auch traurig gemacht“), bleibt in ihrer retrospektiven Bewertung aus heutiger Perspektive eine Unklarheit über die Ursache der Äußerung des Vorgesetzten bestehen. Der Wechsel ins Türkische – ein seltenes Phänomen im gesamten Interview – mit der Aussage „bugün hala düşündüğüm zaman anlayamıyorum yani“ (wenn ich heute noch darüber nachdenke, kann ich es immer noch nicht verstehen) markiert Çiçeks kognitiv-epistemische Verwunderung über die intentionale Motivation des Vorgesetzten. Dieser sprachliche Wechsel deutet darauf hin, dass das Ereignis eine existenzielle Sphäre ihrer Erstsozialisation berührt hat. Die Verwendung der türkischen Sprache signalisiert eine Rückbindung an ihr primordiales Deutungs- und Reflexionssystem, was die emotionale Reichweite ihrer Betroffenheit hervorhebt. Gleichzeitig bleibt ungeklärt, ob eine klare Bestimmung der Ursache des Ressentiments – etwa ob es absichtlich oder unabsichtlich geäußert wurde – Çiçeks emotionale Trauer hätte vermindern können. Nichtsdestotrotz zeigt der Wechsel zwischen deutscher und türkischer Sprache, wie sehr diese Erfahrung in ihren Identitätsrahmen und ihre lebensweltliche Orientierung eingeschrieben ist. Die Ambivalenz zwischen emotionaler Betroffenheit und kognitiver Unklarheit prägt ihre Wahrnehmung des Ereignisses nachhaltig und zeigt die Spannungsfelder in der Verarbeitung rassistisch geprägter Interaktionen auf.

Als Folge des Zusammenhalts der neuen Kollegin und der nachträglichen Bewusstwerdung des Vorgesetzten bittet dieser Çiçek „in die Küche“, wohin er sich nach der Äußerung seines rassistischen Ressentiments zurückgezogen hat. Durch den Raumwechsel wahrt der Vorgesetzte einerseits sein Gesicht gegenüber der älteren Kollegin und verhindert andererseits, dass diese seine Entschuldigung mitbekommt. Dieses strategische Handeln ermöglicht es ihm, seine Position als Stathöherer im betrieblichen Hierarchiegefüge unangetastet zu halten. Die Entschuldigung des Vorgesetzten nimmt Çiçek an, ohne zu reflektieren, warum er darum bat, „das soll (...) unter [den beiden] bleiben“. Sie akzeptiert die Bitte und lässt die Situation nicht weiter eskalieren. Ihr Verhalten dokumentiert eine deeskalierende Bewältigungsweise, die einerseits die Grundlage einer passiven und pragmatisch an die hierarchisierten Bedingungen der Arbeitswelt angepassten Bewältigungsstrategie bildet. Andererseits trägt sie durch ihr Handeln dazu bei, das rassistische Ressentiment des Vorgesetzten zu verdecken, indem sie „dann natürlich auch nicht weitererzählt“. Çiçeks handlungsanleitendes Wissen zeigt, dass sie nicht nur deeskalierend und pragmatisch-konform mit der Situation umgeht, sondern auch die sozialen Verhältnisse im Arbeitsbetrieb schützt. Der „erste Arbeitstag“ strukturiert dabei sowohl ihre Wahrnehmung als auch ihre Coping-Strategie. Çiçek erkennt das rassistische Ressentiment intuitiv, bringt es

jedoch angesichts der Macht- und Herrschaftsasymmetrie zwischen ihr und dem Vorgesetzten nicht zur Sprache. Indem sie den Vorfall sowie die Entschuldigung weder auf eine höhere Instanz trägt noch innerhalb des Betriebs weiter kommuniziert, trägt sie zur Aufrechterhaltung einer gesichtswahrenden Ordnung im Betrieb bei.

Auch ihre retrospektive Bewertung dieses Erlebnisses ist von Unsicherheit geprägt. Çiçek beschreibt den Vorfall als „etwas harmlos[er], aber so ein komischer Kommentar“. Diese Formulierung zeigt, dass ihre Reflexion über die Situation ambivalent bleibt. Sie erkennt die Diskriminierung, benennt sie jedoch nicht eindeutig als solche. Diese Ambivalenz verdeutlicht ihr habituelles Spannungsfeld zwischen intuitiver Wahrnehmung von Rassismus, pragmatisch-konformem Handeln und einer Retrospektive, die von Unsicherheit und Relativierung geprägt ist.

Noga: Ambivalente Wahrnehmung und konfliktvermeidende Selbstpragmatik

Ähnlich wie Çiçek berichtet Noga, zum Interviewzeitpunkt 57 Jahre alt, keine antisemitischen Erfahrungen im Feld der Schule gemacht zu haben. Darüber hinaus hebt sie hervor, „eigentlich so gut wie gar keine“ antisemitischen Erfahrungen insgesamt erlebt zu haben. In der Einstiegssequenz des Interviews führt Noga (Z. 17–34) aus:

„Also persönlich, was mich angeht ähm eigentlich so gut wie gar keine. Ich habe/ also es ist immer eine Auslegungssache ähm es gibt neugierige Fragen, die manchmal mit ähm rüber kommen mit, mit, mit antisemitischen Vorurteilen, ähm so im Sinne von ‚Ach, du fährst ja so ein Auto. Ich dachte, die Juden sind alle reich‘, aber das ist dann, also das ist eine Frage, inwieweit ich das wirklich als Antisemitismus ähm dann sofort ähm einteile oder definiere oder ob ich einfach dem entgegengetreten kann und das ist dann einfach ein Vorurteil, also ich bin eher mit Vorurteilen ähm/ in meinem Leben in Deutschland in Verbindung kommen/ oder das ist das, was ich angetroffen habe. Wirklich antisemitische, antisemitische, also wenn es wirklich um Antisemitismus geht, das war vor allem durch meine Kinder. (...) Ähm (...) also zum einen von dem ähm Philosemitismus, ‚Ach, Sie sind Jüdin? Ach, die sind ja alle so tolle Menschen‘, wo ich immer denke, ‚Aha, war mir ganz neu, aber gut‘, ähm und das sind die, die/ das finde ich auch teilweise gefährlich, weil man braucht dann/ solche Menschen müssen nur auf einen Juden treffen, der nicht so nett ist und dann kippt tatsächlich Philo/ Philosemitismus ganz schnell in Antisemitismus. Ansonsten Vorurteile: ‚Ja, Juden sind alle total superschlau, ähm Juden sind ähm reich‘. Was zwar noch/ ähm, also vor allem die beiden und auch nicht sehr häufig.“

Nogas Einstiegsausführung dokumentiert eine „persönlich[e]“ Distanzierung von Antisemitismusbetroffenheit. Die Intonation des Begriffs „persönlich“ unterstreicht performativ den propositionalen Gehalt ihrer einleitenden Schilderung. Nach ihrer Interpretation habe der Antisemitismus sie als Person nicht direkt getroffen, da sie in erster Linie die „neugierige[n] Fragen“, die ihr in verschiedenen Kontexten gestellt wurden, als „Auslegungssache“ rationalisiert. Ihr impliziter Wissensbestand dokumentiert dabei eine unsichere Bewusstheit über die Entstehungsbedingungen „antisemitischer Vorurteile“, die sie jedoch als individuelle Einstellung des Gegenübers relativiert. Wenn sie beispielsweise die Fragen „Ach, du fährst ja so ein Auto. Ich dachte, die Juden sind alle reich“ als antisemitische Vorurteile interpretiert, deutet dies einerseits auf ihre habituelle Sensibilität hin, antisemitische Wissensbestände auf individueller Ebene zu erkennen. Andererseits jedoch bleiben an dieser Stelle die gesellschaftsstrukturellen Aspekte des Antisemitismus in ihrer Deutung weitgehend unberücksichtigt. Diese habituelle Sicht scheint sich in einer Phase ausgebildet zu haben, in der der Antisemitismus vornehmlich latent kommuniziert wurde und nicht offen oder aggressiv zutage trat (diesen Aspekt vertieft sie weiter unten).

Aufgrund ihres habitualisierten Verständnisses, das durch die unmittelbare Konfrontation ihrer Generation mit der Shoah geprägt wurde, lässt sich feststellen, dass die gesellschaftliche Sensibilität gegenüber Antisemitismus bei dieser Altersgruppe signifikant ausgeprägter war als bei der nachfolgenden Generation. Letztere zeichnet sich durch eine schwindende Bedeutung der Erinnerungskultur aus, was auf einen graduellen Prozess des kollektiven Gedächtnisverlusts hinweist (vgl. Noga, Z. 414–420). Im Kontext dieses Wandels verweist Noga auf ihre „wirklich antisemitische“ Begegnung, insbesondere in Bezug auf ihre Kinder, was auf eine Verschiebung im intergenerationalen Verhältnis hinweist. Die zeitliche Dimension hierbei deutet auf den Übergang von latentem zu manifestem Antisemitismus hin. Diesen Aspekt führt sie weiter unten aus.

Nogas Umgang mit Philosemitismus ist ein weiterer orientierungsgenerierender Aspekt ihrer Erzählung. Sie beschreibt, wie sie mit Aussagen wie „Ach, Sie sind Jüdin? Ach, die sind ja alle so tolle Menschen!“ konfrontiert wurde, die sie kritisch als positiv konnotierte Elemente des „Philosemitismus“ deutet. Sie erkennt die Ambivalenz solcher Zuschreibungen und ist sich bewusst über deren potenziellen Umschlag in Antisemitismus: „Solche Menschen müssen nur auf einen Juden treffen, der nicht so nett ist, und dann kippt tatsächlich Philosemitismus ganz schnell in Antisemitismus.“ Diese antizipierende Reflexion der beängstigten Unsicherheit zeigt, dass Noga ein Bewusstsein für die fragilen Dynamiken philosemitischer „Vorurteile“ besitzt, die, obwohl oberflächlich

schmeichelhaft, diskriminierend wirken, da sie die Individualität der Betroffenen negieren und stattdessen auf idealisierten Vorstellungen beruhen.

Nogas handlungsanleitendes Wissen basiert auf einer reflektierten Differenzierung und relativierenden Rationalisierung. Sie betont, dass sie Vorurteilen „einfach entgegretreten kann“, ohne sie als existenziell bedrohlich zu empfinden. Diese Haltung verdeutlicht eine Strategie der Deeskalation, die darauf abzielt, Konflikte zu vermeiden und ihre jüdische Identität im Alltag nicht zur Angriffsfläche zu machen. Gleichzeitig reflektiert Noga ihre Wahrnehmung von Antisemitismus mit Blick auf ihre Kinder, was auf eine Verlagerung ihrer eigenen Antisemitismuserfahrungen hinweisen kann. Diese Verlagerung kann als Entlastung ihre eigenen Identität verstanden werden, ohne die Existenz von Antisemitismus grundsätzlich zu negieren.

Zusammenfassend zeigt Nogas Erzählung, dass ihre Wahrnehmung und Bewältigung von Antisemitismus durch eine Mischung aus Reflexion, unsicherer Differenzierung und relativierender Distanzierung geprägt ist. Ihre Orientierung oszilliert zwischen der Anerkennung antisemitischer Vorurteile auf individueller Ebene und der situativen Relativierung ihrer Relevanz für ihr eigenes Leben. Diese Ambivalenz ermöglicht es ihr, ihre jüdische Identität in einem Umfeld subtiler Formen des Antisemitismus zu bewahren, während sie gleichzeitig auf eine Auseinandersetzung mit den strukturellen Dimensionen von Antisemitismus verzichtet. Ihre reflexiv-relativierende Coping-Strategie spiegelt sowohl eine Form der Resilienz als auch eine Strategie der Anpassung an ihre damals vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse wider.

In der Anschlussproposition der Einstiegsequenz verweist Noga zunächst auf ihre Kinder und gewährt unmittelbar danach fragmentierte Einblicke in ihre damalige Biografie. In diesem Zusammenhang umreißt sie einerseits argumentativ die historischen und sozialen Kontexte der damaligen Zeit, während andererseits ihre bruchstückhafte Erzählung ihre subjektive Wahrnehmung sowie ihre individuelle Umgangsweise mit dem ihr persönlich begegnenden Antisemitismus dokumentiert (Z. 37–53):

„Als also, dass meine Kinder das erlebt haben ähm/ und ich also, ich habe irgendwann mal mitbekommen, ich bin seit 1980 in Deutschland, ist schon eine ganze Weile ähm und damals die Leute konnten mit/ mit Israel und mit/ mit dem Judentum nicht so viel anfangen, waren auch sehr vorsichtig und irgendwann mal ähm das war, nach der Wende wurde plötzlich der Antisemitismus salonfähig. Dann fielen ähm manchmal Bemerkungen ähm sehr viel Israelkritisches, was dann ähm sehr verallgemeinert wurde. Das war schon früher, das war so ab der zweiten ne/ ab der ersten Intifada schon. Also dass ich dann gefragt wurde ähm: ‚Was habt ihr gestern wieder gemacht?‘ Und ich habe mir angewöhnt zu sagen ähm, ‚Wann denn?‘ ‚Gestern, gestern Abend

vielleicht.‘ ‚Ich war da im Kino. Ich weiß nicht, was du meinst.‘, also um einfach die Leute/ den Leuten klarzumachen. Ich weiß, dass ich ne Weile/ weil ich, weil es immer um politische Diskussionen mit Israel ging, irgendwann mal wirklich keine Lust mehr habe und wenn mich die Leute gefragt haben, wo ich herkomme, habe ich gesagt ‚Finnland‘ [lacht]. Dann hatte ich meine Ruhe so auf Partys oder so ne, wenn man weiß, die Leute sieht man nie wieder. Also Israelkritisches gab es, es war aber kein Antisemitismus und das ist heute auch anders ähm wie gesagt, seit 1900/ Anfang der 90er wurde es plötzlich salonfähig und bei meinen Kindern habe ich es wirklich erlebt, dass die ähm (...) in der Schule, in der Klasse von Klassenkamerad:innen sich Sachen anhören oder im Klassenchat lesen durfte.“

Diese Sequenz dokumentiert, wie Noga ihre biografischen Erfahrungen in einem spezifischen sozio-historischen Kontext verortet. Ihre Artikulation umfasst sowohl die eigenen Erlebnisse als jüdische Frau in Deutschland seit den 1980er Jahren als auch die antisemitischen Erfahrungen ihrer Kinder. Diese doppelte Perspektive – die eigene Biografie und die intergenerationale Dimension – bildet den Ausgangspunkt für die Untersuchung des handlungsanleitenden Wissens und der Orientierung.

Noga beginnt ihre Erzählung mit der Bemerkung, dass ihre Kinder antisemitische Erfahrungen gemacht haben, und leitet daraus den retrospektiven Blick auf ihre eigene Geschichte ab. Diese Struktur verweist darauf, dass sie ihre biografischen Erlebnisse nicht isoliert, sondern in Bezug auf die nächste Generation interpretiert. Diese intergenerationale Perspektive zeigt sich auch in ihrer Betonung des Wandels gesellschaftlicher Dynamiken, insbesondere in der Veränderung des Antisemitismus von einer latenten zu einer offenen, „salonfähig[en]“ Form „nach der Wende“. Der Begriff der *Salonfähigkeit* ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, da er den Übergang vom latenten zum manifesten Antisemitismus beschreibt, der gesellschaftlich zunehmend akzeptiert wurden. Dieser Wandel wird von Noga mit zwei zentralen historischen Ereignissen verknüpft: der deutschen Wiedervereinigung und der ersten Intifada, die sie als Katalysatoren für die Veränderung gesellschaftlicher Dynamiken benennt. Insbesondere die Veränderungen nach der ersten Intifada strukturieren Nogas Alltag handlungsanleitend. Mit biografisch-fragmentierten und bruchstückhaften Erzählungen rückt sie Erfahrungsbestände in den Mittelpunkt, welche auf ihre Orientierung hinweisen.

Die beispiel- und beleghafte Erzählung nimmt Bezug auf Fragmente von Nogas Biografie und zeigt auf, wie sie im Zuge der und im Nachgang zur ersten Intifada mit nahostbezogenen politischen Fragen konfrontiert wurde. Diese Konfrontationen, die sich in alltäglichen Situationen reproduzierten, lassen Rückschlüsse auf ihre Umgangsweisen mit politisierten und antisemitisch konnotierten

Zuschreibungen zu. Sobald der Nahostkonflikt in persönlichen Interaktionen als politisierte Frage thematisiert wurde, reagierte Noga mit Ironie, indem sie auf ihren tatsächlichen Alltag oder auf reale Handlungen verwies, wie etwa in der Aussage: „Ich war im Kino.“ Diese ironisierende Strategie dient der De-Politisierung und Dekonstruktion antisemitischer Projektionen, indem sie die Fremdzuschreibungen ihrer Gesprächspartner:innen ad absurdum führt.

Nogas Umgangsweise verweist auf ein spezifisches handlungsanleitendes Wissen, das durch Strategien der Vermeidung und den Einsatz von Humor geprägt ist. Ihr Verhalten zeigt, dass sie bewusst auf Konfrontationen verzichtet, um soziale Konflikte zu entschärfen und persönliche Belastungen zu minimieren. Eindrücklich wird dies in ihrer Schilderung, auf Partys gelegentlich vorgegeben zu haben, aus Finnland zu stammen. Diese Angabe diene ihr als Abwehrmechanismus, der sie vor weiteren politischen Diskussionen und potenziellen antisemitischen Übergriffen schützt. Gleichzeitig führt diese Strategie eine Form von Resilienz vor Augen, die es ihr ermöglicht, in diskriminierenden Kontexten zu navigieren, ohne sich vollständig aus dem sozialen Umfeld zurückzuziehen.

Das Verhalten von Noga dokumentiert eine flexible Anpassung an die strukturellen Rahmenbedingungen von Antisemitismus in Deutschland. Diese Anpassung ist nicht als passive Unterwerfung zu verstehen, sondern als pragmatische Reaktion auf eine gesellschaftliche Realität, die sie nicht vollständig ändern, aber innerhalb derer sie Handlungsspielräume schaffen kann. Die Verwendung von Ironie und bewusster Vermeidung verweist darauf, den Antisemitismus anzuerkennen, sich jedoch gleichzeitig dessen Vereinnahmung zu entziehen. Gleichzeitig ist ihre Bewältigungsstrategie in ihrem Fall nicht durch direkten-konfrontativen Widerstand mit antisemitischen Strukturen, sondern durch humorvolle Formen der Abgrenzung und Vermeidung gekennzeichnet.

Die geschilderten Mechanismen verdeutlichen die Ambivalenz ihrer Haltung. Einerseits geht es ihr darum, persönliche Ruhe und Schutz vor belastenden Diskussionen zu wahren, andererseits reflektiert sie die gesellschaftlichen Dynamiken, die diese Diskriminierungen ermöglichen. Die Erzählung zeigt, wie Noga sich innerhalb eines antisemitisch-diskriminierenden Rahmens behauptet und dabei Strategien entwickelt, die sowohl individuellen Schutz bieten als auch auf die strukturelle Verankerung von Antisemitismus in der Gesellschaft hinweisen. Dies unterstreicht die Bedeutung von Resilienzstrategien als konstitutivem Bestandteil ihres Habitus, der sich in einer strukturell antisemitischen Gesellschaft zurechtfinden muss.

Zusammenfassend dokumentiert diese biografisch-fragmentierte Erzählung nicht nur Nogas Strategien der Konfliktbewältigung, sondern sie erlaubt auch einen Einblick in die soziohistorischen Kontexte, die diese Strategien notwendig

machen. Nogas Orientierung ist von einem Bewusstsein für die gesellschaftlichen Mechanismen von Antisemitismus und einer reflexiven Fähigkeit geprägt, sich diesen Mechanismen anzupassen, ohne ihre Identität vollständig zu verleugnen.

5.2.4 Zusammenfassung

Die Erstbegegnung mit rassistischen und antisemitischen Situationen außerhalb der Schule zeigt eine strukturähnliche Wirkung auf das habituelle Gefüge der Betroffenen, vergleichbar mit der Erstbegegnung im schulischen Kontext. Hierbei zeichnen sich Orientierungs- und Benennungsunsicherheit sowie situativ-konforme Coping-Strategien wie Reaktionslosigkeit, Relativierung, Vermeidung, Distanzierung und Humor ab. Eine konstitutive Gemeinsamkeit der beiden Fälle ist die Orientierungsunsicherheit, die bei den ersten Konfrontationen mit Antisemitismus oder antimuslimisch-rassistischen Ressentiments auftritt. Sowohl Çiçek als auch Noga erleben eine habituelle Verunsicherung, die sich in ihrer Reaktion auf diskriminierende Ereignisse widerspiegelt. Çiçeks Schock angesichts des Kommentars ihres Vorgesetzten oder Nogas Unsicherheit im Umgang mit antisemitischen Fragen dokumentieren, dass die Betroffenen die Verletzungsdynamik zwar erkennen, jedoch situative Coping-Strategien entwickeln, um darauf zu reagieren. Der Fall Çiçek dokumentiert, wie hierarchisierte Machtverhältnisse im Betrieb zu einer non-konfrontativen Vermeidung führen. Der Fall Noga hingegen dokumentiert exemplarisch, wie sich globalpolitische Ereignisse im Alltag reproduzieren und durch eine ironisierende Vermeidung als Ausdruck situativer Verarbeitung begegnet werden.

In den Fällen der zweiten Variation – als eine zweite Konjunktivität – wird der Habitus der Betroffenen maßgeblich durch die Konfrontation mit rassialisierten und antisemitischen Fremdzuschreibungen geprägt. Çiçek und Noga erfahren in unterschiedlichen Kontexten eine Markierung als ‚anders‘ und werden dadurch symbolisch aus der gesellschaftlichen Norm ausgeschlossen. Diese Differenzerfahrungen treten im Alltag, in sozialen Interaktionen oder beruflichen Kontexten auf und konstruieren ein Gefühl der Nichtzugehörigkeit. Konjunktiv ist weiterhin, dass die Betroffenen diese Fremdzuschreibungen nicht nur als persönliche Angriffe erleben, sondern sie als Ausdruck struktureller Macht- und Ungleichheitsverhältnisse wahrnehmen.²⁹

²⁹ Die Fälle Omar und Joni entsprechen der zweiten Variation der ersten Phase, da in beiden Fällen Antisemitismus bzw. antimuslimischer Rassismus außerhalb des schulischen Feldes verortet ist: Während Omar, der erst seit sieben Jahren als Geflüchteter in Deutschland

5.3 Kippunkte als Folge singulärer Ereignisse und die Genese der sozio-funktionalen Verstumung

Im vorherigen Abschnitt (vgl. 5.2) wurden die Erstbegegnungen der Interviewees rekonstruiert, die sich auf dem habituellen Boden von Ambivalenz und Unsicherheit abspielten. Im Rahmen dieser Erstbegegnungen mit antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Phänomenen wurden die Betroffenen im Hinblick auf beide Ungleichheitsstrukturen sensibilisiert und entwickelten erste, situativ improvisierte Coping-Strategien als Bestandteil ihres Habitus. Diese anfänglichen Erfahrungen stellen eine neue Erfahrungsqualität dar, die in das habituelle Gefüge integriert wird. Insbesondere korrespondieren die erlebte antisemitische und antimuslimisch-rassistische Betroffenheit sowie die deshalb ausgebildeten Coping-Strategien mit einem „erworbene[n] System von Erzeugungsschemata“, das zugleich die „Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung“ (Bourdieu, 2020c, S. 102) markiert. Die in der ersten Phase ausgebildeten Wahrnehmungs- und Handlungsmuster erfahren in der folgenden, zweiten Phase eine Veränderung.

Im vorliegenden Kapitel wird der Fokus der dokumentarischen Interpretation auf die rekonstruierten *Kippunkte* gelegt, die aus der Perspektive der Betroffenen als habitusverändernd charakterisiert werden können. In dieser zweiten Phase stehen jene Erfahrungen im Mittelpunkt, die als Kippunkte identifiziert werden und langfristige habituelle Veränderungen im Sinne einer veränderten Selbst- und Weltbeziehung (vgl. z. B. Nohl et al., 2015, S. 26, 32, 69) initiieren. Dabei sind sowohl die zeitlichen als auch die räumlichen Kontexte variabel, jedoch knüpfen alle herangezogenen Interpretationen chronologisch an die Ereignisse der ersten Phase an. Zudem rücken in dieser Phase die von den Interviewten selbst hervorgehobenen Erlebnisse in den Vordergrund, welche als entscheidend für das Erreichen der Kippunkte und damit für eine bedeutsame habituelle Veränderung angesehen werden. Dies entspricht dem bourdieusianischen Verständnis, wonach eine Konfrontation des Habitus mit einem Ereignis dann als problematisch und veränderungsrelevant zu betrachten ist, wenn sie nicht lediglich als zufallsbedingt, sondern als ein Auslöser eines spezifischen „Reizes“ (Bourdieu, 2020c, S. 104) interpretiert wird.

Die in diesem Kapitel interpretierten Sequenzen sind aus der Perspektive der erzählten Zeit als Anschlusspropositionen zu verstehen, die an die habituellen

lebt, selbst keine schulischen Rassismuserfahrungen macht, berichten seine schulpflichtigen Schwestern von solchen; Joni hingegen, vor vier Jahren aus Israel eingewandert und im universitären Kontext sozialisiert, erfährt antisemitische Zuschreibungen außerhalb institutionalisierter Bildungsräume.

Erfahrungshintergründe des vorherigen Abschnitts anschließen. In dieser Phase bleibt es für die Betroffenen unklar, in welche Richtung sich ihr habituelles Gefüge in Bezug auf ihre Betroffenheit und die Entwicklung von Coping-Strategien weiterentwickeln wird. Aus der Perspektive des Interpretieren hat sich jedoch im Zuge der dokumentarischen Interpretation herauskristallisiert, welche habituellen Dimensionen einer umfassenden Veränderung unterliegen, auch wenn diese Veränderungen den Betroffenen in der beschriebenen Phase noch nicht vollständig bewusst sind.

Die tentative Bestimmung dieser Phase als *Phase der Kippunkte* wird durch das Zusammenspiel individueller oder erzwungener Handlungsumschaltungen geprägt. Diese Umschaltungen lassen sich als das Produkt singulärer Ereignisse der Betroffenheit rekonstruieren, die zu einer sozio-funktionalen Verstummung führen.

5.3.1 Tamara: Mediale Fehlrepräsentation, Neo-Nazi und sozio-funktionale Verstummung

Wie bereits rekonstruiert bleibt *Tamara* am katholischen Gymnasium eine längere Zeit aufgrund der antisemitischen Betroffenheit durch Hitlergrüße passiv. Als sie sich dazu entscheidet Widerstand zu leisten, stößt sie auf strukturelle und verkennende Machtverhältnisse, die ihre anfängliche Bewältigungsweise in Ohnmacht und Alleingelassen-Sein umkehren. Als sie dann auf dem neuen staatlichen Gymnasium eine weitere antisemitismusrelativierende Erfahrung mit der Lehrkraft macht, diese auch meldet, ist der Ausgang wie auf dem katholischen Gymnasium. Die sich im Prozessieren des Hitlergrußes dokumentierende Wahrnehmungsambivalenz legt sich mit der ersten Widerstandspraxis von Tamara; ihre Bewältigungsstrategie im Feld der Schule aktiviert sich. Ihre Bewältigungsstrategie wird jedoch durch die institutionell-symbolischen Machtansprüche wiederum kompromittiert. Auch auf dem zweiten Gymnasium zeigt sich ein ähnliches Muster. Jedoch sollte vergegenwärtigt werden, dass für Tamara die Phase auf dem zweiten Gymnasium mit Blick auf Antisemitismuserfahrungen entspannter verläuft.

Sowohl ihrem kommunikativen als auch konjunktiven Wissen nach verweisen zwei Erlebnisse auf den Kippunkt, der sich langfristig und fortdauernd auf das habituelle Gefüge von Tamara (Z. 668–672) handlungsanleitend auswirkt: „Also das ist vor allem das mit dem Neonazi und dem 1700 Jahre hat im Endeffekt dazu geführt, dass ich gesagt hab, bevor/ ich mach eine Pause von Deutschland und dann war ich weil/ ich für ein halbes Jahr in Israel und habe dort einen

Sprachkurs gemacht und ähm hatte dann auch irgendwie das Gefühl eigentlich, eigentlich will ich nicht unbedingt nach Deutschland zurück“. Tamaras Erfahrungen einerseits mit den Medien anlässlich einer Dokumentation zum Thema „1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ (Tamara, Z. 343–344) und andererseits im Kontext einer christlich-parteinahen Stiftung dokumentieren wie Tamaras habituelles Gefüge nachhaltig verändert wurde.

Tamara bettet ihre Erfahrung theoretisch in den Kontext 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland ein und reflektiert kritisch die diversitätsunsensible mediale Darstellung der jüdischen Community. Sie identifiziert diese Darstellungsweise als ein Muster, das sich auch in der medialen Repräsentation anderer Gruppen mit Migrationsgeschichte reproduziert. Vor der Schilderung ihrer eigenen Erfahrung im Zusammenhang mit der Dokumentation formuliert sie eine argumentativ-einleitende Beobachtung: Unterschiedliche gesellschaftliche Akteur:innen in Deutschland handeln in Bezug auf Antisemitismus und „Ausländerhass“ nicht verantwortungsübernehmend, sondern vielmehr verantwortungsentledigend. Sie konkretisiert ihre Beobachtung, indem sie darauf hinweist, dass Rechte Linke oder Muslim:innen des Antisemitismus bezichtigen. Ihre Orientierung an der verzerrten Darstellung „religiöser Juden“ durch den Interviewer dokumentiert, dass sie das konkrete Erleben von antisemitischer Fremdwahrnehmung in einen größeren Kontext medialer Repräsentationen einordnet. Da sie sich trotz ihrer säkularen Selbstverortung mit dem jüdischen Kollektiv verbunden fühlt, lehnt sie die dichotome Kategorisierung in „liberale“ und „orthodoxe“ Jüdinnen:Juden ab (vgl. Tamara, Z. 338–346). Diese starre Zuschreibung wird von ihr als unangemessen und reduktionistisch dekonstruiert, da sie die Vielfalt jüdischer Identitäten und Lebensrealitäten nicht abbildet. Tamara (Z. 346–362)³⁰ konkretisiert:

„Also er hat im Endeffekt acht Juden interviewt und sechs davon waren seiner Meinung sozusagen liberale Juden, aber wir haben ihm mehrmals erklärt, das heißt nicht per se, dass wir alle liberal sind, sondern es gibt sehr viele von uns, sind säkular, aber ähm für ihn war das orthodox oder liberal, und dazwischen gibt es nichts. Das heißt sozusagen sechs liberale Juden hat er interviewt, zwei orthodoxe Juden hat er interviewt ähm und die zwei orthodoxen Juden haben sozusagen zwei Drittel des, des Interviews dann im Endeffekt über ähm gesprochen und es war auch sehr respektlos

³⁰ Wegen Darstellungsgründen der Übersichtlichkeit und Nachvollziehbarkeit stelle ich diese Sequenz (vgl. Tamara Z. 338–398) verdichtet und gekürzt dar. Direkt zitieren werde ich die Erzählanteile der Sequenz, aber Tamaras argumentative Überformung am Anfang sowie die theoretisch-historischen Hintergrundkonstruktion am Ende der Erzählsequenz rekonstruiere ich in einer dichten Beschreibung.

die Art und Weise, wie er dann so/ es war ein Podcast sozusagen ähm/ dann kommentiert hat: ‚Ah ja, krass ne, guck Mal wie krass, die haben zwei Spülmaschine‘ ähm ‚wenn du nicht in der Lage bist, das irgendwie zu verstehen, dann stell es auch nicht so dar. Dann lass es einfach raus!‘ Aber ähm das war so ein/ so ein Moment, wo ich mir dachte: ‚Ich habe keine Lust mehr auf Deutschland.‘ [lacht] Also es war so ein bisschen der Moment, wo ich ähm mir gedacht habe: ‚Ich brauche Distanz‘, weil eben das 1700 Jahre/ es hieß die ganze Zeit, wir feiern 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland und (...) als erste Sache, die natürlich auffällt, ist: ‚Was feiern wir denn? Also, was genau/ was genau ist denn das, was wir feiern?‘“

Nach den einleitenden Überlegungen geht Tamara dazu über, ihre Interviewerfahrung im Rahmen der Dokumentation „1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ zu schildern. Für das Interview werden unterschiedliche jüdische Personen angefragt, darunter auch sie. Die Gruppe der Interviewees setzt sich aus „acht Juden“ zusammen, „und sechs davon waren [nach dem Interviewer, FBK] sozusagen liberale Juden“. Tamara kritisiert insbesondere die dichotome Kategorisierung der jüdischen Community in religiös-orthodoxe und liberale Juden, während „säkular[e]“ Jüdinnen:Juden als dritte Kategorie unberücksichtigt bleiben. Die interviewende Person konstruiert dadurch ein dichotomisch-polarisiertes Bild der jüdischen Community sowie jüdischen Identitätsvielfalt. Neben der „respektlos[en] (...) Art und Weise“ des Interviewers empfindet Tamara diese dualistische Kategorisierung als eine verzerrte Darstellung. Trotz ihrer Erklärungsversuche, dass jüdische Identität nicht dichotom, sondern triadisch strukturiert ist, fühlt sie sich auch durch „die zwei orthodoxen Juden“ nicht repräsentiert. Die Gewichtung der Sprechanteile verstärkt diese Verzerrung zusätzlich. Während den zwei orthodoxen Juden längere Redezeit eingeräumt wird, erhalten die sechs anderen Jüdinnen:Juden eine vergleichsweise geringere Präsenz. Diese ungleiche Verteilung führt nicht nur zu einer verfälschten Darstellung jüdischer Vielfalt in der Öffentlichkeit, sondern trägt auch zu Tamaras Verletzungserfahrung bei. Einerseits erfährt sie durch die verzerrte mediale Vermittlung jüdischer Identität eine konkrete Exklusion, andererseits wird die asymmetrische Vergabe der Sprechzeit von ihr als eine Form medialer Ungerechtigkeit wahrgenommen.

Der Duktus des Interviewers suggeriert mit Blick auf die orthodoxe Perspektive eine Rückständigkeit, indem er im Podcast explizit auf die Benutzung von „zwei Spülmaschinen“ verweist. Der Verweis auf diese Praxis konstruiert eine Differenzierung, die in ihrer undifferenzierten und unreflektierten Darstellung einen latenten Abwertungsimpuls transportiert. Die Verwendung „zwei[er] Spülmaschinen“ im Haushalt folgt einer spezifischen religiösen Praxis, nach der Milchiges und Fleischiges strikt getrennt werden müssen, um den jüdischen

Speisegesetzen zu entsprechen. Die implizite Markierung dieser Praxis als außergewöhnlich oder rückständig projiziert sich auf Tamaras emotionale Innenwelt und verstärkt ihre Wahrnehmung von subtil wirkenden, darstellungsbasierten Antisemitismusstrukturen. In Reaktion darauf sinniert sie über eine mögliche Auswanderung aus Deutschland, um sich von dieser Form der medienvermittelten Wahrnehmungsverzerrung und ihrer antisemitischen Implikationen räumlich zu distanzieren. Dieser Moment ist zugleich instruktiv für eine Bewältigungsstrategie, die sich durch eine geografische Distanzierung von Antisemitismus manifestiert. Allerdings ist festzuhalten, dass nicht allein die mediale Repräsentationsweise diese Art der Coping-Strategie bedingt. Vielmehr identifiziert Tamara in der medialen Logik eine strukturelle Kontinuität systemisch-subtiler Antisemitismusformen, die über einzelne Darstellungen hinauswirkt und den Antisemitismus in gesellschaftlichen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern stabilisiert.

Vor diesem Hintergrund formuliert Tamara (vgl. Z. 362–384) eine Grundsatfrage, die zur Reflexion darüber anregen soll, was „1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ für jüdische Menschen tatsächlich bedeuten. Das Edikt Kaiser Konstantins aus dem Jahr 321 (vgl. Otten & Wrobel, 2021), das als erster historischer Beleg für jüdisches Leben in Deutschland gilt, bewertet sie als wenig bedeutsam für einen feierlichen Anlass. Die Bezugnahme auf dieses Ereignis stehe in keinem Verhältnis zu den realen jüdischen Erfahrungsräumen in Deutschland, die von einem Leben in der Diaspora geprägt seien und über die Shoah hinaus durch eine kontinuierliche Konfrontation mit unterschiedlichen Formen des Antisemitismus gekennzeichnet sind. Insbesondere bezieht sich Tamara auf historisch sensibilisierte Erinnerungen an Ghettoisierungsprozesse, Kreuzzüge und Verfolgungserfahrungen jüdischer Menschen. Vor diesem Hintergrund versteht sie das wiederholte Verharren unterschiedlicher „Radio-sender“ auf „genau 1700 Jahre jüdisches Leben“ als eine „typisch deutsch[e]“ Quantifizierung historischer Kontinuitäten. Sie kritisiert, dass diese Fixierung an der Zahl die notwendige Auseinandersetzung mit der von ihr formulierten Grundsatfrage sowie mit der historischen Rekonstruktion jüdischer Lebensrealitäten verfehlt. Ihrer Ansicht nach hätte die mediale Aufmerksamkeit nicht auf einer zahlenbezogenen Geschichtsbetrachtung, sondern auf einer differenzierten Darstellung jüdischen Lebens liegen müssen. Die Repräsentation diversifizierter jüdischer Lebenswelten hätte erfordert, nicht lediglich die stereotypisierend dargestellte „Religiosität“ in den Fokus zu rücken, sondern jüdisches Leben in seiner Pluralität – als Zusammenspiel religiös-orthodoxer, säkularer und liberaler Identitätsformen – abzubilden. Abseits finanzieller Interessen, die Medienschaffende laut Tamara mit der Inszenierung des Jubiläums verbunden hätten, hätte

insbesondere die Lebensrealität junger Jüdinnen: Juden im Zentrum medialer Aufmerksamkeit stehen müssen.

Als Abschluss dieser Sequenz wechselt Tamara (vgl. Z. 384–398) die Perspektive und thematisiert „Minderheiten“ im Allgemeinen. Sie reflektiert, dass Menschen mit Migrationsgeschichte die mediale Darstellung jüdischen Lebens möglicherweise als „Überrepräsentation“ wahrnehmen könnten, da jüdische Menschen im Zuge der Initiative 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland besondere öffentliche Aufmerksamkeit erhielten. Tamaras Kritik richtet sich nicht nur gegen die mediale Repräsentationsweise jüdischen Lebens, sondern sie zeigt sich darüber hinaus besorgt, selbst in den Augen anderer Minderheiten übermäßig im Fokus zu stehen. Dies impliziert die Befürchtung, dass die verstärkte Sichtbarkeit jüdischer Lebensrealitäten in Deutschland auf Kosten anderer marginalisierter Gruppen gehen könnte: „Das ging dann auch auf Kosten von anderen Minderheiten in Deutschland“. Tamaras Unzufriedenheit lässt sich in drei Dimensionen rekonstruieren: Erstens kritisiert sie die mediale Herangehensweise, zweitens die spezifische Art und Weise der Darstellung jüdischen Lebens und drittens die möglichen Implikationen für die Wahrnehmung durch andere Menschen mit Migrationsgeschichte. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob ihre triadische Unzufriedenheit auf eine latente Angst vor subtilen Formen des Antisemitismus zurückzuführen ist – im Sinne einer generalisierten Diskriminierungswahrnehmung nach Cohen (2018, S. 407 f.).

Weiterhin dokumentiert diese Sequenz Tamaras Orientierung an der Öffentlichkeit, an der öffentlichen Darstellung (Repräsentation) jüdischen Lebens. Da sie eine hohe Zugehörigkeit zur jüdischen Gruppe aufweist, ist die mediale Darstellung für ihre Habitusformierung instruktiv. Ihre politischen und historischen Argumentationen führen ihre reflexive Bewusstheit über subtile Antisemitismusstrukturen vor Augen, welche sie gesellschaftsstrukturell verankert sieht, und gegen die sie als Individuum nicht vorgehen kann. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit und Identifikation mit dem Jüdischsein opponiert Tamara der undifferenzierten und homogenisierten Darstellung der jüdischen Identitätsdiversität, was als eine Coping-Strategie zu verstehen ist. Diese Coping-Strategie ruht auf ihrer sensiblen Bewusstheit darüber, wie sie ihren Wissensfundus reflektiert anwendet, um die subtilen und strukturellen Antisemitismusmechanismen zu erkennen und zu bekämpfen. Indem sie als Individuum gegen gesellschaftsstrukturelle Dynamiken nicht vorgehen kann, mündet ihre epistemisch-reflexive Bewältigungsstrategie im Zwang zur sozio-räumlichen Distanzierung. Obwohl Tamaras habituelles Gefüge ein ausgeprägtes Wahrnehmungsmuster dokumentiert, führen

die gesellschaftsstrukturellen Bedingungen – hier die mediale Fehlrepräsentation – Tamaras Coping-Strategien dazu, neue Raumschlüsse zu suchen, die ihrer Identität strukturell nicht hinterfragen (werden).

Die vorherige und nächste Sequenz dokumentieren – wie bereits oben formuliert – den Kippunkt im Sinne einer erzwungenen Handlungsumschaltung als Folge dieser zwei singulären Erlebnisse, die Tamaras habituelles Gefüge wirkmächtig prägen. Tamaras habituelles Gefüge inkorporiert diese Prägung, welche mit der Entscheidung einhergeht, gezwungenermaßen den nationalstaatlichen Kontext des Geburtslandes zugunsten des Sprachkurses in der Herkunftsheimat Israel zu verlassen. Um dem Bann dieser zwei prägenden Erlebnisse zu entkommen, wird der neue Raumschluss notwendig, um die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit von Tamara zu initiieren. Davor aber ist die nachfolgende zweite Sequenz zu rekonstruieren, die nicht nur diesen neuen Raumwechsel bedingt, sondern Tamara (533–651)³¹ vielmehr in eine sozio-funktionale Verstumung führt:

„[Ich] hatte [...] dann eine ganz andere Situation, wo ich mich eben nicht darauf verlassen konnte, dass auch nur einer von denen in der Lage ist, mich zu unterstützen, weil die nämlich ähm zu der s/ nach der Demokratie so ein bisschen wie zum Beispiel nach den Museen hatten, hatte die [Name einer CDU-nahen Stiftung] ähm eben verschiedene Vorlesungen, ähm also verschiedene Panels vorbereitet zu verschiedenen Themen, über die eben politisch oder für die Demokratie relevant sind. Ähm (..) und es gab mehrere Standorte, man konnte sozusagen von einem Panel zum nächsten laufen, wenn man Interesse hatte, ähm ein neues Thema sich anzuhören und es war schon Ende des Abends, es war schon das letzte Panel ähm und niemand hatte mich vorgewarnt, also wirklich niemand hatte mich vorgewarnt, dass die Person in dem Panel einen Ex-Neonazis (..) ähm (..) und ich wünschte bei aller Liebe, dass ich sagen könnte, dass er ein Ex-Neonazi ist, aber (..) ich würde es nicht behaupten, also das, was ich mitgekriegt habe (..) ähm, also er meinte zum Beispiel in einer Stelle ähm ja: ‚Also ich habe dann gemerkt, dass ich meine Meinungen auch demokratisch äußern kann. Und jetzt bin ich eben konservativ.‘ (..) Und dann haben alle so applaudiert und für mich diese Situation war eine ganz, ganz dramatische Situation, also ich hatte schon andere Situationen, die ich, die mich wahrscheinlich sehr geprägt haben. Aber das war eine sehr traumatische Situation für mich, wo ich tatsächlich in dem Moment, wo ich geschnallt habe, also verstanden habe, da sitzt tatsächlich eine, eine Person paar Meter vor mir, die (..) ja früher ein Neonazi war sie auch. Ich glaub, der

³¹ Da dieses antisemitische Erlebnis in der Stegreiferzählung – ohne weitere Nachfragen – artikuliert wurde, hat sie eine habitualisierte Relevanz für die Rekonstruktion des Kippunktes von Tamara. Die Sequenz dazu zitiere ich deshalb in ihrer Gesamtheit, um ihre Passung zum Erzählschema von Labov und Waletzky (1967) zu verdeutlichen. Einige verdichtete Beschreibungen nehme ich dennoch vor, wenn Beispielsweise Tamara (vgl. Z. 580–597) das T-Shirt des „Neo-Nazis“ detailliert beschreibt.

war zwei Monaten in Haft. Ich war nicht einer von diesen/ nicht einer von den Leuten, die tatsächlich aggressiv oder gewalttätig waren (..) solche Leute laden sich auch ein ähm habe ich/ also habe ich rausgefunden. Ich habe mich dann geweigert, bei dem nächsten Panel dabei zu sein. Ähm (...) ja, aber er selber war wahrscheinlich jemand, der jetzt nicht ihn zusammen geschlagen hat oder so ähm, aber er war auch schon mal in Haft dafür. Und was passiert ist einfach, dass man (..), also der Adrenalin ist mir einfach zu Kopf gestiegen und ich habe einfach ähm in dem Moment angefangen (...), ja diese Fluchtinstinkte zu entwickeln, also dass ich eigentlich aufstehen muss und wegrennen muss, ähm weil einerseits, ich fühle mich nicht sicher von meinen Kollegen, dass die nicht irgendjemandem erzählt haben ja, , wir haben auch eine Jüdin im Publikum', also so wie die ja offenkundig jedem erzählt haben, dass sie eine Jüdin bei sich haben, da wusste ich ja da nicht Bescheid. Ähm andererseits gibt es ein Publikum, das ihm gebannt zuhört und das interessiert ist, seine Position als Opfer zu hören, wie er denn überhaupt in, also in die NPD gekommen ist ähm und (..) egal was in der Schule weiß ich ja/ wenn ich mich melde, dann der Lehrer ist zwar auf der hohen Position, aber ich bin öfter mal schon in der Lage gewesen, mit Lehrer mit Lehrern zu diskutieren und, und, und ähm also mein Standort war sehr klar zu machen oder auch eine Gegenmeinung zu bringen wie/ wir reden hier von einer Person, die vorne sitzt mit einem Mikrofon und ähm egal wie laut ich etwas sagen würde, so dass das brennt sich ja irgendwie ein bei denen, beim Publikum und ähm das heißt, alles, was ich vorher schon meine größte Angst zu tragen muss, dass eine Person vorne steht und ich kann vielleicht was dagegen sagen, aber es gibt Leute, die dir trotzdem mehr Glauben zu schenken, weil die Mehrheit so hat, ist jetzt sozusagen in dieser Situation nochmal verstärkt der Fall gewesen und ähm (...) gleich aufstehen/ ich wollte aufstehen und ich habe gesehen, da sitzt eine Person ähm relativ nah an der Tür, die nicht unbedingt freundlich eingestellt aussieht, um sozusagen also eine Person, die dich schon ein bisschen so ja, und also ein bisschen so ein komisches Gefühl mir gegeben hat. Und sie hat auch ein T-Shirt, das vielleicht nicht per se, es ist nicht per se ein Neonazi T-Shirt, aber es ist/ es ist ganz klar, dass es nicht Dog-Whistler ist. Also ähm es ist ein ist ein T-Shirt und ich habe das eine Woche später konnte ich das tatsächlich ein bisschen mehr durchlesen. Ich habe/ als ich abends nach Hause angekommen bin, haben meine Mutter und ich das gemeinsam gesucht ähm Online. Es ist ein Skater T-Shirt, [...] ähm er trug eben dieses T-Shirt und der saß so nah an der Tür, dass egal was ich gemacht hätte, ich hatte das Gefühl, er wird mich ansprechen. Also es gab auch/, dass ich eine/ eine/ ähm zwei Personen, die irgendwann aufgestanden sind und gegangen sind und er hat sie auch angesprochen. Das hat natürlich meine Angst Nummer größer gemacht. Egal ob ich versuche jetzt einfach wegzugehen, ich komme nicht weg, ohne dass diese Person mich anspricht ähm (..) und ich habe gleichzeitig versucht zuzuhören, gleichzeitig hatte ich ähm eben angefangen, wirklich Panik zu entwickeln. Also es ist auch so eine Sache, wo ich plötzlich gemerkt habe okay, ich atme nicht mehr richtig, mir wird schwarz vor Augen, ich spüre meine Beine nicht mehr oder ne/ es war eine Situation, wo ich einfach ne/ in Schockstarre vertieft war, weil ich eben einerseits hatte ich Angst/ ich ne egal, wenn ich etwas sage, dann wissen alle auf jeden Fall okay, dass es entweder muss ja nicht sein, dass sie direkt verstehen, dass ich jüdisch bin, aber das ist jemand, der nicht mit unseren Gedanken übereinstimmt und ich bin hier in der Minderheit ähm oder ich hatte auch einfach Angst, dass das irgendjemand, dass ich

Bescheid wusste, weiß, dass hier Tamara eine Jüdin ist und das hat mir auf jeden Fall große Angst gemacht. Und dann was passiert ist einfach, dass vor lauter Panik tatsächlich ähm ich mir/ mir plötzlich halt signalisiert wurde von meinem Gehirn, eine Person, die da ähm auf den Stühlen sitzt, ist dieser Junge, der damals den Hitlergruß gezeigt hat. Also in meinem Kopf hatte ich dann sozusagen, dass ist der und ich kann verstehen, von wo das kommt, weil die sich tatsächlich ähnlich sahen auch, also die Assoziation war auf jeden Fall da, aber plötzlich eben war diese die Gefahr für mich realer. Also in meinem Kopf habe ich eben das gesehen und es war egal, wie sehr ich gesagt habe (...), ich glaube nicht, dass es er ist, ähm saß er immer da und hatte panische Angst, dass er sich umdreht, mich erkennt und ähm das sind, also das ist alles, was ich mir vorstelle, was passieren könnte, dass es passieren könnte und ähm zum Glück habe ich es dann geschafft, an irgendeinem Punkt ähm ne Freundin von mir zu schreiben: ‚Hey, ich habe gerade eine posttraumatische Panikattacken. Ich weiß nicht, wie ich das nennen soll. Ich sitze gerade in einem in dem Panel und da vorne redet ein Neonazi‘ ähm, der/ apropos hab es später auch gegoogelt, der hat sich damals der Hitler von Köln genannt. (...) Also es war auch eine prominente Person in der Neonaziszene [...]. Und auf jeden Fall habe ich dann mehreren Freunden geschrieben und langsam eben ähm konnte ich meine Gedanken sortieren und der erklären, was passiert und einer hat dann eben gesagt und geguckt: ‚Dann ruf ich dich einfach an und dann stehst du auf und gehst‘, und ähm durch ihn habe ich dann auch geschafft. Ich habe gesagt: ‚Okay, ruf mich bitte an.‘ Ich bin aufgestanden, bin gegangen ähm (...) danach habe ich, glaube ich, mit allen Leuten, die ich dich/ angeschrieben habe, habe ich einmal kurz telefoniert, weil es/ um den Bescheid zu sagen, ich bin jetzt draußen, ich bin/ ich weiß nicht, was ich machen soll; jetzt überhaupt. Ich habe mit meinen Eltern geredet. Ähm und (...) und bis heute hat sich keiner von meinen Mitarbeitern gemeldet: ‚Sag mal, was ist eigentlich passiert?‘ Nee, also nicht mal, nicht mal ein: ‚Hey, wir haben gemerkt, dass du danach, also dass du da geweint hast.‘ Also ich bin wirklich raus gelaufen und ähm sobald ich bei den Treppen war, habe ich angefangen zu weinen und bin dann auch raus gelaufen, war dann auch erst mal weg für eine halbe Stunde, keiner von denen hat sich gemeldet und gefragt, wurden dort Inhalte gesagt oder, oder auch nur irgendwas ähm um zu gucken: ‚Hey, vielleicht haben wir was falsch gemacht ähm (...) vielleicht sollten wir diese Person nicht noch einmal einladen.‘ ähm (...). Und da also das/ das war eine Sache, die/ die ich auch gemerkt habe, die mich ein bisschen bis in die Uni verfolgt hat, ähm weil ich einfach Angst habe, mich zu melden, wenn ich ne Frage habe im Vorlesungssaal, ähm aber erst recht habe ich Angst, irgendwie konfrontativ irgendwas zu sagen, wenn, wenn zum Beispiel in der Uni so ein bisschen irgendwas gesagt wird, wo ich denke, so, eigentlich könnte ich mich melden und ein bisschen ähm bisschen hier, das heißt aufklären, aber ein bisschen mehr darüber reden ähm, weil dann kriege ich dieses Angstgefühl wieder ähm also einfach so als Beispiel“ (Tamara, Z. 533–651).

Im Erinnerungsfluss der Stegreiferzählung gibt Tamara eine weitere Erfahrung szenenhaft wieder. Dieses Erfahrungsdokument ist eines der vier antisemitischen Erlebnisse, die im Kontext der christlich-demokratischen Stiftung gemacht wurden. Tamara artikuliert ihre Erlebnisse im Kontext der Stiftung sowohl nach

der Chronologie der erzählten Zeit als auch nach der Prägung der Erlebnisse im Hinblick auf die Auswirkung auf ihr habituelles Gefüge. Ihre anfängliche Orientierung richtet sich auf ihr solidaritätsfernes Umfeld, welches sich als Rahmung der habitusprägenden Erfahrung andeutet. Die als „Erzählcoda“ (Schütze, 2016, S. 57, 68) geäußerte beschreibende Argumentation am Ende der Sequenz ist besonders instruktiv, um nachzuvollziehen, welches Ausmaß dieses Erlebnis für das habituelle Gefüge von Tamara hat. Außerdem ermöglicht es die Rekonstruktion ihres Kippunktes, der sie zu einer gezwungenen Handlungs-umschaltung bewegt und so die Regelgeleitetheit ihres bisherigen habituellen Handelns aufbricht.

In einer Veranstaltung der Stiftung, die dieses Mal im Panelformat organisiert ist und in jedem Panel unterschiedliche gesellschaftspolitische Themen fokussiert werden, möchte Tamara als ZuhörerIn am letzten Panel teilnehmen. Tamara wird von ihren Mitarbeitenden nicht vorgewarnt, obwohl manche von ihnen wussten, dass einer der Panelsprecher ein „Ex-Neonazi“ ist. Kurz vor Panelantritt bringt Tamara die Neo-Nazi-Vergangenheit eines Redners in Erfahrung und denkt darüber nach, am Panel nicht teilzunehmen. Detailliert beschreibt Tamara ihre Innensicht, wie sich ihre interne Verfassung in Anbetracht ihrer Kenntnis über die Präsenz eines „Ex-Neonazis“, der wegen Gewalttätigkeit inhaftiert und Mitglied der „NPD“ war, entfaltet.

Tamara spürt ihr Adrenalin als Folge einer Unsicherheits- und Bedrohungswahrnehmung ansteigen, was nicht nur Indiz für ihre Angst, sondern auch für einen Lebenserhaltungstrieb ist. Parallel zur Entwicklung instinktiver Fluchtgefühle sinniert sie darüber, ob ihre jüdische Identität von jemandem aus dem Arbeitsumfeld intentional weitergegeben wurde. Parallel dazu reflektiert sie über den Kontext, in dem sie sich befindet und beobachtet die Zuhörerschaft, die „gebannt zuhört“, um Einblicke in den Standpunkt des „Ex-Neonazis“ zu gewinnen. Vor diesem Hintergrund besinnt sich Tamara an die Szene mit der Lehrkraft, in der sie zumindest ihre Gegenmeinung ohne Bedenken äußern konnte, was in diesem Fall nicht zutrifft. Auch nimmt sie einen Mann an der Tür zum Ausgang wahr, von dem sie meint, er trage ein „Dog-Whistler (...) T-Shirt“, welches sich nicht unmittelbar auf die Nazi-Zeit, sondern auf die Vor-Nazi-Zeit beziehe. Nachdem Tamara zuhause recherchiert, identifiziert sie das T-Shirt als Kommunikationsmedium und die Symbole auf dem T-Shirt als zeichenbasiertes kommunikatives Mittel, welches die neo-nazistische Zugehörigkeit unter den Mitgliedern kenntlich macht (vgl. Schedler & Häusler, 2011; Rödel, 2024). Aufgrund der Position dieser Person, die an der Tür zum Ausgang sitzt, entwickelt Tamara kommunikative Berührungängste und möchte das Angesprochen-Werden vermeiden. Zu dieser Person wünscht sich Tamara eine absolute Interaktions- und

Kommunikationslosigkeit. Tamara hält an gedanklichen Fluchtszenarien fest, um ihren explodierten Adrenalinpiegel unter Kontrolle zu halten und diese Situation zu bewältigen. Ihre Beobachtung, dass die Person an der Tür zwei Personen anspricht, die den Raum verlassen, transformiert ihren Angstzustand in eine Panik. Tamaras panische „Schockstarre“ ruht auf der Antizipation, ihre jüdische Identität könnte durch ihre Meinungsäußerung für alle Personen im Panel sichtbar werden und insbesondere für die beiden Männer, die sie als „Neo-Nazis“ klassifiziert.

Als erste Assoziation hat sie den Hitlergruß zeigenden Jungen vor Augen, an welchen sie sich erst im Moment ihrer Gedanken über die Sichtbarkeit ihrer jüdischen Identität erinnert. Ihre angstgetriebene Panik in der gegenwärtigen Situation im Panel gibt Raum für die vergangenen Antisemitismuserfahrungen. Diese vergangenen Erfahrungen reproduzieren sich somit auch in der Gegenwart, in der gegenwärtigen Situationsdynamik, obwohl Tamara bewusst über die Unmöglichkeit ihres Vergangenheitsbezugs ist. Am Fall Tamara lässt sich exemplarisch darstellen, wie die gegenwärtige Antisemitismuserfahrung nicht nur als gegenwärtige erfahren wird, sondern permanent mit ihrer individuellen biografischen Vergangenheit im Zusammenhang steht und somit verstärkt wird. Die jeweilige Antisemitismuserfahrung ist folglich nicht nur als ein separates Erleben verfügbar, sondern bezieht sich auf die biografische Geschichte der Betroffenen. Tamara bittet dann einen ihrer Freunde, sie anzurufen, damit sie telefonierend den Panel-Raum verlassen kann, um mit dem Mann an der Tür nicht ins Gespräch kommen zu müssen. Das Verlassen des Panel-Raumes geschieht unter Zuhilfenahme der Unterstützung ihres abwesenden Freundeskreises, welches mit Tamara einen existenziellen Erfahrungshintergrund (Primordialität) zu teilen scheint. Sie ist auch mitgenommen, weil keiner ihrer Kolleg:innen nach ihr plötzliches Verschwinden fragt. Tamaras habitueller Fokus richtet sich deshalb gleichermaßen auf die Auswirkungskraft der gegenwärtigen Situationsdynamik und auf die indifferente Haltung ihres Umfeldes.

Mit den bisherigen Ausführungen lässt sich abstrahierend verdeutlichen, dass sich eine erlebte Erfahrung nicht nur auf die Gegenwart beschränkt, in der sie geschieht, sondern vielmehr sich die vormaligen Erlebnisse zeitgleich im situativen Hier und Jetzt reproduzieren. Im Zeichen gegenwärtiger Erlebnisse re-iterieren sich die vom Habitus inkorporierten vergangenen Erfahrungen. So wird die aktuelle antisemitische Situation nicht nur als ein Moment des Antisemitismus erlebt, sondern als ein Prozess, der sich in jeder neuen Erfahrung zusammen mit früheren reproduziert. Es kann festgehalten werden, dass sich die akkumulierten Antisemitismuserfahrungen eines Individuums nicht getrennt

voneinander rekonstruieren lassen, sondern in ihrer biografischen Prozessualität vom Habitus einverleibt und zur permanenten sozialen Geschichte des Individuums werden. Aus diesem Grund ist die jeweilige Situation nicht nur durch Emotionen, Denkschemata sowie Kontextbedingungen des gegenwärtigen Aktvollzuges konstituiert. Die sich je vollziehende Situationsdynamik ist ein Amalgam des gegenwärtigen Geschehens, das sich jeweils mit den vergangenen vom Habitus inkorporierten Erfahrungen vermengt. Und je nach Ereignisspezifität im Gesamtgeschehen erinnert sich das Individuum an eine je spezifische vergangene antisemitische Erfahrung, die nicht nur die Dramatik im Hier und Jetzt steigert, sondern einen spezifischen Zusammenhang vor Augen führt. In diesem Sinne stehen die zu unterschiedlichen Zeiten akkumulierten Erfahrungen in einem besonderen Erinnerungs- und Assoziationszusammenhang. Für Tamara lässt sich konstatieren, dass sie in dieser Panelsituation, obwohl sie unmittelbar nichts Antisemitisches erlebt, mehrfach durch die Möglichkeit vom Antisemitismus getroffen zu werden, verletzt wird. Ihre Verletzungserfahrung resultiert einerseits daraus, dass sie sich an konkrete vergangene antisemitische Erfahrungen besinnt (Geschichtslehrer, Hitlergruß) und andererseits diese Erinnerungen Tamaras Zustand und Emotionswelt nachhaltig (im Hier und Jetzt) beeinträchtigen.

„Und da also das/ das war eine Sache, die/ die ich auch gemerkt habe, die mich ein bisschen bis in die Uni verfolgt hat, ähm weil ich einfach Angst habe, mich zu melden, wenn ich ne Frage habe im Vorlesungssaal, ähm aber erst recht habe ich Angst, irgendwie konfrontativ irgendwas zu sagen“ verdeutlicht zusammenfassend, dass Tamara ihre „konfrontativ[e]“ Bewältigungsstrategie verliert, insbesondere in öffentlichen Räumen, die ihrer jüdischen Identität Sichtbarkeit verleihen. Insbesondere nach diesem Stiftung-Erlebnis bildet sich Tamaras Bewältigungsstrategie zurück; sie passiviert sich und erfährt eine sozio-funktionale Verstumung.

Tamara (Z. 668–671) resümiert: „Also das (...) mit dem Neonazi und dem 1700 Jahre hat im Endeffekt dazu geführt, dass ich gesagt hab, bevor/ ich mach eine Pause von Deutschland und dann war ich weil/ ich für ein halbes Jahr in Israel und habe dort einen Sprachkurs gemacht und ähm hatte dann auch irgendwie das Gefühl eigentlich, eigentlich will ich nicht unbedingt nach Deutschland zurück“. Sie verweist einerseits auf ihre repräsentativ-kollektivierte Betroffenheit aufgrund der Fehldarstellung der jüdischen Identitätsdiversität durch mediale Akteur:innen, was in einer *symbolisch*-resignierten Verstumung endet. Andererseits dokumentiert die Erfahrung im Kontext der Stiftung ihre *sozio*-resignierte Verstumung. Beides führt Tamara dazu, nicht nur einen neuen nationalstaatlichen Raumanschluss zu suchen, sondern wird auch nachhaltig ihr Konzept

der Bewältigung mit Blick auf die Antisemitismusbekämpfung re-strukturieren. Ihre aktivistische Partizipation in jüdischen sowie in jüdisch-muslimischen Dialoginitiativen bilden das Fundament ihrer Bewältigungsstrategie in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit. Diese Art der re-generierten Vergemeinschaftung fördert die Artikulation ihrer Erfahrungen, indem Tamara diese dialogischen Räume als öffentliche Sprechräume benutzt, um ihre Entpuppungsängste handlungswirksam in Sprechfähigkeit umzuwandeln (vgl. Abschnitt 5.4).

5.3.2 Hüma: Fremdmarkierung und Rückzug aus dem sozialen Raum als Verstumung

Auch für *Hüma* erweisen sich insbesondere zwei Schlüsselerlebnisse als handlungsanleitend, um habitualisierte und regelgeleitete Handlungsmuster aufzubrechen und eine Re-Generierung ihres Habitus zu initiieren. Zum einen markiert der Brandanschlag auf ihr Auto im Jahr 2011, zum anderen die Situation eines Bombentests am Flughafen im Jahr 2019 zentrale Zäsuren in ihrer biografischen Erfahrung. Die dokumentarische Rekonstruktion orientiert sich an der erzählten Zeit und fokussiert zunächst den Dokumentensinn des Brandanschlags von 2011.

Zur Einleitung dieses konkreten Erlebnisses liefert Hüma (vgl. Z. 230–246) biografisch-fragmentierte Hintergrundinformationen, die einen Einblick in ihre damaligen Lebensumstände ermöglichen. Zum Zeitpunkt des Brandanschlags ist sie 15 Jahre alt und lebt seit Jahren in derselben Umgebung. Sie beschreibt ihre familiäre Lebenssituation als die eines „Akademikerhaushalt[s]“, in dem sie mit ihrer Familie in einem „Einfamilienhaus“ in einer westdeutschen Großstadt lebt. Ihre familiäre Positionierung wird dabei durch die Berufstätigkeit ihres Vaters als „Diplom-Bauingenieur“ und ihrer Schwester als „Architektin“ weiter klassifiziert. Die Selbstverortung als Akademikerfamilie verweist auf eine soziale Zugehörigkeit, die sich nicht nur durch die Berufskarrieren innerhalb der Familie, sondern auch durch das gewählte Wohnumfeld manifestiert.

Hüma beschreibt ihr gemietetes „Einfamilienhaus“, das sich in unmittelbarer Nähe einer „Bushaltestelle“ und angrenzend an Naturflächen befindet, als einen zentralen Referenzpunkt ihres biografischen Raumes. Ihre anfängliche Wahrnehmung dieses Wohnraums als Heimat erfährt jedoch eine radikale Transformation, sobald diese als Folge des Brandanschlags zu einem Ort der Bedrohung wird: Das Haus wird in ihrer Erzählung von einem vertrauten Rückzugsort zu einem Ort existenzieller Unsicherheit – ein Transformation, den sie mit den Worten „[es] wird zur Hölle“ beschreibt.

Die räumliche Umgebung wird von ihr als privilegiert und naturnah wahrgenommen, was sich in ihrer Beschreibung widerspiegelt: „Hinter uns war zum Beispiel auch 1200 Quadratmeter Acker also bzw. unser Garten und dann kam Acker, also schöne Gegend und ähm ich habe nachts tatsächlich die Kühe gehört.“ Diese Darstellung verdeutlicht, dass sie ihr familiäres Umfeld als sozial gehoben und gleichzeitig von einer gewissen Distanz zur urbanen Verdichtung geprägt versteht. Ihre Aussage „Wenn wir einmal die Straße runtergefahren sind, waren wir schon wieder im Trubel“ verdeutlicht eine habituelle Prägung, die zwischen der dörflich-idyllischen Wohnlage und den Dynamiken des großstädtischen Lebens oszilliert. Hüma reflektiert diese sozialen und räumlichen Kontraste als prägende Erfahrung ihrer Sozialisation. Die damalige städtische Umgebung sei „nicht [aus] vielen Menschen mit einem Migrationshintergrund“ zusammengesetzt, was eine implizite klassifizierende Differenzierung zwischen der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft und ihrer eigenen familiären Position markiert. Diese soziale Unterscheidung wird durch ihre räumliche Einbindung zusätzlich verstärkt. Insbesondere hebt Hüma die Anbindung an den öffentlichen Nahverkehr hervor, die für sie ein grundlegendes Merkmal dieser Lebensphase darstellt. Die Nähe ihres Einfamilienhauses zu einer funktionalen städtischen Infrastruktur, insbesondere die Erreichbarkeit der Stadtmitte mit öffentlichen Verkehrsmitteln, bildet ein wesentliches Element ihrer einleitenden Beschreibung und verweist auf die Bedeutung räumlicher Mobilität in ihrem Alltagsleben.

Aufgrund der Migrationsgeschichte ihrer Familie hebt sich Hüma in ihrem Wohnumfeld von der dominierenden weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft ab, wodurch sie und ihre Familie als das *Andere* markiert werden. Sie ist überzeugt, dass sie in der Öffentlichkeit eindeutig als Angehörige einer Familie mit Migrationsgeschichte wahrgenommen wurde, da in ihrer Umgebung lediglich „zwei ähm Familien mit Migrationshintergrund“ (Hüma, Z. 248) lebten. Diese soziale Differenzierung verweist auf eine habitualisierte Wahrnehmung von Zugehörigkeit und Fremdheit, die sich in ihrer Selbstverortung niederschlägt.

Hümas detaillierte Beschreibungen gewähren Einblicke in ihre Sozialisationsbedingungen, die konstitutiv für die Ausprägung ihres Habitus sind. Ihre Erfahrungen von Entfremdung und Exklusion sind nicht erst seit dem Vorfall in der Grundschule prägend, als ihr ein Mitschüler das Kopftuch vom Kopf riss. Vielmehr ist ihr gesamtes Sozialisationsumfeld von einem permanenten Spannungsverhältnis zwischen Zugehörigkeit und Ausgrenzung durchdrungen. Diese biografische Beschreibung entspricht dem Detaillierungszwang nach Schütze (1983), der sowohl eine Rahmung als auch eine Plausibilisierung der weiteren

Erzählung ermöglicht. Die dichte Beschreibung der Umwelt und ihrer Wahrnehmung verweist auf die grundlegenden Bedingungen der Konstitution ihres habituellen Gefüges.

Ihr Habitus ist nicht nur sphärendifferenzierend (vgl. z. B. Bohnsack & Nohl, 2001; El-Mafaalani, 2012) strukturiert, sondern klassifiziert auch ihre Umgebung nach sozialen Differenzkategorien. Diese Differenzierung betrifft insbesondere den Gegensatz zwischen der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft und ihrer familiären Positionierung als Teil einer Minderheit mit Migrationsgeschichte. Die Konstitution ihres Habitus vollzieht sich somit in der Wechselwirkung zwischen ihrer individuellen Erfahrung und der strukturellen Positionierung ihrer Familie in einem segregierten sozialen Raum.

Die in diesem Kontext erlebten Übergriffe verstärken den Effekt der Marginalisierung und Ausschließung, während sie zugleich eine Form der Kohäsion und Verbundenheit zur weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft unterbinden. Hüma schildert diese exkludierenden und übergriffigen Erfahrungen in zwei Eskalationsstufen, die zum Kippunkt einer erzwungenen Handlungsumschaltung beisteuern. Ihre Aussage „Boah dieses Haus wurde uns echt zur Hölle“ fungiert als bildliche Fokussierungsmetapher, die die Transformation ihres Habitus umschließt und die eskalierenden Ausschlusserfahrungen verdichtet.

Wenn Hüma (vgl. Z. 249–254) in ihrer dichten Beschreibung adressiert, dass „die haben an unsere Blumentöpfe gepinkelt“, „die haben uns mit Äpfeln beworfen an den Garagator“, „dann sind die in unser Garten, haben Töpfe gestohlen, Blumentöpfe haben die dann auf den Autos gelegt, die an der Straße geparkt haben“ oder „die haben regelmäßig unser (...) ähm unser Reifen/ Autoreifen haben die regelmäßig abgestochen“, verweist sie auf ein antagonistisch agierendes Oppositionskollektiv, dessen Identität vage bleibt. Dieses Kollektiv ist einerseits gegen sie als Familie mit Migrationsgeschichte gerichtet und andererseits maßgeblich an der Verdrängung ihrer Familie aus dem Wohnraum beteiligt. Der Übergang von vereinzelt Übergriffen zu systematischen Gewaltakten verweist auf eine sich zuspitzende soziale Dynamik, in der die familialen Routinen zunehmend durch Unsicherheits- und Bedrohungserfahrungen strukturiert werden. In diesen Handlungen zeigt sich eine zur damaligen Zeit routinisierte Betroffenheit, in der sich die habituell gewordene Markierung von Hüma und ihrer Familie als ‚Andere‘ manifestiert.

Hüma identifiziert dieses Oppositionskollektiv, indem sie dessen kulturell-musikalische Präferenzen als Marker einer ideologischen Haltung interpretiert. Insbesondere beschreibt sie „laut hetzerische Musik“ mit Textzeilen wie „mein Weg, ähm mein Führer, mein Krieg“ als Indiz für eine recht(sextrem)e-politische

Ideologie, die sich in den Erfahrungen von Ausschließung und Gewalt manifestiert. Die Konfrontation mit dieser Form der klanglichen Ideologie bleibt für Hüma nicht auf einzelne öffentliche Orte wie „Bushaltestellen“ beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf private Sphären, wenn sie diese Musik während Feiern in benachbarten Einfamilienhäusern wahrnimmt (vgl. Hüma, Z. 297–306). Die wiederholte Präsenz dieser Symboliken in unterschiedlichen sozialen Räumen verweist darauf, dass die Ausschlusserfahrung nicht als isoliertes Ereignis, sondern als strukturprägendes Moment ihrer Sozialisation wirksam wird.

Die Aussage „Was aber dann passiert ist“ markiert für Hüma einen Wendepunkt, an dem sie ihre bisherigen Erfahrungen nicht mehr als „so lustig“ klassifiziert. In dieser Phase operiert ihre habituelle Bewältigungsstrategie noch im Modus des ironisierend-verharmlosenden Kleinredens, wodurch sie sich implizit an die damaligen kontextuellen Raumbedingungen anpasst. Diese Form der strategischen Relativierung ermöglicht es ihr zunächst, mit den ersten Eskalationsstufen umzugehen, indem sie den Bedrohungscharakter der Ereignisse minimiert und eine Distanz zu ihnen aufrechterhält. Bis zur zweiten Stufe der Eskalation erweist sich diese Bewältigungsstrategie für sie als funktional und anschlussfähig an ihr habituelles Gefüge.

Jedoch erreicht die Eskalation einen Punkt, an dem diese Form des Umgangs an ihre Grenzen stößt. Hüma (Z. 258–297) schildert die Erlebnisse des zweiten Eskalationsereignisses folgendermaßen:

„Ein Haus daneben war zum Beispiel/ waren zum Beispiel Leute, die haben dann regelmäßig Partys gefeiert, auch so mit Hitler-Musik für Händler, Kriege usw. so richtig laut und ich weiß noch, wir haben gescherzt mit meiner Schwester und wir haben dann gesagt ja: ‚Wir sind nicht eingeladen.‘ [lacht] Nö, war er genau ja, die waren schon krass. Ich glaube, die waren auch diejenigen, die immer so diese rassistischen Sachen/ Anschläge gemacht haben. Was dann aber passiert ist, das war nicht mehr so lustig. Und zwar (..) sind wir eines Nachts/ ist meine Mutter in unser Zimmer gekommen, hat die Fenster zugemacht und was ist dann passiert? Und sie meinte geschockt, sie meinte, sie haben unser Auto angezündet und wir haben einen Nissan Qashqai plus zwei. Es ist ein neueres Auto gewesen, damals ein Riesenauto ne, weil wir auch eine relativ große Familie sind. Ich weiß, wir sind raus aus dem Haus, war wie gesagt nachts irgendwann, keine Ahnung, so drei oder so raus vor die Tür und du kannst dir das so vorstellen, wir hatten ein Haus, dann hatten wir daneben direkt eine Parkmöglichkeit und die war noch mal eingezäunt bis auf den Eingang. Der Eingang war dann freigestellt, frei/ freige/ doch der Eingang war frei. Da hatten wir halt nur so einen Zaun, dass wir dann hoch und runter machen können, damit wir reinfahren und dieser Zaun, der ging auch nur bis zu den Knien, das heißt, es war so ein provisorischer Platz [unverständlich] sag ich mal! Wenn man es so nennen kann ähm und genau die sind die wohl drüber geklettert und die hätten zwar wirklich, teilweise

haben die gedacht okay: ‚Gab es da einen Kurzschluss im Auto oder was ist da passiert?‘, aber anschließend festgestellt, dass es Brandstiftung war (...) und du kannst dir das so vorstellen Fatih, es war nicht ein bisschen Rauch, so wie man es in den Filmen sieht, wenn mal der Motor kurz schließt; es war ein Riesenbrand, das heißt, die Flammen gingen durch die Fenster, noch locker ein Meter über das Auto, es war ein hollywoodreifer ähm Brand tatsächlich, also hätte es so in allen Kinofilmen stattfinden können und so was habe ich zum Beispiel auch zum ersten Mal gesehen. Das Feuer war so hoch und so heiß, auch eine so groß, verbrannt oder der Artikel von Brand, der Brand (...) ähm, dass bei uns der Bordstein geschmolzen ist. (...) Ja und ja (...) es fällt mir tatsächlich immer noch so ein bisschen schwer, darüber zu sprechen, denn es gab viele Autos dort und wer in unsere Garage kommt, kann was, wenn die halt/ das ist einfach, also wer hindert die Menschen daran, dass sie das dann auch in unserem Haus tun? Und mein Vater hatte auch damals, man ist ja genau minderjährige Kindergärtnerin (...) aber der kam mit der Zeit, wo er dann auch gesagt hat, wir ziehen um, lohnt sich nicht: ‚Auf welche Kosten will er denn da noch bleiben?‘ (5) Ähm und stell vor, wir haben Acker, wenn ich da mal rumlaufe und mir jemand begegnet, weil ich den Bus verpasst habe und die hätten mich abschlagen können, [lacht] wenn ich das noch mal sagen kann. Es ist echt nicht ungefährlich gewesen und nachts sieht man gar nichts (...) und ähm wir haben einen Nachbarn gehabt, also dieser Nachbar, der direkt dann bei uns ähm also das Haus direkt daneben besetzt hat bzw. dort gewohnt hatte und der hat tatsächlich einfach nur die Wärme gespürt. Er war halt blind (...) und er ist da nachts glaub ich an seiner Tür vorbei an seiner Haustür und hat die Wärme gespürt, stell dir vor und so hat er zum Beispiel nachts einfach die ähm Feuerwehr gerufen, ja, und die Airbags sind geplatzt, boom usw. also echt krass (4) stimmt und das Haus hat wirklich noch Tage nach Plastik gerochen.“

Nachdem Hüma die oben beschriebene lebensweltliche, familiäre und stadtsociologische Verortung vornimmt, artikuliert sie ihre Erfahrungen, in denen sich die schrittweise Eskalation rassistischer Gewalt dokumentiert. Die Gegenstände des Gartens, des Hauses und auch das Fahrzeug werden sukzessive zu Objekten rassistischer Aggressionsentladung. Das Urinieren an die „Blumentöpfe“ stellt nicht nur eine Missachtung des Eigentumsrechts durch das unerlaubte Eindringen in die Privatsphäre dar, sondern ist zugleich eine verachtende und herabwürdigende Handlungspraxis, die eine symbolische soziale Degradierung impliziert. Die gezielte Platzierung der Blumentöpfe „auf den Autos“ interpretiert Hüma als eine bewusste Strategie der sozialen Ächtung ihrer Familie, die sowohl in der Geste der Missachtung als auch in der kommunizierten Eigentumsverweigerung Ausdruck findet.

Vor diesem Hintergrund identifiziert Hüma die Nachbarschaft als zentrales Akteur:innenkollektiv dieser rassistischen Handlungspraxen, das sich über die musikalische Selbstinszenierung mit „Hitlermusik“ als Anhänger rechter Ideologien stilisiert. Während sie die bis zu diesem Zeitpunkt erlebten Aggressionen zunächst noch als „lustig“ und womöglich als Provokation deutet, auf die sie mit

einer Strategie der ironisierenden Verharmlosung reagiert, markiert der Moment, in dem ihre Mutter „eine Nacht“ unangekündigt die Fenster des Kinderzimmers schließt und sie wenig später die Brandstiftung an ihrem Fahrzeug erfährt, einen Wendepunkt in ihrem habituellen Gefüge. Als sie den „Riesenbrand“ am Auto sieht, erkennt sie das Ausmaß des Rassismus in seiner materialisierten Form als tätliche Gewalt – eine Eskalation, die sich nun nicht mehr in habituellen Strategien der Distanzierung oder ironischen Relativierung bewältigen lässt.

Berücksichtigt man die Vielzahl rassistisch motivierter Brandanschläge dieser Zeit, kann davon ausgegangen werden, dass Hüma physisch-rassistische Gewalttaten von Anfang an nicht verharmlost, sondern vielmehr eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen des Rassismus vornimmt. Vor diesem Hintergrund scheinen für Hümas habitualisierte Perspektive verbale und andere handlungspraktische Rassismuserscheinungen nicht dieselbe gravierende Sinnstrukturiertheit aufzuweisen wie eine Brandstiftung, die eine unmittelbare physische Bedrohung darstellt. Das Besondere an diesem Brandanschlag liegt für Hüma nicht nur in ihrer persönlichen Betroffenheit, sondern auch darin, dass diese Tat in eine größere Kontinuität rassistischer Anschläge in Deutschland – wie etwa Mölln und Solingen³² – eingebettet ist. Dass Hüma mit 15 Jahren die emporsteigenden Flammen, das Schmelzen des „Bordstein[s]“ sowie den intensiven Plastikgestank noch visuell und sinnlich in der Erinnerung hat, verweist auf die inkorporierte Wirkmächtigkeit dieser Erfahrung und die damit einhergehende Habitustransformation.

Die Tatsache, dass von den „viele[n] Autos“ ausgerechnet ihr Fahrzeug in Brand gesetzt wurde, verstärkt in ihrer Familie die Überzeugung, dass sie gezielt Opfer eines rassistischen Angriffs geworden sind. Die daraus resultierenden Überlegungen zu einem möglichen Angriff auf ihre Wohnung und der Frage, wer eine solche Eskalation hätte verhindern können, führen schließlich zu einem Gefühl existenzieller Bedrohung. Das gedankenexperimentelle, aber realitätsgetreue Szenario einer Brandstiftung am eigenen Wohnhaus, angestoßen durch das tatsächliche Brandstiftungsereignis, erweist sich als Auslöser für die Entscheidung ihrer Familie, den Wohnort zu verlassen (vgl. Hüma, Z. 306–313).

Der Brandanschlag auf das Auto von Hümas Familie führt zu einer Verunsicherung, die in soziale Isolation mündet. Ähnlich wie im Fall von Tamara lässt sich auch hier von einer Form der *sozio-funktionalen Verstummung* sprechen, die darauf verweist, dass gesellschaftsstrukturelle Bedingungen in bestimmten

³² Die biografischen Auswirkungen dieser sowie weiterer rechtsextremer Anschläge auf die Betroffenen des rechten Terrors in Deutschland habe ich in einer anderen Studie detailliert rekonstruiert (vgl. Kaya, 2024).

Kontexten die Möglichkeit des Weitermachens einschränken. Die Entscheidung von Hüma und ihrer Familie, das Einfamilienhaus sowie die mehrheitlich weiß-deutsche Umgebung zu verlassen, zeigt, dass die Erfahrung physischer rassistischer Gewalt zum handlungsgenerierenden Wissensbestand wird. Dabei vollzieht sich eine signifikante Transformation ihrer habitualisierten Raumwahrnehmung: Die zuvor als *idyllisch* wahrgenommene Wohnsituation schlägt in eine *höllische* Atmosphäre um, die sowohl physisch als auch symbolisch wirksam wird. Diese biografisch prägende Erfahrung markiert einen der zentralen habitustransformierenden Kippunkte im prozesshaften Verlauf von Hümas Habitus, da sie retrospektiv betont, dass es ihr „tatsächlich immer noch so ein bisschen schwer[fällt], darüber zu sprechen“.

Der zweite Kippunkt ereignet sich im Kontext des Flughafens im Jahr 2019. Im Rahmen ihrer weitestgehend chronologisch strukturierten Stegreiferzählung schildert Hüma zunächst eine Reihe weiterer rassistischer Übergriffe im Alltag, bevor sie zu diesem zentralen Erlebnis überleitet (Z. 484–528).

„Einmal bin ich mit meinem Vater, meiner Schwester und noch Freunden, also Familienfreund und die Tochter sind wir nach London geflogen. Das war halt diese Reise, von der ich dir am Anfang erzählt habe und es war in einem Sommer und du kannst dir so vorstellen, in Deutschland war es warm, aber in London hatte es geregnet. (...) Das heißt, ich habe mir ein schlichtes, dünnes, schwarzes Kleid angezogen. (...) Es war so ein Wickelkleid, das ich mir dachte: ‚Okay hier ist es angenehm kühl damit und dort ist es wahrscheinlich angemessen, unterm Regen damit zu laufen.‘ So was ist passiert? Alle gehen so ganz normal durch; meine Schwester, du musst es so vorstellen, trägt eine/ also sie trägt eine Hose; die Freundin trägt auch eine Hose ne; es sind aber beide Kopftuchträgerinnen. Ich war aber in dem Moment mit einem schwarzen Kleid da – ein Wickelkleid. (...) Sie haben alle durchgelassen, alle ne; mich nicht. Sie haben mich zur Seite gezogen und haben einen Bombentest mit mir gemacht; oh Bombentest. Sie haben Abstriche genommen wegen ähm irgendwelchen ähm, ähm (4) diese Hülsen, die in den Waffen drinnen sind, ne:/ Also solche Pulverstrahlen, also Pulver bleibt doch dann in den Händen usw. also diese Tests haben sie mit mir gemacht und ich musste echt warten und dann habe ich auch gefragt: ‚Warum machen Sie den Test mit mir, aber mit anderen nicht, ne?‘ Und der Frau war das sogar so unangenehm, die das mit mir gemacht hat und dem Mann teilweise auch, aber sie meinte dann: ‚Ja, tut mir leid.‘ Sie hat dann auf die Kamera hingewiesen und meinte ja, das wurde so von oben angewiesen (6) und ich habe an dem Tag geweint wirklich (4), weil [6, weint wieder], also ich bin zu meinem Papa und meinte: ‚Papa, die haben/‘, also er meinte dann auch: ‚Wo warst du so lange?‘ Und dann habe ich gesagt: ‚Die haben mit mir einen Bombentest gemacht Papa, mit mir.‘ Meinte er so: ‚Ach, mit mir machen die/ Mein Vater hat auch einen Bart, da meinte er: ‚Mit mir machen die das regelmäßig, Kızım [Meine Tochter, FBK] ist nicht schlimm‘, ne (...) Mensch und ich war so, ich glaube das Meiste, was mich verletzt hat, oder das Heftigste, was mich verletzt hat an

dieser Sache war, dass ich immer versuche ähm gut zu sein und dass ich immer versuche, auch ähm was Positives der Gesellschaft ähm wiederzugeben, also ich versuche wirklich ein Teil der Gesellschaft zu sein, aber auch ein produktiver, positiver Teil der Gesellschaft und da dachte ich mir, ich rackere mich am Tag so ab für diese Gesellschaft na irgendwann, wenn ich fertig bin mit Studium ist meine Dienstleistung, ist auch dann für diese Gesellschaft, aber trotzdem hatte ich das Gefühl, dass ich zum ersten Mal nicht im Fernsehen, sondern an meiner Haut gespürt habe, dass Muslimen mit ähm Terrorismus in Verbindung gebracht werden und ich dachte mir: ‚Ich werde mit Terrorismus in Verbindung gebracht (5) Ich!‘ (4) Es war schon krass für mich, es war echt ein krasses Erlebnis für mich. Ich weiß, dass auch andere mit solchen Tests zu kämpfen haben, aber vielleicht war es auch nur Zufall, aber es war wirklich wegen meines Wickelkleides, die haben gedacht, ich will mich in die/ in die Luft jagen. So meinte ich auch ich kann, ich kann es gerne aufmachen, das ist kein Problem, also allein ähm das Band um mein Kleid herum, ne den/ aber ich weiß nicht. Ich habe Ihnen in dem Moment auch gesagt: ‚Warum machen Sie das auch mit anderen nicht?‘ ‚Aber wo soll denn diese blonde Frau hinter mir in ihren Hotpants eine Bombe verstecken?‘, dachten die sich wahrscheinlich. (4) Es war sehr schlimm für mich Fatih, aber ich glaube, es war auch ein bisschen/ ich habe mich in meinen Stolz verletzt gefühlt; auch zur Schau gestellt, alle Menschen in dieser Reihe haben beobachtet, wie ich getestet wurde und dann war ich die eine muslimische Frau, die verdächtigt wird ähm eine Bombe, um sich zu binden. (6) Boah ich war echt/ Ich wurde echt/ Also dieses/ diese/ Es war echt schlimm für mich wirklich, also (4) wie so ein Muster/ Muster-Alibi, muslimische Terroristen, die da sitzt mit ihrem schwarzen Kleid und Bombentest auch noch gemacht wird und alle gucken zu; es ist zum Kotzen, was!“

An dieser Stelle greift Hüma auf ihre Erfahrung am Flughafen zurück und führt diese detailliert aus, auf die sie bereits zu Beginn ihrer Stegreiferzählung verwiesen hatte. Mit dem Hinweis „das war halt diese Reise, von der ich dir am Anfang erzählt habe“ betont sie die Relevanz dieses Erlebnisses für ihre habituelle Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus. Zunächst thematisiert sie verschiedene Wahrnehmungsmomente von Ungleichbehandlung und artikuliert ihre Reflexionen über die strukturellen Bedingungen, unter denen diese Erfahrung für sie als verletzend wirksam wird. Festzuhalten ist, dass dieses Ereignis – ähnlich der Brandstiftung auf das Auto – eine tiefgreifende Wirkung auf Hümas Habitustransformation entfaltet. Die Szene spielt sich am Flughafen ab, wo sie sich in Begleitung ihres Vaters, ihrer Schwester und ihrer Freundinnen befindet. Bevor sie auf die Verletzungsdimension dieser Erfahrung eingeht, beschreibt sie detailliert die Kleidung der Mitreisenden und sich selbst: Sie trägt ein „dünne[s], schwarze[s] (...) Wickelkleid“, während die weiblichen Mitreisenden Kopftuch und „Hose“ tragen. Bereits diese Beschreibung verweist auf die habitualisierte Sensibilität Hümas gegenüber den gesellschaftlichen Wahrnehmungsmechanismen von Differenz.

Als Hüma die Sicherheitskontrolle passiert, wird bei ihr ein Bombentest durchgeführt. Auf Nachfrage erklärt das kontrollierende Sicherheitspersonal, dass diese Maßnahme „von oben angewiesen“ wurde. Die situative Rahmung der Sicherheitskontrolle – bestehend aus der öffentlichen Sichtbarkeit des Vorfalls (1), der Auffälligkeit von Hümas Kleidung im Kontext der Mehrheitsgesellschaft und der Öffentlichkeit (2), der institutionalisierten Autorisierung der Maßnahme durch die Anweisung von oben (3), der Normalisierung des Vorfalls durch ihren Vater (4) sowie der Diskrepanz zwischen Hümas eigener Erwartungshaltung und den gesellschaftlichen Strukturen der Sicherheitspraktiken (5) – lässt sich als eine Kumulation von Verletzungsmomenten rekonstruieren. Diese Situation verweist nicht nur auf den institutionellen Charakter antimuslimischer Verdachtskonstruktionen, sondern dokumentiert auch eine Habitustransformation, in der sich das Bewusstsein über die eigene Positionierung im gesellschaftlichen Machtgefüge dokumentiert.

Hümas Auswahl für den Bombentest folgt weder einer algorithmischen noch einer zufälligen Logik, sondern steht in einem direkten Kausalzusammenhang mit ihrem äußeren Erscheinungsbild. Das sich über Jahrzehnte in verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen reproduzierende Imaginäre von Muslimischsein als (öffentliches) Sicherheitsrisiko (vgl. z. B. Attia et al., 2021) verortet sie in der öffentlichen Wahrnehmung in eine verletzende Situation, die das Resultat strukturellen Rassismus ist. Ihr Kopftuch, die schwarze Bekleidung und ihre sichtbare muslimische Identität werden in einen Sinnzusammenhang mit Terrorismus gestellt. Die öffentliche Verdächtigung als muslimische Frau an einem sicherheitskritischen Ort wie dem Flughafen fungiert dabei als performative Zurschaustellung dieser rassifzierten Kategorisierung, wodurch Hüma nicht nur sozial markiert, sondern auch in ihrem „Stolz verletzt“ wird (1).

In diesem Kontext reflektiert sie kritisch, dass „diese blonde Frau (...) in ihren Hotpants“ nicht als potenzielle Attentäterin wahrgenommen wird, sie selbst jedoch „optisch wohl den Kriterien entspreche“ (Hüma, Z. 537–538). Diese Aussage verdeutlicht, dass die Auswahl Hümas für die zusätzliche Sicherheitsüberprüfung nicht auf einer neutralen sicherheitspolitischen Maßnahme basiert, sondern auf einer sozial und institutionell verankerten Verdachtsstruktur. Die Grundlage für diese Selektion sieht Hüma in der hierarchisierten Anweisungskultur der Flughafen-Sicherheitsleitung. Ihre Auswahl aus der anonymen Masse der Reisenden – insbesondere im Vergleich zu ihren kopftuchtragenden Freundinnen – zeigt, dass nicht nur das Kopftuch als Marker dient, sondern auch die spezifische Kombination aus Kopftuch und schwarzem Wickelkleid. Diese visuelle Konstellation fügt sich in ein seit Jahren konstruiertes Imaginär der

„muslimische[n] Terroristen“, welches weiterhin als Grundlage verdächtigender Selektionspraktiken dient (2–3).

Als Hüma nach der Sicherheitskontrolle Unterstützung bei ihrem Vater sucht, wird ihre Irritation durch seine verharmlosende Erklärung weiter verstärkt. Seine Bemühung, das Prozedere als normal zu rahmen, findet bei ihr keine Resonanz, da sie die rassistischen Strukturbedingungen hinter dieser Normalität erkennt (4). In diesem Zusammenhang thematisiert sie die Diskrepanz zwischen ihrer berechtigten gesellschaftlichen Erwartung auf gleichwertige Behandlung und der sozialen Realität rassifizierter Ungleichheitsverhältnisse. Angestoßen durch diese diskriminierende Erfahrung hinterfragt sie kritisch, ob und inwiefern ihre rechts- und ordnungskonforme Integration in die Gesellschaft tatsächlich als solche (an)erkannt wird (5).

Die Wahrnehmung von rassistischer Diskriminierung ist nicht ausschließlich das Resultat eines gesteigerten Bildungsniveaus oder einer verbesserten Integration, sondern vielmehr eine komplexe Wechselwirkung zwischen langjährigen Erfahrungen rassistischer Exklusion und der daraus resultierenden habitualisierten Sensibilität gegenüber Diskriminierungspraktiken. Unter Rückgriff auf El-Mafaalani et al. (2017, 2023) lässt sich argumentieren, dass eine höhere gesellschaftliche Erwartungshaltung gegenüber als integriert wahrgenommenen Individuen zwar eine verstärkte Wahrnehmung von Diskriminierung begünstigen kann, jedoch nicht als alleiniger Faktor zu betrachten ist. Vielmehr ist diese Sensibilisierung in der biografischen Akkumulation von Rassismuserfahrungen begründet, die das Deutungsschema der Betroffenen prägt und habitualisiert. In diesem Sinne ist die Wahrnehmung antimuslimischer Diskriminierung im Fall von Hüma nicht primär eine Folge ihrer gesellschaftlichen Positionierung als gebildete und integrierte Akteurin, sondern eine durch vergangene Erfahrungen geformte Perspektive auf soziale Exklusionsmechanismen. Die habitualisierte Wahrnehmung antimuslimischen Rassismus basiert somit auf der sedimentierten Erfahrung struktureller Ungleichbehandlung, wodurch aktuelle Ereignisse – wie die Selektion für den Bombentest – nicht isoliert, sondern als Teil eines größeren rassistischen Ordnungssystems interpretiert werden. Hümas Bewältigungsstrategie zeigt sich ambivalent: Einerseits ist sie in der Lage, die Situation analytisch einzuordnen und auf die institutionelle Rahmung der Kontrolle zu reflektieren, andererseits bleibt sie in ihrer Handlungsmacht im Zeichen der sozio-funktionalen Verstumung begrenzt. Die Diskrepanz zwischen ihrer Erwartung auf gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe und der real erlebten rassistischen Markierung führt zu einer tiefgreifenden Irritation, die zur Transformation ihres Habitus führt. Diese Habitustransformation manifestiert sich in einem Reflexionsprozess

über die Reichweite gesellschaftlicher Anerkennung und die Grenzen von Integration in einem rassistisch strukturierten Feld. Hümas (Z. 533–538) folgende Reflexion verweist sowohl auf die sich verändernde Wahrnehmung als auch Coping-Strategien:

„Es ist alles sehr frustrierend, also man denkt sich: ‚Was tue ich dir in meinem Haus? Warum zündest du mein Auto an oder (..) was tue ich dir am Flughafen? Warum hast du dieses Bild von Touristen im Kopf? Kann/ kann ein Mensch, ähm der nicht schwarze Augenbrauen hat, kein Terrorist sein? Wer gibt das Bild eines Terroristen vor? Warum werde ich strukturiert am Flughafen systematisch diskriminiert?‘ (...) weil ich ja optisch wohl den Kriterien entspreche. Es ist ein/ Es ist ein gesellschaftliches Problem; es ist ein politisches Problem“.

5.3.3 Levent: Racial Profiling als Zäsur religiöser Sichtbarkeit und Beginn sozio-funktionaler Verstummung

Das Interview mit *Levent* dokumentiert einen entscheidenden Kippunkt, der eine grundlegende Handlungsumschaltung und damit eine Transformation seines habituellen Gefüges auslöst. Insbesondere die Erfahrung von *Racial Profiling* durch die Polizei markiert eine Zäsur in seiner Wahrnehmung staatlicher Institutionen und deren gesellschaftlicher Funktion. Die institutionelle Praxis, die ihn als verdächtig markiert, stellt nicht nur eine situative Erfahrung dar, sondern wirkt sich langfristig auf seine habituelle Orientierung aus. Mit Blick auf die gesellschaftliche Wahrnehmung des staatlichen Sicherheitsapparats erfährt Levent eine umfassende Veränderung seiner Deutungsmuster, die seine bisherige Vorstellung von staatlicher Neutralität und Schutzfunktion grundlegend irritiert. Das durch die Polizei praktizierte *Racial Profiling* wird für ihn zur Erfahrung institutionell legitimer Ungleichbehandlung. In seiner Stegreiferzählung beschreibt Levent (Z. 54–126) dieses prägende Erlebnis und reflektiert die strukturellen Bedingungen, unter denen es zur habitualisierten Erfahrung von Rassismus im Kontext staatlicher Institutionen kommt.

„Das zweite Mal war das Ereignis mit meiner Gebetsmütze (..) ähm ich hab 2012 bin ich im Mai nach [Name einer deutschen Großstadt] gekommen. Dann habe ich gearbeitet und ähm ich hatte mir als Ziel genommen, nach meiner Ausbildung, noch bevor ich heirate, Familie gründe etc. das Erste wird es sein, meine Hadsch-Reise [Pilgerfahrt nach Mekka, FBK] zu machen und die habe ich auch verwirklichen können. Dann haben die und die/ hat mich sehr geprägt die Hadsch-Reise, nach der Hadsch-Reise ähm war ich quasi physisch hier, aber seelisch war ich noch sehr in

den Gegenden unterwegs und ich wollte mit allem möglichen Mitteln wollte ich die Atmosphäre, die ich da zu spüren bekommen habe, hier für mich auch irgendwie spürbar machen. Und ähm das fing dann an, ähm dass ich meine Wohnung entsprechend eingerichtet habe und ähm irgendwann auch meine Kleidung immer mehr nach dem Stil, wie ich mich da angezogen habe, auch hier quasi angezogen habe und ähm, ähm die Gebetsmütze mit, mit dem Tuch, mit dem sarik [Gebetsmütze, FBK]. Das hatte schon immer zu Hause oder in den Moscheen und ich habe dann irgendwie gesagt ja: ‚Warum/ warum muss ich das nur so zum Gebet zu Hause oder in der Moschee. Ich (...) möchte das, damit immer rumlaufen.‘ Und dann gab es auch parallel eine berufliche Ergänzung. Ich habe mich zum islamischen Klinikseelsorger ausbilden lassen und ähm (...) in dem Rahmen habe ich dann quasi ähm bin ich dann nur damit gelaufen, also privat als auch beruflich, außer auf meine Arbeit als Intensivpfleger. Da habe ich dann keine Gebetsmütze angezogen, aber privat und als Seelsorger und (...) als ähm Lehrer und Pflegeschulen ähm habe ich ähm dann meine/ meine Gebetsmütze immer getragen. Ja, bis/ bis wann war das? Das war/ das muss (...) 2016 gewesen sein, wenn ich mich nicht falsch erinnere 2016 Weihnachten. Da haben wir ähm/ also ich hatte Unterricht an einer Schule und ähm damals hatten wir ähm kein Auto, wir hatten den kurz vorher verkauft und ähm wir hatten es mit meiner Frau so verabredet, dass wir uns in der [Name einer deutschen Großstadt] Innenstadt vor dem H&M treffen und sie kam mit dem Kinderwagen und meiner Cousine, die war bei uns zu Besuch und ähm ich kam ähm dann auch von der Schule dahin, ja vor dem H&M habe ich sie nicht gefunden und dann habe ich sie angerufen, sie war nicht erreichbar, wahrscheinlich war sie noch in Bus oder Bahn unterwegs. (...) Und dann habe ich gedacht ähm: ‚Ja vielleicht sind die im H&M drin und da hat man auch keinen Empfang. Ich geh mal rein und guck mir in der Kinderabteilung, da werden die höchstwahrscheinlich sein, ob ich sie da finde.‘ Ich bin reingegangen und ähm direkt im Eingangsbereich gibt es sie/ Rolltreppen nach oben und wie ich auf der Rolltreppe stand, habe ich im ähm Augenwinkel gesehen, wie zwei Polizist:innen auch reingekommen sind und die waren dann auch auf der Rolltreppe. Es war für mich im ersten Moment sofort ähm klar, dass/ dass sie wegen mir oder hinter mir her sind ähm ich wollte es aber trotzdem nicht glauben und ähm und wollte von mir aus nichts machen. Ich habe so getan, als ob ich die nicht bemerkt habe; es war aber sehr unangenehm, (...) weil ich gedacht habe: ‚Was ist wenn ich jetzt wenn, wenn jetzt irgendein, ein Verhalten von mir für die ähm so gewertet eingestuft wird, dass sie auf mich losgehen?‘ Also ich habe mehr als ich/ ich wusste nicht, wie ich mich da zu verhalten habe. Dann bin ich von der Rolltreppe runter, hab dann so mich umgeschaut: ‚Wirklich?‘ So wie ein Erdmännchen habe ich umguckt, um/ um auch bewusst ein Zeichen zu geben, ich bin hinterher also ich suche noch nach Personen und dann bin ich die andere Seite von der Rolltreppe wieder runter und die auch (...) und dann vor dem Haus und ähm draußen haben die mich dann angesprochen ähm (...) ich hatte dann halt meine Gebetsmütze ähm also in ähm den meine Gebetsbuch/ beige Gebetsmütze mit einem weißen sank und ja, es war Winter, Weihnachten, ähm schwarzer Mantel, schwarze Hose, schwarze Schuhe ähm einen Schirm hatte ich, dann hatte ich meinen an meine Arbeitstasche (...) genau und ähm dann haben sie mich nach meinem Ausweis gefragt (4) ähm (.) ich glaube, ich habe da nichts, ähm, ähm nichts gesagt. Persönlich glaube ich heutzutage nicht so machen ähm, ähm ich hätte glaube ich würde glaube ich heute zumindest sagen:

‘Warum?‘ Aber das habe ich da irgendwie nicht gemacht. Vielleicht war ich stand schon unter Schock, ich weiß es nicht. (...) Ich habe denen meinen Ausweis gegeben, dann sind die ein paar Schritte ähm halt zur Seite gegangen und ähm das hat dann ungefähr 15 Minuten gedauert bis sie wieder bei mir waren. Aber das war (...) in dem Moment alles so, selbst ähm, ähm ja, das hat sich alles so selbst ergeben, dass irgendwie vor dem Haus und dem hat sich so ein Kreis von Menschen gebildet und darunter waren auch ähm irgendwelche Personen, die mich wohl kannten, aber ich die nicht kannte und da haben die mich direkt angesprochen, Türkisch und ähm schon Kamera eingeschaltet: ‚Abi [Bruder, FBK] mach dir keinen Kopf darüber, wir nehmen das auf. Das ist nicht normal was die machen, du bist nicht alleine‘ usw. (...) Da dachte ich: ‚Wo bin ich jetzt plötzlich gelandet? Das ist/ in was für einer Szene bin ich gerade?‘, und in dem Moment kamen auch meine Frau mit dem Kinderwagen meiner Cousine ähm ja und paar Minuten später die Polizei, die haben mir dann meinen Ausweis übergeben mit dem Satz: ‚Ja, wir hatten ähm, ähm ne Information, wir haben dir das gesagt, wir hatten ne ähm (...) irgendwas mit Verdacht, wir haben/ ähm wir suchen nach dem Verdächtigen und sie ähm Sie sahen/‘ (...), nein, es ist: ‚Sie haben/ Sie haben einige Merkmale für uns ähm, ähm erfüllt‘, oder irgendwie sowas haben die formuliert und haben mir dann meinen Ausweis zurückgegeben. Ich habe in dem Moment, also mir ist Einiges eingefallen zu sagen, aber ich habe nur [schüttelt den Kopf nach links und rechts] so gemacht, also (...) damit war das dann beendet und (...) das war dann, das hat dann dazu geführt, dass ich gesagt habe (...): ‚Okay‘, ähm also es hat mich jetzt nicht depressiv gemacht oder so, aber ich habe dann für mich ähm die Situation mehrmals vor die Augen geführt und analysiert und habe dann gesagt: ‚Gut meine Gebetsmütze ist jetzt islamisch keine Pflicht. Das ist ein nice to have ähm und das ist auch nicht ähm, ähm falsch ähm, aber wenn es solche Ausmaße annimmt ähm dann möchte ich den in der Öffentlichkeit nicht tragen.‘ Ähm und da habe ich mich entschlossen, den in der Öffentlichkeit nicht mehr so zu tragen und ähm seitdem trage ich den nur privat, zu Hause oder in den Moscheen, aber öffentlich nicht mehr; (...) genau das war das zweite.“

Levent beginnt seine Erzählung mit einer zusammenfassenden Darstellung, in der er ein antimuslimisch-rassistisches Erlebnis schildert, das er aufgrund des Tragens einer Gebetsmütze erfahren hat. Im Mai 2012 zieht er wegen seiner neuen Arbeitsstelle um. Parallel dazu verfolgt er ein persönliches Vorhaben. Noch vor der Eheschließung möchte er die Pilgerfahrt nach Mekka antreten („Hadsch-Reise“). Diese spirituelle Erfahrung erweist sich als nachhaltig prägend, sodass er nach seiner Rückkehr bestrebt ist, „mit allen möglichen Mitteln (...) hier für mich auch irgendwie spürbar machen“ zu können, dass sich seine religiöse Praxis und seine emotionale Innenwelt transformiert haben. Um dies zu realisieren, nimmt er Anpassungen auf zwei Ebenen vor. Einerseits verändert er seine Wohnung, ohne diesen Aspekt weiter zu vertiefen, was als eine Form der externen Konformität interpretiert werden kann. Andererseits trägt er nun Kleidungsstücke wie die „Gebetsmütze (...) Tuch (...) Sarık“, die er zuvor ausschließlich im privaten Raum

oder in der Moschee getragen hatte, auch in der Öffentlichkeit. Damit möchte Levent die spirituelle Veränderung, die er während der Pilgerreise erfahren hat, sichtbar machen. Neben seiner intensivpflegerischen Tätigkeit beginnt er eine Weiterbildung „zum islamischen Klinikseelsorger“. In dieser Phase verschmelzen für ihn die Ebenen des Spirituellen, Privaten und Öffentlichen. Während er in seiner beruflichen Tätigkeit seine äußere Erscheinung nicht verändert, trägt er sein religiös-muslimisches Leben in anderen Kontexten nach außen. Durch diese bewusste Sichtbarmachung gelingt es ihm, „spürbar“ zu machen, dass er eine Veränderung durchlaufen hat. Dadurch setzt er seine Selbstwahrnehmung aktiv gegen die von außen herangetragene Fremdwahrnehmung und etabliert ein Identitätsbild, das seiner eigenen spirituellen Entwicklung entspricht. In dieser Phase spielt die Fremdwahrnehmung für ihn noch keine zentrale Rolle; vielmehr geht es ihm darum, die durch die Pilgerreise initiierte Transformation in den sozialen Raum zu übertragen.

Nach einigen Jahren, an Weihnachten 2016, wird Levents autonome Selbstbestimmung durch eine prägende Erfahrung unterbrochen. Seine habitualisierte Handlungspraxis (opus operatum des Habitus), die sich als strukturierende Struktur in seinem Alltag manifestiert, trifft auf gesellschaftsstrukturelle Mechanismen, die auf ihn und sein autonom formiertes Handeln strukturierend einwirken. Diese Erfahrung wird zu einem Kippunkt, der eine langfristige Veränderung seines habituellen Gefüges einleitet. Insbesondere für das spätere Ablegen seiner Gebetsmütze im öffentlichen Raum ist die folgende Erzählung maßgeblich, da sie das handlungsanleitende Wissen dokumentiert. Levent schildert eine zunächst alltägliche Situation: Er verabredet sich mit seiner Frau vor einer H&M-Filiale, kann sie jedoch nicht finden, da sie auch telefonisch nicht erreichbar ist. Während er schwarz gekleidet und mit Gebetsmütze („sarık“) die Rolltreppen hinauf zur Kinderabteilung fährt, bemerkt er „aus dem Augenwinkel“ unverzüglich, dass ihn zwei Polizist:innen verfolgen. „Im ersten Moment“ ist ihm „sofort (...) klar, dass/ dass sie“ ihm folgen. Bereits zu diesem Zeitpunkt empfindet Levent die Situation als „unangenehm“, wobei er gleichzeitig eine selbstkritische Reflexion einleitet. Er hinterfragt sich selbst, „weil [er] gedacht habe was ist“ und ob „ein Verhalten von [ihm] für die ähm so gewertet, eingestuft wird, dass sie auf [ihn] losgehen“. Seine erste emotionale Reaktion ist von Selbstbeschuldigung geprägt – er sucht die Ursache der polizeilichen Verfolgung zunächst bei sich selbst und fragt sich, ob er sich möglicherweise auffällig verhalten habe oder ob sein Verhalten als verdächtig eingestuft werden könnte. Diese Selbstbeschuldigung ist instruktiv, da sie auf eine verinnerlichte Perspektivenübernahme verweist. Levent projiziert die Wahrnehmung der Polizei auf sich selbst und übernimmt implizit deren Blick auf ihn als migrantisch-muslimischen Mann mit Gebetsmütze. Diese Reaktion deutet

darauf hin, dass er sich über polizeiliche Wissensbestände bewusst ist, insbesondere darüber, wie über Migrant:innen, Muslim:innen und insbesondere jene, die – wie er – erkennbar muslimisch-religiös erscheinen, gedacht wird. Seine Reflexion zeigt, dass er nicht primär die strukturellen Problematiken des polizeilichen Vorgehens problematisiert, sondern im ersten Moment sich selbst als die vermeintliche Problemquelle betrachtet. In dieser Situation artikuliert Levent: „Ich wusste nicht, wie ich mich da zu verhalten habe“, was auf eine tiefgreifende Handlungsungewissheit und -unsicherheit verweist. Seine Erkenntnis, dass die Polizist:innen ihm mit der unterstellten Prämisse der Kriminalität folgen (1), führt zu einer verlegenen Handlungsunfähigkeit (2). Denn unabhängig davon, welche Handlungsoption er wählt, wird ihm diese potenziell zum Verhängnis. Nachdem Levent sich orientiert, seine Frau jedoch nicht findet, entscheidet er sich, umzukehren und kehrt vor die H&M-Filiale zurück, wo ihn die Polizei schließlich anspricht. Diese Eskalation der Situation markiert den Übergang von einer innerlichen, selbstzweifelnden Reflexion hin zu einer unmittelbaren Konfrontation mit der polizeilichen Autorität. Diese Erfahrung wird für Levent zu einem Kipppunkt, der ihn dazu veranlasst, sein Erscheinungsbild im öffentlichen Raum zu überdenken und seine Gebetsmütze zukünftig nicht mehr zu tragen. Auch hier dokumentiert sich eine sozio-funktionale Verstummung.

Levent schildert die Szene detailliert und beschreibt zunächst sein Erscheinungsbild: „Ich hatte dann halt meine Gebetsmütze ähm, also in ähm den/ meine Gebetsbuch/ beige Gebetsmütze mit einem weißen Sarik und ja, es war Winter, Weihnachten ähm schwarzer Mantel, schwarze Hose, schwarze Schuhe ähm einen Schirm hatte ich; dann hatte ich meinen an/ meine Arbeitstasche.“ Diese szenische Beschreibung betont die äußeren Merkmale, die ihn im Kontext der polizeilichen Kontrolle sichtbar markieren. In seiner Erzählung unterstreicht Levent, dass ihn die Polizei aufgrund seines Erscheinungsbildes verdächtigt und ihn daraufhin anspricht. Als die Beamt:innen ihn nach seinem Ausweis fragen, legt er diesen ohne Widerspruch oder Nachfrage vor. Diese Reaktion wird im weiteren Verlauf seiner Erzählung durch eine selbstreflexive Unterbrechung relativiert: Levent behauptet, dass er es „heutzutage nicht so machen“ und stattdessen nach dem Grund der Kontrolle fragen würde. In seiner retrospektiven Reflexion argumentiert er hypothetisch, dass er – zumindest als Zeichen von Selbstbehauptung – die Ursache der polizeilichen Maßnahme hätte hinterfragen sollen. Dennoch bleibt er auch in seiner Rückschau unschlüssig darüber, warum er in diesem Moment nicht anders reagierte oder die polizeiliche Kontrolle zumindest infrage stellte. Levent plausibilisiert seine Regungslosigkeit mit einem „Schock[zustand]“, infolge dessen er ohne Widerrede seinen Ausweis vorlegte. Diese Erklärung deutet auf eine habitualisierte Ohnmachtserfahrung hin, die

durch die plötzliche Konfrontation mit einer polizeilichen Pauschalverdächtigung ausgelöst wurde. Da es sich bei dieser Begegnung offenbar um seine erste Erfahrung mit einer polizeilichen Kontrolle aufgrund äußerlicher Merkmale handelt, bleibt sein Verhalten zunächst von einer reflexiven Passivität geprägt. Seine spätere kritische Reflexion über diesen Vorfall zeigt jedoch eine Veränderung seines habituellen Gefüges. Während er in der damaligen Situation keinen Widerstand leistete, dokumentiert seine nachträgliche Bewertung eine Verschiebung seines handlungswirksamen Bewusstseins hinsichtlich der Legitimität solcher Kontrollen und die Möglichkeit, diese zu hinterfragen.

Aus einer prozesssoziologisch-mikroskopischen Perspektive lassen sich sechs distinkte Phasen in Levents Schilderung dieser Situation rekonstruieren. Zunächst betritt Levent die Filiale, wobei seine Bekleidung – „Gebetsmütze“, „schwarzer Mantel“, „schwarze Hose“, „schwarze Schuhe“ – ihn für das polizeiliche Auge als ‚auffällig‘ erscheinen lässt (1). Unverzüglich bemerkt er, dass er von zwei Polizist:innen verfolgt wird (2). Diese Beobachtung führt dazu, dass er sich reflexiv selbst hinterfragt und beschuldigt, möglicherweise durch sein Verhalten den Verdacht der Beamt:innen erregt zu haben (3). In diesem Moment verfällt er in eine Disposition der Ungewissheit³³, da er nicht einordnen kann, ob und inwiefern er selbst als verdächtig erscheint oder warum er überhaupt verfolgt wird (4). Ohne eine Begründung zu erhalten, wird er schließlich von den Beamt:innen vor der Filiale aufgefordert, seinen Ausweis vorzuzeigen (5). Aufgrund des schockartigen Moments dieser Interaktion folgt er der Anweisung widerstandslos (6). Nach „ungefähr 15 Minuten“ kehren die Polizist:innen zurück und geben Levent seinen Ausweis zurück. Die gesamte Sequenz dokumentiert eine Form der habitualisierten Ohnmacht gegenüber staatlichen Kontrollinstanzen, die sich in der reflexiven Selbstzuschreibung von Schuld sowie in der schockbedingten Regungslosigkeit manifestiert. Die Situation veranschaulicht zudem das Zusammenspiel zwischen strukturellen Machtmechanismen und internalisierten Wahrnehmungs- und Bewältigungsmustern. Levent übernimmt zunächst die Perspektive der Polizei, bevor er sich retrospektiv mit der Situation auseinandersetzt und sein damaliges Verhalten kritisch hinterfragt.

Weiterhin entfaltet sich eine vielschichtige Dynamik, die sich aus der polizeilichen Kontrolle Levents und der daraus resultierenden öffentlichen Wahrnehmung zusammensetzt. Auf der einen Seite erinnert sich Levent an die sich ansammelnde Menschenmenge, die seine Interaktion mit der Polizei beobachtet und darauf

³³ Die in der ersten Phase entstandene Unsicherheitsorientierung bzw. Orientierungsunsicherheit im Zuge der Begegnung mit Rassismus im schulischen Feld wirkt in dieser Erfahrung fort. Außerdem sei an die *Ungewissheitszonen* nach Bourdieu erinnert (vgl. Kap 3.).

reagiert. Auf der anderen Seite reflektiert er seine eigene innere Verarbeitung der Situation. Die Menschenmenge zeigt sich sensibel gegenüber der polizeilichen Vorgehensweise und solidarisiert sich mit ihm. Besonders prägend ist für Levent, dass sich unter den Umstehenden Menschen befinden, die ihn kennen, er sie jedoch nicht – eine Konstellation, die seine soziale Position in der Situation zusätzlich verunsichert. Er berichtet: „Da haben die mich direkt angesprochen, Türkisch und ähm schon Kamera eingeschaltet, aber mach dir keinen Kopf darüber, wir nehmen das auf, das ist nicht normal, was wir machen, du bist nicht alleine usw.“ Diese unmittelbare Reaktion der Beobachter:innen dokumentiert eine öffentliche Wahrnehmung der polizeilichen Maßnahme als ungerechtfertigt und ruft eine Form der zivilgesellschaftlichen Intervention hervor. Vor dem Hintergrund der durch Racial Profiling generierten Menschenansammlung und deren Solidaritätsbekundungen kommen bei Levent ambivalente Emotionen auf: Unverständnis über die Situation und zugleich Entfremdungsgefühle („Wo bin ich jetzt plötzlich gelandet? Das ist/ in was für einer Szene bin ich gerade?“). Die Irritation, die sich in seiner narrativen Rückschau ausdrückt, verweist auf die plötzliche Verlagerung seiner sozialen Position – von einem anonymen, in der heterogenen Menschenmenge aufgegangenen Subjekt hin zu einer exponierten Figur, die durch die polizeiliche Kontrolle in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. In diesem Moment stoßen seine Frau und seine Cousine mit dem Kinderwagen zu ihm. Nach „ein paar Minuten“ gibt die Polizei seinen Ausweis zurück. Die Begründung für die Kontrolle lautet, dass die Polizei auf der Suche nach einem Verdächtigen sei und Levent äußerlich „einige Merkmale“ erfülle, die ihn für eine Überprüfung qualifizierten. Diese Begründung verweist nicht nur auf die systemische Praxis des Racial Profiling, sondern dokumentiert auch die symbolische Gewalt, die durch die polizeiliche Kontrolle ausgeübt wird.

In dieser Erzählsequenz kumulieren unterschiedliche Situationsspezifika. Zum einen wird Levent von der Polizei nicht nur anlasslos kontrolliert, sondern im öffentlichen Raum einer Kriminalitätsverdächtigung unterzogen, die auf rassistischen Zuschreibungen basiert. Zum anderen sammelt sich eine solidaritätsbekundende Menschenmenge an, die durch Videoaufnahmen die Vorgehensweise der Polizei dokumentiert. Diese parallelen Dynamiken haben ambivalente Konsequenzen. Erstens wird der Fall und die polizeiliche Vorgehensweise publik, auch wenn sie nicht mit physischer Gewalt einhergeht. Zweitens gerät Levent dadurch selbst in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Während er zuvor trotz seines ‚muslimischen Aussehens‘ ein unsichtbarer, homogener Akteur der anonymen Menge war, wird er durch die polizeiliche Kontrolle sichtbar gemacht und als abweichendes, heterogenes Individuum markiert. Diese Heterogenisierung

und symbolische Absonderung durch die Polizei stellt für Levent einen bedeutenden Kippunkt dar. Die Konfrontation mit der staatlichen Sicherheitsmacht wirkt auf ihn nicht nur strukturell exkludierend, sondern verlagert seine habituelle Orientierung. In diesem Moment konstruiert sich für ihn der Schockmoment der Bloßstellung – gepaart mit Verlegenheit, Ungewissheit und einer situativen Reaktionslosigkeit, die ihn in seiner Handlungspraxis einschränkt. Die Kontrolle durch die Polizei fungiert somit als ein prägender Moment im phasenhaften Transformationsprozess seines Habitus.

Mit dem Erhalt seines Ausweises markiert sich für Levent zwar das Ende der direkten polizeilichen Interaktion, doch seine Reaktion – ein bloßes Kopfschütteln – dokumentiert seine anhaltende Fassungslosigkeit. Die Erfahrung des antimuslimischen Racial Profiling bleibt für ihn nicht nur ein einmalige Erlebnis, sondern wirkt sich nachhaltig auf sein Selbst- sowie Weltverhältnis und seine Handlungspraxis aus. Unmittelbar nach der Kontrolle bleibt er orientierungslos und unsicher, wie er gegen diese strukturelle Willkür hätte vorgehen können. Erst durch wiederholte retrospektive Reflexion gelangt er zu folgender handlungsanleitenden Erkenntnis: Das öffentliche Tragen seiner Gebetsmütze macht ihn zur Projektionsfläche antimuslimisch-rassistischer Ressentiments.

Levent bewertet seine Reaktion als ein Resultat von Schock und Handlungsungewissheit. Während er in der unmittelbaren Situation lediglich mechanisch den Anweisungen folgt, ohne nach den Gründen der Kontrolle zu fragen, bewertet er sein damaliges Verhalten aus heutiger Perspektive anders: „Ich hätte zumindest nachgefragt“. Diese hypothetische Selbstkorrektur verdeutlicht seine veränderte Wahrnehmung der Ereignisse und seine nachträgliche Suche nach habituellen Handlungsalternativen, die in der Situation selbst nicht zugänglich waren. Seine retrospektive Argumentation ist jedoch nicht von Widerständigkeit geprägt, sondern bleibt in einem pragmatischen Rahmen. Die Erfahrung hat ihm gezeigt, dass seine religiöse Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit eine Form der gesellschaftlichen Fremdbestimmung aktiviert, die ihn in das Raster polizeilicher Verdachtsmomente rückt. Diese Erkenntnis mündet in eine reflexive Anpassung seiner Handlungspraxis. Levent entscheidet sich, seine Gebetsmütze im Zeichen der sozio-funktionalen Verstummung in der Öffentlichkeit nicht mehr zu tragen, ohne dass diese Entscheidung aus einer inneren Distanzierung vom Religiösen resultiert. Vielmehr legitimiert er sein Handeln durch eine pragmatische religiöse Argumentation, dass das Tragen einer Gebetsmütze „jetzt islamisch keine Pflicht“ ist, sondern lediglich etwas „nice to have (...), aber wenn es solche Ausmaße annimmt, ähm dann möchte ich den in der Öffentlichkeit nicht tragen“. Levent sieht sich gezwungen – oder wird strukturell dazu gedrängt –, das Tragen der Gebetsmütze auf die Sphäre des Privaten und die Moschee zu beschränken.

Andernfalls läuft er Gefahr, sich permanenten Pauschalverdächtigungen auszusetzen. Diese erzwungene Restrukturierung seines Erscheinungsbildes verweist auf einen Kipppunkt in seinem habituellen Gefüge. Die spiritueller bedingte emotionale Euphorie seiner Pilgerfahrt kollidiert mit der gesellschaftlichen Realität eines antimuslimisch-rassistischen Racial Profiling und erzwingt eine strategische Anpassung seiner religiösen Praxis und seiner Identitätsperformanz an die strukturellen Gegebenheiten. Die Anpassung erwächst aus keiner spirituellen Re-Orientierung, sondern aus der pragmatischen Einsicht in die gesellschaftlichen Konsequenzen seiner religiösen Sichtbarkeit. In dieser Veränderung dokumentiert sich eine zerspaltene Habitusdifferenzierung (im Sinne des zerspaltenen Habitus (vgl. z. B. Bourdieu, 2008, S. 100)), die sich aus der Kollision seiner spirituellen Selbstverortung mit der gesellschaftlich-strukturellen Realität ergibt.

Während er nach seiner Pilgerreise eine Identitätsvereinheitlichung anstrebte, die seine innere spirituelle Transformation auch im äußeren Erscheinungsbild sichtbar machen sollte, bricht diese unter dem Druck gesellschaftlicher Wahrnehmung als Folge des Racial Profiling zusammen. Die Unbekümmertheit, mit der er zunächst seine religiöse Praxis nach außen trug, weicht der Erfahrung einer zur Konformität zwingenden sozio-funktionalen Verstummung. Die polizeiliche Kontrolle ist für ihn ein zäsurhafter Kipppunkt, die seine Wahrnehmung von Öffentlichkeit, Religion und sozialer Sichtbarkeit nachhaltig transformiert. Als Folge dieser Erfahrung verlagert er das Tragen der Gebetsmütze in den privaten und sakralen Raum – es erfolgt eine strategische, aber pragmatisch erzwungene Unsichtbarmachung. Diese Entscheidung dokumentiert eine strategische Anpassung, mit der er sich vor weiteren rassistischen Zuschreibungen und Verdächtigungen zu schützen versucht. Abstrakt formuliert lässt sich festhalten, dass sich die ursprünglich intendierte religiös-spirituelle Identitätsvereinheitlichung in eine durch Racial Profiling bedingte Identitätsdifferenzierung auflöst.

5.3.4 David: Zwischen reflexiver Distanz und habitualisierter Verstummung

Obwohl auch für *David* die Erstbegegnung mit Antisemitismus im Feld der Schule stattfand, kann er sein erstes antisemitisches Erlebnis nicht exakt datieren. Diese fehlende zeitliche Fixierung verweist auf die habitualisierte Alltäglichkeit antisemitischer Witze für die damalige Zeit, die nicht als singuläre Ereignisse erinnert, sondern als schleichende Normalisierungserfahrung verarbeitet werden. Abseits der zur Schuldoxa gewordenen antisemitischen Witze (der ersten Phase), auf die er ironisierend-unsicher reagierte, dokumentiert das nächste erinnerbare

Erlebnis einen habituellen Kippunkt. Da das folgende Ereignis seine Wahrnehmung von Antisemitismus entscheidend beeinflusste und ihm „ziemlich prägend im Gedächtnis“ blieb, führt David (Z. 83–115) dazu aus:

„Ähm also ich kann dir jetzt nicht sagen, wie das erste Mal war, weil das war eben das war auch nie so strukturiert und geplant, aber was mir tatsächlich ähm ziemlich, ziemlich prägend im Gedächtnis geblieben ist, das war später, das muss in der zehnten Klasse gewesen sein ähm, ich hatte einen Klassenkameraden, Hans heißt er ähm, der hat sich einfach mitten im Unterricht, nich, ich saß eine Reihe hinter ihm, hatte sich zu mir zurückgelehnt und mich angesprochen und meinte, er wohnt eben hier in [Name der deutschen Stadt] dieses Denkmal an die Deportierten nach Auschwitz. Da wurde am [Name des Deportationsortes] wurden ja ganz, ganz viele Juden und andere nach, nach Auschwitz gebracht. Der wohnt da eben oder wohnte damals da, nicht weit davon und er hat sich eben zu mir zurückgelehnt und mir unbedingt erzählen müssen, er hätte gestern gegen dieses Mahnmal gepinkelt (...) ähm das war einfach so, dass offenbar überkam es ihn in dem Moment ähm interessanterweise habe ich dann einige Jahre später, ich habe dann ne Weile beim Film gearbeitet und ähm unter anderem auch für [Name der Filmproduzentin], also die Tochter von [Name des Filmproduzenten], der ja ein ziemlich bedeutender deutscher Filmproduzent in der Geschichte war und eben nach dem Zweiten Weltkrieg ähm wiedergekommen ist als Jude und dann eben der seine/ sein Filmimperium aufgebaut hat und seine Tochter produziert eben weiterhin Filme, ist auch Jüdin und ihre Söhne habe ich dann kennengelernt und als ich dann erzählt habe, auf welche Schule ich war, meinten die: ‚Ach, kennste Hans?‘ Und ich meinte: ‚Ja, den kenne ich, mit dem war ich sogar in der Klasse!‘ ‚Der/ das ein guter Freund von uns.‘ Und dann habe ich denen die Geschichte erzählt, dann sind den beiden aber auch die Kinnlade runtergefallen ähm (..), weil den Eindruck, den ich von denen hatte und auch von dieser ganzen Familie Lévi, für die war eben auch diese jüdische Identität, was sehr, sehr Elementares, was sie in wirklich in ihrem Alltag leben und was ihnen auch wichtig ist, vorzustellen und mitzuteilen. Während ich das bei mir selber jetzt nicht unbedingt so sehe ähm (..), aber das meine ich auch damit, dass diese Leute nicht im Kern aus Antisemiten sind, also deren besten Freunde sind, sind Juden, aber wenn die gerade mal nicht hinschauen, dann bringt man eben irgendwie sein, sein Mitteilungsbedürfnis über so eine Art und Weise heraus, um, glaube ich, wirklich irgendeine Reaktion und je mehr Reaktion, desto besser zu provozieren.“

David betont, dass er antisemitische Erfahrungen erst auf dem Gymnasium gemacht habe, kann sich jedoch nicht an den „erste[n]“ antisemitischen Vorfall erinnern. Seiner Einschätzung nach erfolgten antisemitische Handlungen und Äußerungen nicht „strukturiert und geplant“, sondern resultierten aus spezifischen Situationsdynamiken und jugendlicher Leichtsinnigkeit. Ein prägnantes Beispiel nennt er aus der „zehnten Klasse“, als ein wohlsituierter „Klassenkamerad“, der in der Nähe eines Denkmals für die Deportierten nach Auschwitz wohnt, im

Unterricht plötzlich mitteilte, dass er auf das Denkmal uriniert³⁴ habe. Davids Beschreibung der Situation, insbesondere die Formulierung „offenbar überkam es ihn in dem Moment“, deutet auf eine emotionale Getriebenheit und ein impulsives Mitteilungsbedürfnis als eine situative Provokation des Mitschülers hin, das sich in der Missachtung des Denkmals an die Shoah ausdrückt. Durch die Kontextualisierung der Handlung als impulsive Provokation und nicht als geplanten Angriff minimiert David die antisemitische Dimension der Erfahrung. Diese Relativierung spiegelt eine habitualisierte Strategie wider, die darauf abzielt, antisemitische Erlebnisse rational zu bewältigen und deren Einfluss auf sein Selbstbild zu begrenzen. David konzentriert sich in seiner Schilderung vor allem auf die Handlung und die Mitteilung des Mitschülers, ohne tiefer auf deren Bedeutung einzugehen. Diese Zurückhaltung lässt darauf schließen, dass die antisemitische Implikation der Tat für ihn offensichtlich ist und keiner weiteren Erläuterung bedarf. Die Handlung des Mitschülers kann jedoch auf mehreren Ebenen interpretiert werden: Einerseits stellt sie eine Verachtung der Erinnerungskultur dar, die durch das Denkmal symbolisiert wird, andererseits eine Herabwürdigung jüdischen Lebens und Davids jüdischer Identität im Klassenzimmer. Die gezielte Mitteilung im schulischen Raum zeigt zudem, wie antisemitische Handlungen durch soziale Dynamiken verstärkt und reproduziert werden können. Diese Situation verdeutlicht, wie antisemitische Diskurse und Handlungen im schulischen Kontext nicht nur individuell verletzend wirken, sondern auch die kollektive Dimension von Erinnerungskultur und jüdischer Existenz angreifen. Davids Schilderung lässt sich als Dokument seiner ambivalenten Haltung gegenüber solchen Vorfällen deuten: Einerseits dokumentiert er die Verletzung, andererseits

³⁴ Die Parallelität des Urinierens in den Fällen von David und Hüma verweist trotz der unterschiedlichen sozialen Kontexte auf eine strukturähnliche Funktion dieses Handelns. Das Urinieren fungiert dabei als missachtende Verletzung eines Objekts mit hoher symbolischer und erinnerungspolitischer Bedeutung für die Betroffenen. Während bei Hüma das Urinieren an die Blumentöpfe als gezielte Herabsetzung des privaten Raums und familiären Eigentums verstanden werden kann, vollzieht sich in Davids Fall eine Form der symbolischen Entwürdigung, indem ein Mahnmal für die nach Auschwitz Deportierten durch diese Handlung entweiht wird. Die physische Verunreinigung des Mahnmals markiert nicht nur eine Respektlosigkeit gegenüber der historischen Erinnerung, sondern eine gezielte Herabwürdigung der kollektiven jüdischen Erfahrung und des Gedenkens an die Opfer der Shoah. Diese strukturverwandte Aggressionsform verweist auf die körperlich-symbolische Dimension von antisemitischer und antimuslimisch-rassistischer Gewalt, die sich nicht nur in direkten verbalen oder physischen Angriffen manifestiert, sondern auch über routinisierte, entwürdigende Praktiken der Markierung und Distanzierung fortbesteht. Die Entweihung des Mahnmals dient dabei als territoriale und historische Degradierung, die darauf abzielt, Erinnerungskultur zu untergraben und Betroffene in ihrer Zugehörigkeit zum gesellschaftlichen Gedächtnis zu delegitimieren.

verzichtet er auf eine explizite Analyse der antisemitischen Implikationen, was auf habitualisierte Distanzierungs- und Bewältigungsstrategien verweist.

Einige Jahre später arbeitet David für ein jüdisches Unternehmen in der Unterhaltungsbranche. Die dortigen „Filmproduzent[en]“ sind zufälligerweise mit seinem ehemaligen Mitschüler, der auf das Denkmal urinierte, befreundet. Als David „dieser [jüdischen] Familie“ von diesem Vorfall berichtet, zeigt sie sich überrascht. Laut David hat für diese Familie das Jüdischsein etwas „Elementares“, insbesondere in der Vorstellung und Sichtbarmachung der jüdischen Identität. Im Gegensatz dazu misst David der Sichtbarmachung seiner jüdischen Identität weniger Bedeutung bei, was dazu führt, dass er die Handlung seines Mitschülers nicht „im Kern“ als antisemitisch versteht. David interpretiert das Mitteilungsbedürfnis seines Mitschülers als eine intentionale Provokation, die darauf abzielt, „irgendeine Reaktion“ hervorzurufen. Diese Interpretation basiert auf seinem je desto Schema, das als Bewältigungsstruktur fungiert. Sie ermöglicht es ihm, die Perspektive des Täters epistemisch zu verstehen und eine indifferent-reflexive Haltung gegenüber seiner eigenen Verletzungserfahrung einzunehmen. Mit der je desto Formel versucht David, die antisemitische Grundstruktur der Handlung zu erklären, ohne sie explizit als antisemitisch zu bezeichnen. Diese Vermeidung, die Tat und die Kommunikation direkt als antisemitisch zu benennen, lässt sich sowohl als eine Form der Bewältigung interpretieren, mit der David die gegenwärtige Verletzung verarbeitet, als auch als eine Zukunftsprojektion. Er hofft, dass sich jugendlich-provokative Verhaltensweisen im Zuge der persönlichen Entwicklung der Täter abschwächen. Davids optimistische und euphemisierende Haltung, „dass diese Leute nicht im Kern (...) Antisemiten“ seien, deutet auf seine Bemühung hin, eine Essentialisierung und Naturalisierung von Antisemitismus zu vermeiden. Sie ist auch eine reflektierte bewältigungsorientierte Wahrnehmung, die sich darauf richtet, verletzende Erfahrungen nicht als persönliche Angriffe zu interpretieren. Diese Bewältigungsstrategie erlaubt es David, eine emotionale Distanz zu schaffen und seine Wahrnehmung der antisemitischen Dimension der Handlung zu relativieren. Er verweist auf dessen sozio-historische Konstruiertheit, greift jedoch zu kurz, um die sozio-strukturellen Dynamiken hervorzuheben, die antisemitische Handlungen und Diskurse bedingen. Während seine Haltung eine differenzierte Reflexion über individuelle Intentionen zeigt, bleibt die kollektive und strukturelle Ebene des Antisemitismus in seiner Argumentation unterbelichtet.

Letztlich ist zu konstatieren, dass David eine reflexive Anpassung an antisemitische Dynamiken zeigt, indem er die Handlung nicht als persönlichen Angriff versteht, sondern als Teil jugendlicher Provokationsdynamiken. Somit nimmt

er eine indifferent-reflexive Position ein, die zwischen emotionaler Distanzierung und rationaler Kontextualisierung oszilliert. Davids handlungsanleitendes Wissen basiert auf der Vermeidung von Essentialisierungen und der Betonung jugendlicher Dynamiken hinter antisemitischen Handlungen. Diese Strategien erlauben es ihm, die emotionale Belastung solcher Erfahrungen zu minimieren, hinterlassen jedoch eine Leerstelle in der Anerkennung der kollektiven und strukturellen Dimension von Antisemitismus. Darauf liefern Davids (Z. 666–688) folgende Ausführungen – als ich ihn um eine weitere Konkretisierung seiner Bewältigungsstrategie bezüglich des Urinierens des Mahnmals bitte – weitere Hinweise:

„Also ich glaube ganz akut in dem Moment, wie jetzt auf den auf den Hans bezogen, habe ich ihn dann tatsächlich gefragt, wieso er mir das mitgeteilt hat und was er versucht mir damit zu sagen, also was praktisch jetzt sein/ was der inhaltliche Teil seiner Bemerkung war und ähm daraufhin meinte er dann: ‚Ja, ist ja auch nicht so richtig‘, aber er fand es halt witzig (..) ähm (...) ich glaube auch eben dieses witzig finden, bezogen auf jemanden dann so zu provozieren, aber (..) ob ich das damals meinen Eltern erzählt habe ähm, weiß ich nicht. Ich würde mal behaupten, dass mich das dann immer nicht so, nicht so wirklich persönlich trifft, also das/ das/ dass ich das schon recht gut auf Distanz halten kann, dass das ähm, also dass ich mich davon persönlich ständig angegriffen fühle und dass ich da dann in dem Sinne kann ich keine emotionale Reaktion darauf zeige. Ähm (..) vielleicht ist es aber auch eigentlich die falsche Herangehensweise, weil das dann dazu führt, dass so was dann eben schnell unter den Teppich fällt, also ich würde mich, glaube ich, daran erinnern, wenn ich das mal einem Lehrer oder so erzählt hätte (..) ähm (...) umgekehrt geheim oder was heißt verheimlicht, aber teilt man sowas häufig wahrscheinlich auch Lehrern deswegen gar nicht gerne mit, weil man dann ja (..) gepetzt hatte, also das ist ähm es ist da natürlich so ein Gesichtverlust noch mal anderer Art [...] also ich glaube, zu der Zeit war das so, dass das einfach dazugehört hat. (..) Also das ist schon ähm/ ich war der, ich glaube nicht, dass ich oder würde ich sagen, dass mich das dann gelähmt hat, dass ich dann dastand und nicht wusste, was ich sagen sollte, sondern dass das ähm, mir ist das einfach wirklich so der/ ja, einfach Alltag war also.“

Davids Deutung von Hans' Handlung als sadistische Provokation verweist auf eine spezifische Bewältigungsstrategie, die durch Distanzierung und emotionale Indifferenz gekennzeichnet ist. Er fühlt sich durch die provokative Kommunikation nicht direkt angesprochen und geht daher nicht weiter auf die Entweihung des Mahnmals ein. Dennoch reagiert er auf die Mitteilung der Entweihungshandlung – das Urinieren auf das Mahnmal zur Erinnerung an die Opfer der Shoah – mit einer fragenden Intervention, indem er Hans nach der „inhaltliche[n]“ Bedeutung seiner Handlung befragt. Diese Reaktion deutet einerseits auf eine entpersonalisierte Verarbeitung des unmittelbaren antisemitischen Verbalübergreifens

hin. Andererseits verweist sie auf eine Normalisierung antisemitischer Erfahrungen, die zugleich eine soziale Verstummung impliziert. Da David diesen Vorfall weder im innerfamiliären Kontext noch gegenüber einer Lehrkraft kommuniziert, fungiert die soziale Verstummung als eine reflexive, aber stillschweigende Anpassung an die damalige Schuldoxa.

Seine Zurückhaltung rationalisiert er rückblickend mit der Befürchtung, dass eine Anzeige antisemitischer Vorfälle bei Lehrkräften eine soziale Ausschließung innerhalb der Schulklasse nach sich ziehen könnte. Der damit verbundene „Gesichtsverlust“ im Sinne einer sozialen Diskreditierung durch ‚Petzen‘ erscheint ihm als Bedrohung für sein Ansehen unter den Mitschüler:innen. Diese Dynamik verweist auf die in der Schulklasse wirksamen Normen der Ingroup-Kohäsion, die eine Thematisierung von Antisemitismus sanktionieren. Die Zuhilfenahme einer Lehrkraft würde, in Goffmans (1990) Begrifflichkeit, eine Stigmatisierung bedeuten: Sie würde sowohl David selbst als auch seinen Widerstandsversuch in den Augen seiner Mitschüler:innen delegitimieren und diskreditieren. Nach Tepelis (2024, S. 156) Leseart von Goffman wären „die Stigmatisierten daran mitbeteiligt (...), die soziokulturelle Ordnung aufrechtzuerhalten.“ Um sich weder in seinem Jüdischsein noch in seinem Widerstandshandeln zu diskreditieren, beschränkt sich David darauf, Hans nach der Bedeutung der Entweihung zu fragen. Weitestgehend aber bleibt die symbolische Macht der Diskreditierenden innerhalb des Schulfelds handlungswirksam, sodass David eine entpersonalisierende und rationalisierende Strategie der sozialen Verstummung entwickelt und in Kauf nimmt.

Seine Resignation zeigt sich in der Einsicht, dass ihm keine realistischen Handlungsoptionen zur Verfügung stehen, da weder eine Intervention durch Lehrkräfte noch durch andere Instanzen möglich erscheint. In einer indifferenten Disposition begegnet er daher den antisemitischen Vorfällen. Er stellt sich nicht als „gelähmt“ oder vollständig handlungsunfähig dar, sondern nimmt die sich permanent wiederholenden antisemitisch-verletzenden Sprechakte resignativ hin. Seine Aussage, dass das „einfach dazugehört hat“, dokumentiert eine habitualisierte Normalisierung antisemitischer Erfahrungen. Diese Normalisierung verweist einerseits auf die strukturelle Allgegenwart von Antisemitismus, der David dauerhaft ausgesetzt ist, und andererseits auf eine resignative Disposition, die als eine Strategie der verstummten Anpassung an die bestehenden Verhältnisse zu interpretieren ist.

Davids selbstkritische Reflexion ermöglicht es ihm jedoch, in einer rückblickenden Betrachtung seine damalige Bewältigungsstrategie zu revidieren. Er

distanziert sich von seiner früheren sozio-funktionalen Verstummung³⁵, indem er sie heute als unangemessen bewertet. Seine Sorge, dass durch eine entpersonalisierte Bewältigungsweise Antisemitismus „unter den Teppich fällt“, markiert eine Veränderung seiner Orientierung. Diese argumentative Überformung der Erzählzeit verweist auf die Genese eines neuen Habitus, der in der dritten Phase (Abschnitt 5.4) weiter ausdifferenziert wird.

5.3.5 Merve: Soziale Verstummung durch entgrenzte Machtasymmetrie

Im Zuge der Erstbegegnung mit antimuslimischem Rassismus wurde *Merves* habituelles Gefüge rekonstruiert, das von einer ambivalenten Position zwischen Anpassung an normative Erwartungen und der relativierender Distanzierung von rassialisierten Zuschreibungen geprägt ist. Merve verarbeitet sie primär durch eine passiv-situative und relativierende Bewältigungsstrategie. Das folgende zu rekonstruierende Erlebnis dokumentiert einen einschneidenden Kipppunkt in ihrem Wahrnehmungsmuster. Es dokumentiert nicht nur eine weitreichende Veränderung in *Merves* Wahrnehmungsmuster, sondern verweist auf den bourdieusianischen Reiz, der eine umfassende Habitusmodifikation einleitet. Diese Situation ist instruktiv, weil sie einen Moment darstellt, in dem die bisherige relativierende Bewältigungsstrategien an ihre Grenzen geraten und sich eine neue Form der subjektiven Auseinandersetzung mit rassistischen Strukturen herausbildet. Merve (Z. 90–151) beschreibt in einer längeren Sequenz dieses Erfahrungsdokument, das es im Folgenden analytisch zu rekonstruieren gilt. Die Sequenz erlaubt

³⁵ In Bezug auf seine damalige Umgangsstrategie hält David (Z. 591–595) fest: „Also mit unauffällig, vielleicht ist das auch die Art und Weise, wie ich damit am besten gefahren bin oder wie ich, wie ich das ja selber die ganze Zeit war und woraus ich dann so den Schluss gezogen habe, ich hatte damit ähm (...) keine allzu großen Steine im Weg ähm (4) vielleicht auch in Bezug auf das, was ich ja dann davor gesagt hatte ähm, damit, dass der Antisemit kein Problem ist, wenn man ihm keinen Juden vor die Tür stellt.“ David zufolge müssen sich jüdische Menschen „unauffällig“ verhalten. Vor dem Hintergrund seines Umgangs mit der jüdischen Identität, die er als alltagstranszendent versteht, basiert seine Bewältigungsstruktur wesentlich auf dieser *Unauffälligkeit*. Er begreift Unauffälligkeit zunächst als individuelle Bewältigungsform, durch die er eine präventive Umgangsweise betont, indem er sein Jüdischsein in den Hintergrund rückt. Diese Praxis kann als Ausdruck einer *sozio-funktionalen Verstummung* verstanden werden, in der Unauffälligkeit zur Strategie wird, um sich gesellschaftlichen Erwartungen anzupassen und antisemitischen Zuschreibungen vorzubeugen. In diesem Zusammenhang ist die Feststellung, dass „der Antisemit kein Problem ist, wenn man ihm keinen Juden vor die Tür stellt“, für seine individuelle Strategie instruktiv.

es, den strukturellen Bruch in ihrer bisherigen Orientierung nachzuvollziehen und die Veränderungsdynamik ihres Habitus prozessanalytisch zu erfassen:

„Und dann eine sehr, sehr prägende Erfahrung tatsächlich ähm die letzten/ vor zwei Jahren oder so was stattgefunden hat, die ähm mich bis heute hin tatsächlich ein bisschen begleitet, weil es einfach weil ich das Ganze nicht so richtig relativieren kann. Ähm das war vor zwei Jahren, da hatte mich eine Freundin, eine gute Freundin hätte mich zu sich nach Hause eingeladen, wir wollten dann am Wochenende zusammen in/, also zusammen in [eine Großstadt in NRW] verbringen und wollten dann die Burg besichtigen und çay [Tee, FBK] und so wie es sich gehört quasi und dann ähm hatten wir gesagt: ‚Okay, wir fahren vorher noch zum Rewe und holen uns dann noch was zu trinken und würden dann ähm nach Hause fahren‘, und ähm da war noch die Regelung, also diese Corona-Regelungen und so was und da war es so, dass du am Bahnsteig keine Maske mehr tragen musstest, aber dann in der Bahn selbst drin und ich hatte meine Maske nicht dabei, ich hatte sie vergessen ähm und wir hatten uns dann zusammen mit meiner Freundin relativ fern im Waggon hingesetzt, von allen anderen Leuten quasi, also wir waren da so ziemlich die Einzigen, die dann vor Ort waren ähm und dann ähm bin ich ausgestiegen mit meiner Freundin und wir waren auf dem Bahnsteig und ich hörte nur noch von hinten eine Person ähm wie sie, also eine Frau, die dann richtig aggressiv auf uns zukam und mich so richtig aggressiv gefragt hat, wo denn meine Maske sei und ich habe ihr dann relativ ruhig versucht zu erklären so ähm: ‚Ich habe sie vergessen und auf dem Bahnsteig muss ich ja sowieso keine tragen. Und warum ist das jetzt gerade so ein Problem?‘ Und dann fing sie an irgendwie zu sagen, sorry für mein Wortlaut, aber sie sagte dann so was wie ja: ‚Ihr Scheißausländer und ihr verdreckt hier total mein Land und wegen euch gibt es Corona‘, und die ist dann total durch die Decke gegangen und ähm hat dann alle möglichen Sprüche [lacht] rausgebracht, die man dann gegen Ausländer oder Migranten dann rausdrücken kann und hatte uns dann auch bis zum ähm bis zum Bahnhof raus verfolgt. Sie ist uns die ganze Zeit hinterhergelaufen und hat uns dann beide angeschrien. Meine Freundin selbst ist auch vom Phänotyp her sehr offensichtlich nicht deutsch ähm, also das war dann irgendwie total komisch und dann aber das, was mich tatsächlich schockiert hat, ist, ähm meine Freundin selbst ist Übersetzerin beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, sie hat da als Werkstudent gearbeitet und ähm war dann bei gerichtlichen Verhandlungen und so was dabei, also bei Asylverfahren und so was war sie quasi die Person, die dann Texte oder Sprüche und so was mit übersetzt (..) ähm, und sie konnte dann die Person identifizieren, die uns dann ähm so aggressiv zukam und dann hat sie nämlich gesagt: ‚He warte mal, sie sind so/ Sie sind doch die Frau Kunze vom/ vom BAMF oder nicht?‘ Und die Frau wurde dann komplett aggressiv und uns schrie dann das: ‚Ja, halten Sie mein Arbeitgeber aus dem Spiel, das hat sie überhaupt nicht zu interessieren!‘ Und das Interessante bei dieser ganzen Geschichte ist, dass diese Person Entscheiderin ist beim BAMF. Das heißt, diese Person entscheidet darüber, ob Flüchtlinge oder Migranten in Deutschland angekommen sind oder/ oder dass sie hier Fuß fassen dürfen oder nicht (..) also sie ist die Person, die dann rechtlich dazu sorgt, dass Personen hier ein Asylverfahren starten dürfen oder Flüchtlinge hier Fuß

fassen dürfen oder nicht und ähm wir haben dann ähm dann quasi so einen Brief geschrieben an das BAMF, wo wir die Situation geschildert haben, weil wir das total nicht verstanden haben, wie so eine Person mit so einer Grundeinstellung dort arbeiten kann (...) also gerade in dieser Instanz arbeiten kann. Da kam aber auch nur zurück: ‚Vielen Dank für Ihre Nachricht. Über die internen Prozesse können wir Sie nicht weiter informieren.‘ So (...) und ähm das war jetzt, wo ich darüber erzähle und immer wieder, immer wieder noch drüber nachdenke. Ich bin dann nach Hause mit ihr zusammen und ich habe/ Ich erinnere mich, dass ich dann echt nicht mehr Tränen, meine Tränen halt so halten konnte. Da war ich dann einfach so ich/ ich habe nicht verstanden, wie Menschen mit so einer Grundeinstellung in solchen Instanzen oder in solchen Institutionen arbeiten können, habe ich einfach wirklich nicht! Also jemand, der so viel Hass in sich trägt, dass er einfach so Passanten auf der Straße aggressiv ähm betiteln kann oder beschimpfen kann wegen so was Banalem wie eine Maske zum Beispiel, ähm dass solche Leute dann in solchen Instanzen arbeiten dürfen; das hat mich echt, es hat mich echt mitgenommen, muss ich ehrlich sein. Also das ähm habe ich wirklich, und ich habe bis dato immer gedacht so: ‚Das war total witzig.‘ Ich habe bis dato immer gedacht, ich habe irgendwie keine Rassismuserfahrungen gemacht in Deutschland großartig. Ich dachte mir geht es eigentlich ganz gut [lacht]. Ich dachte so ja, also so schlimm ist es auch nicht und alles was du dann erlebt hast, ist dann irgendwie (...) ja zumutbar oder ist dann das, was jeder Migrant irgendwie erlebt; ist jetzt nichts Großartiges ähm und dann kam die Situation, wo ich dann echt dachte: ‚Wow, okay, da hat sich irgendwie so meine Einstellung zu dem Thema so ein bisschen gewendet‘, wo ich dann dachte, ‚okay, es gibt Menschen, die ähm so denken und die einfach so aggressiv werden können für solche Situationen und die dann aber auch‘/ ähm also es ging in erster Linie nicht um mich, es ging nicht darum, dass ich aggressiv, also dass ich da irgendwie angegriffen wurde oder keine Ahnung was, sondern einfach, dass diese Personen mit Schicksalen anderer Personen ähm spielen kann. Das/ die Realisation hat mich, glaube ich, noch mehr getroffen als alles andere. Also das war so eins der prägendsten Ereignisse, die ich hatte tatsächlich.“

Merve artikuliert ihre bisherige Coping-Strategie der Relativierung, die sie im schulischen Feld im Zuge ihrer Erstbegegnung mit antimuslimischen Erlebnissen ausgebildet hat. Für das nachfolgende Erlebnis erweist sich diese Strategie jedoch als unzureichend, um ihren Umgang mit antimuslimischem Rassismus adäquat zu bewältigen. Da sie „das Ganze nicht so richtig relativieren kann“, wirkt sich die Erfahrung nachhaltig auf ihr habituelles Gefüge aus und begleitet sie „bis heute hin tatsächlich“. Dies dokumentiert die anhaltende Handlungswirksamkeit des Ereignisses, das ihr habituelles Dispositionssystem in Bezug auf die Wahrnehmung und Verarbeitung rassistischer Erlebnisse prägt. Ihre performativen nonverbalen Einlassungen, insbesondere ihr Lachen und Weinen, unterstreichen die Bedeutung dieses Erlebnisses für ihre habituelle Prägung. Die emotionale Reaktion dokumentiert eine affektive Dimension der Erfahrung, die sich nicht allein auf kognitive Prozesse reduzieren lässt. Merve leitet das Ereignis „vor

zwei Jahren“ aus heutiger Perspektive rückblickend ein, wodurch eine erzähltheoretische Überformung der Erzählung sichtbar wird. Dies kann als Ausdruck einer veränderten Orientierung gedeutet werden, die auf eine Transformation oder Wandlung ihres Habitus verweist (vgl. Thomsen, 2019).

Im Jahr 2021 entscheiden sich Merve und ihre Freundin, eine deutsche Großstadt zu besichtigen. Zuvor besuchen sie einen Rewe-Markt, besorgen sich Getränke und steigen in die Bahn. Zu diesem Zeitpunkt gelten noch die Corona-Regeln: Während am Bahnsteig keine Maskenpflicht mehr besteht, ist das Tragen einer Maske in den Innenräumen des öffentlichen Nahverkehrs weiterhin vorgeschrieben. Da Merve ihre Maske vergessen hat, setzt sie sich mit ihrer Freundin in eine weniger frequentierte Abteilung der Bahn, um ausreichend Abstand zu anderen Fahrgästen zu wahren. Unmittelbar nachdem Merve und ihre Freundin aus der Bahn aussteigen und den Bahnsteig betreten, hören sie „nur noch von hinten eine Person ähm wie sie, also eine Frau, die dann richtig aggressiv auf [sie] zukam und [Merve] so richtig aggressiv gefragt hat, wo denn [ihre] Maske sei“. Als Merve ruhig erklärt, dass sie ihre Maske vergessen habe und auf dem Bahnsteig keine Maskenpflicht bestehe, wird ihre Antwort von der Frau nicht nur ignoriert, sondern mit aggressiver Übergriffigkeit und rassistischen Beleidigungen erwidert. Die Frau äußert „ihr Scheißausländer und ihr verdreckt hier total mein Land und wegen euch gibt es Corona“, wobei sie Merve und ihre Freundin explizit rassifiziert, da beide „vom Phänotyp her sehr offensichtlich nicht deutsch“ erscheinen. Über die verbalen Angriffe hinaus eskaliert die Situation auch auf einer handlungspraktischen Ebene. Die Frau verfolgt Merve und ihre Freundin noch bis außerhalb des Bahnhofs und setzt ihre aggressiven Beschimpfungen fort.

Das verbalrassistische Artikulationsregime der Frau am Bahnsteig kann als intersektionale Schnittstelle unterschiedlicher rassistischer Verachtungspraktiken interpretiert werden. Einerseits manifestieren sich in dieser Interaktionssituation die damaligen gesellschaftlichen Debatten zur Corona-Pandemie: Die globale Gesundheitskrise wird als Vehikel für Ausländerfeindlichkeit und Fremdenhass instrumentalisiert. Andererseits wird durch diese Parallelisierung das vermeintlich Fremde und Nicht-Deutsche mit der Verdreckung Deutschlands gleichgesetzt. Damit wird im Hier und Heute ein historisch sedimentiertes und bis in die Gegenwart wirksames Vorurteil reproduziert, das Fremdmarkierte als eine Bedrohung der gesellschaftlichen Reinheit konstruiert. Die Corona-Pandemie sowie eine scheinbar banale Situation – das Tragen bzw. Vergessen einer Maske – dienen in diesem Kontext als Legitimationsgrundlage für den Verbalrassismus. Die Wirkmächtigkeit dieses Ereignisses zeigt sich in seiner langfristigen Einverleibung in Merves Habitus, der es als strukturelles Muster inkorporiert. Diese

Sequenz dokumentiert zum einen das übergreifige Handeln aus der Perspektive der Betroffenen, indem sie die tätliche Dimension rassistischer Sprache offenlegt, und zum anderen das reaktionslose Verhalten von Merve und ihrer Freundin in Bezug auf den propositionalen Gehalt des Verbalrassismus. Während die rassistische Äußerung unbewusst prozessiert wird, bleibt ihre Bedeutungsbreite und -tiefe in der unmittelbaren Situation jedoch weitgehend unreflektiert.

Die einzige Handlungsoption in dieser Situation ist die Reaktionslosigkeit als Ausdruck sozialer Verstumung sowie die physische Distanzierung von der aggressiv-übergreifigen Frau. Die habituelle Wahrnehmung des Erlebens als „irgendwie total komisch“, gepaart mit der handlungswirksamen Distanzierung, ist im Kern als Strategie der Konfrontationsvermeidung im öffentlichen Raum zu interpretieren. Diese Vermeidung gründet sich auf eine soziale Verstumung, die in der Phase des Kippunktes als habituelles Merkmal inkorporiert wird. Dass die übergreifige Frau „total durch die Decke gegangen und [...] alle möglichen Sprüche [lacht] rausgebracht“ hat, verweist auf eine habituelle Prägung, die sich auch in der nonverbal-performativen Reaktion – dem Lachen – dokumentiert. Die Performativität dieser Reaktion flankiert die propositionale Dimension des Erlebens und verdeutlicht, dass dieses konkrete Ereignis mit Blick auf Wahrnehmungsmuster und Bewältigungsstrategie eine habitusprägende Wirkung entfaltet.

Trotz der habitusprägenden Wirkmächtigkeit des Ereignisses zeigt Merve in der vorliegenden Sequenz weiterhin Relativierungstendenzen. Denn „das, was [Merve] tatsächlich schockiert hat“, artikuliert sie erst, nachdem sie den Vorfall am Bahnhof rekonstruiert hat. Erst als sie durch ihre Freundin, die „da [beim BAMF, FBK] als Werkstudent[in] gearbeitet hat“, erfährt, dass die verbalrassistisch-aggressive Frau „beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge“ angestellt ist und über Asylverfahren entscheidet, verändert sich ihre Wahrnehmung instantan. Als die BAMF-Angestellte auf ihr Beschäftigungsverhältnis angesprochen wird, reagiert sie umgehend abweisend und abfällig, was darauf hindeutet, dass sie sich der problematischen Implikationen ihres rassistischen Handelns im Kontext ihrer beruflichen Tätigkeit bewusst ist. Merve ist einerseits „schockiert“, dass eine Person mit einer solchen Einstellung in einer Institution tätig ist, die über das Schicksal rechtlich Schutzbedürftiger wie „Flüchtlinge“ entscheidet. Andererseits intensiviert sich ihr Schockzustand, als sie auf ihr Beschwerdeschreiben an das BAMF lediglich eine intransparente Rückmeldung erhält. Diese fehlende institutionelle Transparenz strukturiert Merves habituelles Gefüge langfristig: Sie erfährt einen Vertrauensbruch und entwickelt

ein anhaltendes Gefühl der Unsicherheit gegenüber den strukturellen Verfahrensweisen der betreffenden Organisation (*institutionellbedingte* sozio-funktionale Verstumung).

Merves wiederholte Rückbesinnungen liefern keine weiteren Erkenntnisse darüber, wie eine Person mit einer solchen Einstellung in einer staatlichen Institution tätig sein kann. Zum Kippunkt aber wird dieser Ereignisreiz für Merve erst dann – neben der konfrontativen Begegnung mit der verbalrassistischen Aggression –, als sie realisiert, dass diese Person zugleich institutionelle Macht im Hinblick auf die „Schicksale anderer Personen“ verkörpert. Ihre eigene Betroffenheit rückt dabei in den Hintergrund, da sich ihr Fokus von der persönlichen Erfahrung auf die strukturelle Dimension verschiebt: Zum einen denkt sie im Zeichen ihrer eigenen Erfahrung an die Schutzberechtigten, zum anderen reflektiert sie im Zeichen der aggressiven Person die Entscheidungsmechanismen institutioneller Macht.

Darüber hinaus wirken das Erlebnis und die tolerierende Intransparenz des Bundesamtes emotional nachhaltig auf Merve, wenn sie „immer wieder, immer wieder noch“ darüber reflektiert und ihre „Tränen“³⁶ nicht zurückhalten kann. Mit Bourdieu lässt sich im Weinen als Ausdruck der körperlichen Hexis die Inkorporation des Ereignisses dokumentieren, denn wie der Habitus „Traurigkeit mimt“, so „agiert er die Vergangenheit aus“. Im Weinen manifestiert sich das Wiedererleben der Vergangenheit, da „was der Leib gelernt hat, das (...) ist man.“ (Bourdieu, 2020c, S. 135). Ähnlich der von Terkessidis (2004) beschriebenen Banalität des Rassismus resultiert Merves Verwunderung aus ihrem Unverständnis darüber, wie „so was Banale[s] wie eine Maske“ zum Anlass genommen wird, um sie und ihre Freundin „aggressiv“ verbalrassistisch zu beschimpfen.

Das abschließende Resümee dokumentiert Merves verdrängende, relativierende und ironisierende Coping-Strategie. Bis zu diesem Ereignis – obwohl in der ersten Phase ihre rassistischen Erfahrungen rekonstruiert wurden – redet sie ihre eigenen „Rassismuserfahrungen“ klein, um das Problem mittelbar zu adressieren. Wie sie zu Beginn des Interviews ausführte, war das Thema bis dahin für sie ein „Chaos“, das sie erst im Zuge der Vorbereitung auf das Interview ordnete. Bis zum Zeitpunkt des BAMF-Ereignisses erscheint ihr die Zumutbarkeit rassistischer

³⁶ An einer späteren Stelle im Interview frage ich erneut nach ihrem Umgang mit dem BAMF-Ereignis, worauf Merve (Z. 466–470) antwortet: „Also die erste Reaktion, die darauf folgte, war ein unkontrolliertes Weinen [lacht] [...] ähm, das war so eine persönliche oder emotionale Reaktion, die dann einfach trifft, weil man sich erst mal, wenn ich bin, ich generell wütend bin, dann weine ich. Das gehört irgendwie so/ es ist ein Automatismus.“ Als Produkt des Weinens und der Wut im Zeichen der Ohnmacht dokumentiert sich im Kippunkt-Ereignis eine sozio-funktionale Verstumung.

Erfahrungen im Alltag des migrantischen und migrantisierten Daseins – auch im Feld der Schule, so wie sie es erlebt hat – als eine Selbstverständlichkeit. Erst mit diesem Ereignis, in dem Merve die strukturellen sowie institutionellen Dimensionen des Rassismus anhand der aggressiven Person reflektiert, wandelt sich ihre „Einstellung zu dem Thema“. Dazu führt Merve (Z. 231–244) vertiefend aus:

„Ich glaube, die letzte Erfahrung, zum Beispiel das mit der mit der Frau vom BAMF ähm hat mich tatsächlich beeinflusst und ich glaube, ich bin bis heute relativ ähm also so ganz klar gekommen bin ich, glaube ich bisher mit der Erfahrung noch nicht so ganz ähm wie gesagt, also weil es einfach weil ich einfach weiß, dass Personen, ähm weil ich einfach früher gedacht habe okay: ‚Deutschland ist so weit sicher und ich kann mich immer an irgendwelche Beamten melden.‘ Oder wenn irgendwas ist, dann hast du eine Institution, die irgendwie dich aufgreift ähm ich glaube, das Bild ist danach so ein bisschen gebrochen danach. Also dieses ähm, ja, okay, also es gibt halt Beamten oder Leute, die in solchen Institutionen arbeiten, die, die eventuell mit Hass vorkommen können, das ist so leicht gebrochen, glaube ich, also diese Sicherheit, die mir irgendwie von Kindheit an gegeben wurde, brach. Und wenn du dann irgendwie auch noch hörst, dass Moscheen angegriffen werden, beschmiert werden oder keine Ahnung was, dann bricht diese generelle ähm ja, dieser generelle Schutzgedanke, den man aufgebaut hat über die Zeit. Ich glaube, dass das so ein bisschen das, was mich so beeinflusst hat.“

Merves habituelier Kippunkt konstituiert sich entlang dieses Erlebnisses, da sie sich noch heute unter dessen Einfluss versteht. Sie äußert zunächst ihre Unsicherheit und betont die nachhaltige Wirkung der Erfahrung. Ihr bisheriges Sicherheitsempfinden, das sich auf staatliche Institutionen stützte, hat durch die Begegnung mit der BAMF-Mitarbeiterin erheblich gelitten. Diese Veränderung beschreibt sie als fortwährend („bin ich, glaube ich, bisher mit der Erfahrung noch nicht so ganz [klargekommen]“), was auf einen tiefgreifenden, langanhaltenden Einfluss verweist. Ihre Ohnmacht und Überforderung im Sinne der sozio-funktionalen Verstumung sowie die Abnahme ihrer Widerständigkeit gegenüber institutionellem Rassismus resultieren aus der Erkenntnis, dass eine Person, die als „Beamtin“ eine bundesdeutsche Institution repräsentiert, selbst Trägerin rassistischer Ressentiments sein kann. Dies führt nicht nur zu einem Vertrauensverlust in das BAMF als Institution, sondern auch zu einem grundlegenden Zweifel an den demokratischen Verfahrensordnungen einer offenen Gesellschaft. Ihre ursprüngliche Annahme, dass Deutschland ein sicherer Ort sei, an den man sich im Bedarfsfall an „Beamtin“ oder Institutionen wenden könne, wird erschüttert: „Deutschland ist so weit sicher und ich kann mich immer an irgendwelche Beamten melden. Oder wenn irgendwas ist, dann hast du eine Institution, die irgendwie dich aufgreift.“ Diese Aussage dokumentiert einen epistemischen und

handlungswirksamen Bruch in ihrem habituellen Gefüge. Die Formulierung „das Bild ist danach so ein bisschen gebrochen“ verweist darauf, dass ihr Vertrauen in die Institutionen nachhaltig erschüttert wurde und sich eine implizite kollektive Unsicherheit abzeichnet.

Ferner spricht sie von einem Bruch, der nicht nur die Wahrnehmung einzelner Akteur:innen innerhalb von Institutionen betrifft – also von Personen, „die eventuell mit Hass vorkommen können“ –, sondern auch einen „generelle[n] Schutzgedanke[n]“, der sich über die Zeit hinweg entwickelt hatte. Der Zusatz „dann bricht dieser generelle ähm ja, dieser generelle Schutzgedanke“ verweist darauf, dass diese Erfahrung über das individuelle Erleben hinaus eine tiefere gesellschaftliche Verunsicherung widerspiegelt.

Die primordiale Sozialisation, die Merve existenzielle Sicherheit vermittelte und die sie habituell inkorporiert hatte, erfährt einen transformativen Bruch. Der Verlust des Sicherheitsgefühls ist für Merve das Pendant zum Verlust einer grundlegenden Orientierung, die ihr „irgendwie von Kindheit gegeben wurde“. Dieser Bruch verstärkt sich weiter, wenn sie zunehmend realisiert, dass muslimische Gotteshäuser Ziel von Angriffen werden. Die Erfahrung mit der BAMF-Mitarbeiterin erschüttert somit nicht nur ihr Vertrauen in den institutionellen Schutz als muslimische Person, sondern wird durch die Bedrohung muslimischer Gotteshäuser zusätzlich verschärft. Die doppelte Erfahrung der institutionellen und gesellschaftlichen Gefährdung führt zu einer Veränderung ihrer habituellen Wahrnehmung und resultiert in einer Verminderung ihrer Widerständigkeit.

Die umfassende Veränderung ihres habituellen Gefüges im Umgang mit Rassismus ist das Produkt der instantanen Kollision ihres Habitus mit einem Ereignisreiz. Insbesondere Merves Reflexionen über ihre eigene Betroffenheit hinaus verdeutlichen, wie sie ihr persönliches Erlebnis als Bezugspunkt nutzt, um auf die doxische Natur rassistischer Erfahrungsbestände von Migrant:innen und Migrantisierten hinzuweisen. Damit zeigt sich einerseits ihre sich entwickelnde Sensibilität für die strukturell-institutionelle Wirkmächtigkeit des Rassismus. Andererseits dokumentiert ihre Coping-Strategie eine Veränderung, die die ironisierende und verdrängende Relativierung aufbricht, jedoch weiterhin die eigenen Erlebnisse im Zeichen der sozio-funktionalen Verstumung marginalisiert. Auf der Wahrnehmungsebene manifestiert sich ein Wandel, in dem Rassismus als gesamtgesellschaftliches Problem klassifiziert wird, während die eigene Betroffenheit weiterhin hinter die Erfahrungen anderer Migrant:innen zurückgestellt wird. Dieser Kipppunkt fungiert somit als zentraler Wendepunkt in ihrer Narration, der einen Wandel in ihrer Wahrnehmung von Sicherheit und institutionellem Vertrauen hervorbringt, und dabei eine grundlegende Neubewertung der gesellschaftlichen Strukturen und ihrer eigenen Position darin initiiert.

5.3.6 Danat: Antisemitismus on- und offline: Wie mediale Diskurse und Mikrointeraktionen zur Verstummung führen

Mit Blick auf *Danats* Bewältigungsstrategie wurde rekonstruiert, dass sie von einer reflexiven Ambivalenz geprägt ist, die zwischen Anpassung und Differenz oszilliert. Humor dient ihm als eine konstitutive Coping-Strategie, um antisemitische Diskriminierungserfahrungen zu entschärfen und soziale Kohäsion zu festigen. Während er antijüdische Witze in Gruppendynamiken oder innerhalb der jüdischen Community nicht als identitätsverletzend betrachtet, sondern humorvoll aneignet, distanziert er sich von pauschalisierenden Stigmatisierungen in Mehrheitskontexten. Die Corona-Pandemie markiert jedoch eine Zäsur, denn verschwörungsideologische Narrative erschweren seine bisherige Strategie, da sie seine jüdische Identität direkt adressieren. Dadurch wird er verstärkt mit den strukturellen Dimensionen von Diskriminierung konfrontiert. Insgesamt oszilliert sein Habitus zwischen der normalisierenden Aneignung von Vorurteilen und ihrer humorvollen Bewältigung, stößt aber an seine Grenzen, wenn Antisemitismus in Krisenzeiten stärker strukturell und persönlich wirksam wird. Mit den folgenden zwei Sequenzen vertieft Danat (Z. 45–60) seine Wahrnehmung über Antisemitismus während der Corona-Zeit:

„Also in der Corona-Zeit generell psychisch bedingt hat ja jeden irgendwas mitgenommen, aber ja, wenn man dann plötzlich hörte, ‚ich bin kein Antisemit‘ [klatscht in die Hand] aber und dann so kommen dann irgendwas: ‚Aber es ist schon auffällig, dass Juden hier und da an den Topstellen sind‘ und so was, diese klassischen Sachen ähm ja, ich sage mal, die klassischen Antisemiten, die dann hervorgestochen sind, sind ja Xavier Naidoo, Attila Hildmann, die dann so ganz publik waren, wo ich von Anfang an sagte: ‚Das sind krasse Antisemiten‘, und da hat einfach, da war ich ein bisschen das erste und bis jetzt letzte Mal, dass ich richtig sauer war auf den ja, auf mein Heimatland Deutschland sag ich mal so, dass ich mir dachte, das kann nicht sein, dass ich, dass ich in eine Telegram-Gruppe reingehen kann und ich sehen kann, dass da jemand offen hinter einer Maske quasi, indem er natürlich das nicht direkt ausspricht, aber offen gegen Juden hetzt und sagt ja: ‚Ich habe ja nicht/ ich bin ja kein Antisemit, ich sag ja nur paar Sachen, dass die Juden sind zufällig‘.“

Empirische Befunde quantitativer Studien belegen einen signifikanten Anstieg verschwörungsideologischen Antisemitismus infolge der Corona-Pandemie (vgl. z. B. RIAS Bundesverband, 2022; RIAS Berlin, 2022a; RIAS Bayern, 2022b). Das „plötzlich[e]“ Sichtbarwerden dieser Ideologie hatte unmittelbare Auswirkungen auf individuelle Wahrnehmungsprozesse – sowohl auf Seiten der antisemitischen Akteur:innen als auch der Betroffenen. Danats Wahrnehmung ist

insbesondere durch mediale Berichterstattung geprägt, die neben verschwörungsideologischem auch modernen Antisemitismus sichtbar machte. Die öffentliche Debatte um Persönlichkeiten wie Naidoo oder Hildmann ist für seine Verletzungserfahrung konstitutiv, da deren mediale Präsenz seine individuelle Lebenswelt unmittelbar berührt. Die soziale Positionierung dieser Akteure, ausgestattet mit sozio-symbolischen Kapitalien, verstärkt die Wirkmächtigkeit ihres Antisemitismus. Ihr symbolisches Kapital verleiht ihnen Einfluss auf ein breites Publikum, wodurch antisemitische Narrative sowohl gesellschaftlich als auch individuell wirksam werden. Obwohl Danat sich nicht als religiöser Jude identifiziert, steht seine Betroffenheit in einem korrelativen Verhältnis zur Identifikation mit dem jüdischen Kollektiv (vgl. z. B. Rebhun, 2014). Er selbst ist nicht direkt adressiert, doch die zunehmende öffentliche Artikulation antisemitischer Diskurse durch einflussreiche Akteure intensiviert das Gefühl der Zugehörigkeit und macht Antisemitismus zu einer realen Verletzungserfahrung. Diese Wahrnehmung beschränkt sich nicht auf die Gegenwart, sondern geht mit einer zukunftsbezogenen Angst und Sorge einher, wie es auch in Studien zur Wahrnehmung amerikanischer Jüdinnen und Juden nachgewiesen wurde (vgl. z. B. The Home Affairs Committee, 2018). Diese Angst manifestiert sich nicht nur als Besorgnis über gesellschaftliche Entwicklungen, sondern auch als latente Furcht vor physischer Gewalt. Neben der medialen Präsenz antisemitischer Äußerungen verstärkt der barrierefreie Zugang zu Telegram-Gruppen, in denen reale Menschen ohne direkten Kontakt zu Jüdinnen:Juden verschwörungsideologischen Antisemitismus verbreiten, die Verletzungserfahrung zusätzlich. Als Folge dieser beiden Betroffenheitsformen – der medialen Konfrontation und der digitalen Vernetzung antisemitischer Ideologien – lässt sich ein Entfremdungseffekt rekonstruieren, dessen Adressat Deutschland ist. Gerade weil Danats Erwartungshaltung an Deutschland aufgrund gesellschaftlicher Teilhabe und sozialer Aufstiegschancen hoch ist, ist die daraus resultierende Enttäuschung besonders tiefgreifend. Diese Enttäuschung schlägt sich nicht nur in Resignation nieder, sondern artikuliert sich auch in Wut über die Normalisierung antisemitischer Strukturen.

In dieser Sequenz lässt sich der Kipppunkt identifizieren, wo Danat von einer allgemeinen Reflexion über den pandemiebedingten Druck zu einer intensiven subjektiven Emotion des Ärgers über antisemitische Strömungen übergeht. Der Charakter dieses Kipppunktes ist eine Verschiebung von individueller Medienrezeption zur kritischen Auseinandersetzung mit einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen. Die Benennung prominenter Persönlichkeiten wie „Xavier Naidoo, Attila Hildmann“ fungiert als Katalysator, der das Potenzial zur Mobilisierung eines partikularen Abgrenzungsverhaltens gegenüber der Mehrheitsgesellschaft beschreibt. Die Formulierung „richtig sauer auf [...] mein Heimatland“ zeigt den

psychologischen Wendepunkt in der affektiven Bindung an die eigene nationale Identität.

Im Gegensatz dazu verdeutlicht die nachfolgende Sequenz den Kippunkt auf individueller Ebene, der im Spannungsverhältnis zwischen innerem Identitätsbewusstsein und der externen Wahrnehmung durch andere liegt (Z. 196–236):

„Oh da habe ich eine gute Story für Sie, ich habe da, das habe ich jetzt gerade nicht da, obwohl, kann ich Ihnen zeigen, einfach für Verständnis [sucht im Hintergrund nach dem T-Shirt] einen Moment ich (...) ich war einmal in Israel in meinem Leben, da gibt es eine spezielle Reise für alle Juden, einfach Experience, also keine Regionsreise, sondern einfach Experience, fand ich sehr interessant, fand ich gut alles und dann habe ich mir dieses T-Shirt hier mitgenommen, gerade hier [zeigt mir das T-Shirt] ‚Super Jew‘ (...) das war auch auf meinen Instagram offen drauf [lacht] also bin jetzt der Super-Jude und so was vollkommen okay, also ich bin da richtig offen ähm so und dann in der Corona-Zeit gab es dann die ersten Tests, meistens von der Bundeswehr noch damals und dann bin ich morgens aufgestanden, war glaub ich verkatert oder so, also ich war auf jeden Fall sehr verpeilt und das ist mein Pyjama T-Shirt, also ich habe mir die Jacke drüber gezogen und hatte quasi dieses T-Shirt an, der Super-Jew, und bin dann mit der Jogginghose schön in so eine Eishalle, wo wir alle getestet wurden, für sind/ für die ersten Tests, die ein bisschen länger damals gedauert haben, bin ich hingegangen und unterwegs wurde ich von dem Ersten an der Kasse bzw. bei dem Eintragen der Daten, wurde ich schon komisch angeschaut, so ‚oh‘ und dann war das so dachte ich mir: ‚Okay!‘ habe ich nicht zuerst nicht realisiert, weil ja, ich habe mich gefühlt, wie ich mich immer fühle, so normal einfach, (...) bis ich dann weiter gegangen/ (...) also die Blicke waren dann auf’s T-Shirt, rückblickend betrachtet natürlich und dat war dann so ja bin ich dann hingegangen in diese damals gab es ja ganz viele Kabinen nebeneinander, wo die wo so eine Frau gewartet hat, meinte ja: ‚Kommen Sie zu mir‘, um mich hier nach Nasenabstrich und so was zu machen und die meinte: ‚Oh, was hast du denn da?‘ und dann macht sie also so meine Jacke ein bisschen weiter auf und meinte so: ‚Oh, ganz schön mutig von dir.‘ und ich kann dir sagen, ich war wie gesagt schon auch verpeilt und ich dachte, ich dachte ja, ich möchte jetzt kein politisches Statement setzen, ich bin so da und das war so ein Moment so. (...) Sie meinte es nicht böse, sie sei so, sie hat zumindest/ ich habe eine gewisse Menschenkenntnis, dass ich weiß, sie meinte es nicht böse. Das war/ ob es jetzt wichtig oder unwichtig ist, was so eine normale deutsche Frau, die das gemacht hat, ü 30 wahrscheinlich und ich meine, aber die hat das so gesagt, so dachte ich mir wow und dann saß ich da auf dieser Bank bis ich meinen Test zurückbekommen habe, morgens um 10 Uhr oder so hatte ich mir ja gut so, das ist vielleicht so, was in der Corona-Zeit war, so richtig hängengeblieben ist und seitdem habe ich das T-Shirt nicht mehr draußen angehabt (...) ähm, weil ich ja, weil das seitdem vor allem ein bisschen komischer geworden ist, weil ich mir dacht, also wie gesagt, ist das offen auf mein Instagram, ich versteckst nicht, ich/ es ist jetzt nicht so, dass ich da komplett filtere, wer mir folgt, wer nicht. Ich wurde auch nie angefeindet über Social Media, das ist auch nicht ich bin nie passiert alles gut. Aber ja dieses: ‚Ganz schön mutig von dir.‘ und dass alle unterwegs so drauf gestarrt haben, (...) weiß ich nicht, ich glaube, wenn ich ein normales Superman

T-Shirt an hätte, wäre es besser [lacht] so nach dem Motto, aber ja, das ist so das, was hängen geblieben ist von der Zeit, während meine Mutter ihr Stern abgezogen hat, habe ich meinen T-Shirt quasi abgezogen (...) und finde es schade.“

Erst im Erzählfluss erinnert sich Danat an eine prägende Erfahrung im Kontext der Corona-Pandemie. Die Bemerkung, er habe „eine gute Story“ für das Gespräch parat, verweist auf das handlungsanleitende Wissen der nachfolgenden Erzählung. Während einer Reise nach Israel – möglicherweise im Rahmen des Birthright-Programms – erwirbt er ein T-Shirt mit der Aufschrift „Super-Jew“, das für ihn sowohl ein Erinnerungsstück als auch ein Symbol der Verbundenheit mit seiner Herkunft darstellt. Dieses T-Shirt fungiert in zweifacher Hinsicht. Einerseits manifestiert es seine Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft, andererseits dient es als identitätsstiftendes Ausdrucksmittel, das er öffentlich auf seinem „Instagram“-Profil präsentiert. Seine jüdische Identität ist für ihn zunächst kein Aspekt, den er zu verbergen sucht; vielmehr geht er offen mit ihr um („also ich bin da richtig offen“). Diese Offenheit signalisiert seine Zufriedenheit mit seinem Jüdischsein und verdeutlicht zugleich seine bewusste Identifikation mit dieser Zugehörigkeit.

Eines Morgens zu Beginn der Corona-Pandemie, als Tests noch in Testzentren durchgeführt wurden, begibt sich Danat „sehr verpeilt“ zu einem dieser Zentren – bekleidet mit seinem „Super-Jew“-T-Shirt. Dass er sich noch explizit an seinen Muskelkater und seine Kleidung erinnert, unterstreicht die handlungsanleitende Relevanz des Ereignisses. Bereits bei der Anmeldung wird er „komisch angeschaut“, doch er nimmt diese Blicke in dem Moment nicht bewusst wahr und reflektiert ihre Bedeutung nicht weiter. Erst retrospektiv erkennt er die funktionelle Dimension dieser Blicke als eine subtile Markierung seiner jüdischen Identität. Dass diese Wahrnehmung dennoch in seiner Erinnerung verankert bleibt, verweist auf die Internalisierung der Erfahrung des Angeschaut-Werdens. Nach dieser impliziten, unbewussten Markierung setzt er sich für den „Nasenabstrich“ in die Testkabine.

„Eine normale deutsche Frau“, die den „Nasenabstrich“ durchführt, spricht Danat auf sein T-Shirt an. In Reaktion darauf zieht er seine Kapuzenjacke weiter auf, sodass die Aufschrift „Super-Jew“ vollständig sichtbar wird. Ihre Bemerkung „Oh, ganz schön mutig von dir“ markiert für Danat das antisemitische Momentum auf individueller Ebene. Dieser Moment verdeutlicht das Spannungsverhältnis zwischen Danats innerem Identitätsbewusstsein und seiner externen Wahrnehmung durch andere. Die Aussage der Frau stellt sein Jüdischsein randständig in den Raum und konfrontiert ihn mit einer weiß-deutschen Fremdmarkierung.

Während er seine jüdische Identität bewusst wahrnimmt, bleibt er in der Situation instinktiv zurückhaltend, um kein „politisches Statement“ zu setzen. Seine Reaktionslosigkeit und nach innen gerichtete Rationalisierung – „sie meinte es nicht böse“ – dient der Relativierung des implizit projizierten Antisemitismus, um die Situation auszuhalten. Er betrachtet seine „Menschenkenntnis“ als Grundlage, um die Intentionen seines Gegenübers zu durchschauen und den unbewusst prozessierten Antisemitismus zu bewältigen. Da er weder sein Jüdischsein weiter exponieren noch eine konfrontative Eskalation riskieren möchte, entscheidet er sich für eine zurückhaltende und verstummte Reaktion – sowohl verbal als auch in seiner Körperhaltung.

Danats Aussage „dann saß ich da auf dieser Bank, bis ich meinen Test zurückbekommen habe, morgens um 10 Uhr [...] das ist vielleicht so, was in der Corona-Zeit war, so richtig hängen geblieben ist und seitdem habe ich das T-Shirt nicht mehr draußen angehabt“ verdeutlicht die nachhaltige Handlungswirksamkeit dieses Ereignisses. Sein Habitus reagiert in der konkreten Situation nicht mit den ihm vertrauten Bewältigungsstrategien wie Humor oder Ironie. Stattdessen verlagert er seine Aufmerksamkeit auf die Intention der weiß-deutschen Frau und relativiert ihre Bemerkung als nicht antisemitisch. Dies steht in Kontrast zu seiner bisherigen Bewältigungsstrategie mit antisemitischen Witzen in seinen weiß-deutschen und jüdischen Peer-Gruppen, in denen er soziale Kohäsion gerade durch humorvolle Aneignung stärken konnte. In dieser spezifischen Konstellation während der Corona-Pandemie hingegen gerät Danat in eine soziale Verstummung – sowohl in der akuten Situation als auch langfristig in Form des Vermeidens des T-Shirts. Das Ereignis markiert einen Bruch in seinem habituellen Gefüge, der sich in seiner veränderten Selbstwahrnehmung ausdrückt. Danat nimmt sich selbst „ein bisschen komischer“ wahr, was auf eine Irritation seines Selbstverhältnisses verweist, die durch eine veränderte Wahrnehmung seiner sozialen Umwelt ausgelöst wird. Obwohl er weiterhin „offen auf [seinem] Instagram“ präsent ist und nicht das Bedürfnis verspürt, seine jüdische Identität grundsätzlich zu verbergen, stellt die Bemerkung „Ganz schön mutig von dir.“ in Verbindung mit den starrenden Blicken ein habituelles Kippunkt-Erlebnis dar.

Retrospektiv reflektiert Danat weiterhin, dass er „über Social Media [nie]“ angefeindet wurde. Dennoch stellt er sich die Frage, ob er mit der Aufschrift „Superman“ auf dem T-Shirt dieselbe Reaktion – den Kommentar und die starrenden Blicke – erfahren hätte. Indem er diese hypothetische Alternative in Betracht zieht, verlagert er seine Perspektive von der Intention der Interaktionsbeteiligten hin zur Wirkungsdimension. Auf dieser Ebene markiert das Ereignis eine tiefgreifende Veränderung seines habituellen Gefüges. Anstelle seiner gewohnten humorvollen Bewältigungsstrategie tritt eine sozial-funktionale Verstummung,

ausgelöst durch das Spannungsverhältnis zwischen seinem inneren Identitätsbewusstsein und der externen Wahrnehmung. Dies verdichtet sich in seiner abschließenden Reflexion: „Das ist so das, was hängen geblieben ist von der Zeit, während meine Mutter ihr Stern abgezogen hat, habe ich mein T-Shirt quasi abgezogen (...) und finde es schade.“

Der Charakter des Kippunktes in der Phasentypik von Danat offenbart sich in einem komplexen Zusammenspiel aus sozialer Identitätsbildung und -konfrontation, wobei es zu einer Reorganisation des eigenen Situationsverständnisses kommt. Auf struktureller Ebene verdeutlicht sich eine Re-Orientierung von vorheriger Selbstverständlichkeit hin zu reflektierter Vorsicht und verstummter Anpassungsdynamik in Folge antisemitischer Bezüge. In diesem Kippunkt dokumentiert sich die Veränderung der Orientierung sowohl in Bezug auf die Wahrnehmung von Antisemitismus als auch hinsichtlich dessen Bewältigung.

5.3.7 Çiçek: „O an doğru davranmadım³⁷“: Selbstkritik als Folge sozio-funktionaler Verstummung

Çiçeks Erstbegegnung – wie im vorherigen Kapitel rekonstruiert – mit rassistischen Ressentiments war am ersten Tag ihres Berufslebens. Während und nach der Erstbegegnung ist ihr habituelles Gefüge von verharmlosender Unsicherheit geprägt. Im ersten Ereignis erkannte sie die Diskriminierung, benannte sie jedoch nicht eindeutig als solche. Diese Ambivalenz unterstrich ihr habituelles Spannungsfeld zwischen intuitiver Wahrnehmung von Rassismus, pragmatisch-konformem Handeln und einer retrospektiven Betrachtung, die von Unsicherheit und Relativierung geprägt ist.

In Anbetracht dessen, dass die nachfolgende Sequenz aus der Phase der Kippunkte der Phasentypik stammt, lässt sich die Erzählung von Çiçek als ein narratives Beispiel für einen entscheidenden Moment im Alltag verstehen, in dem implizite soziale Strukturen und persönliche Werte konflikthaft aufeinandertreffen und zu einer Neubewertung der eigenen Handlungsweise führen können (Z. 77–91)³⁸:

„Und ähm ich musste halt einmal ähm/ war es halt so, ich war halt in einem Einkaufszentrum und da gab es halt so ähm Autobuggies für Kinder und man muss

³⁷ Übersetzt heißt der türkische Satz: „Indem Moment habe ich nicht richtig gehandelt“.

³⁸ Nach dieser Sequenz werde ich zwei weitere aus dem Interview mit Çiçek heranziehen, um die Rekonstruktion zu vertiefen und verschiedene Dimensionen dieser Betroffenheit aus unterschiedlichen Aspekten zu reflektieren.

halt drauf warten, bis man dran kommt und dann kam eine deutsche Frau (..) und ähm eine türkische Frau mit Kopftuch hat sie quasi die ganze Zeit verfolgt, um das Auto zu kriegen und ich habe halt an der Stelle gewartet, wo man die Autos ausleihen kann und dann kam die deutsche Frau mit Autobuggy und dann guckt sie mich an und dann die Frau mit Kopftuch und dann sagt sie, ‚Nein, du kriegst es nicht!‘, also zu der Frau mit der Kopftuch und dann hat sie mir einfach das Auto gegeben (..) das war halt auch so ein ähm/ das war auch so eine traurige/ trauriges Ereignis, was ich erlebt habe und da war meine Fehler bzw. mein/ mein Sohn hat dermaßen geweint, weil er unbedingt das haben wollte und ich war halt in dem Moment auch sehr, ähm, wie soll ich dir sagen yani o an doğru davranmadım aslında, keşke kadına verseydim diye çok pişman oldum arabayı, ama oğlum o kadar çok ağlıyordu ki, ve beklemiştik bir 15–20 dakika, ähm arabayı aldım ben de; sonradan çok pişman oldum. Onun hala pişmanlığını yaşıyorum. O alman kadının gözünün önünde, ya seni ne zamandır takip ediyor, bekliyor; onun hakkıydı diyemedim, çocuk ağladığı için. Keşke ona verseydim. Belki bir gün yine karşılaşsaksak özür dileyeceğim³⁹.“

In der vorliegenden Erzählung von Çiçek wird eine alltägliche Situation in einem Einkaufszentrum detailliert beschrieben, die jedoch soziale und kollektivgesellschaftliche Dimensionen aufzeigt. Çiçeks Schilderung fokussiert insbesondere den Umgang mit zwischenmenschlichen Spannungen und impliziten Vorurteilen, die in scheinbar trivialen Begegnungen zum Ausdruck kommen. Durch die unmittelbare zeitliche und räumliche Verortung beginnt Çiçek mit der Beschreibung einer Wartesituation für Kinder-Autobuggies im Einkaufszentrum. Diese Strukturierung betont die Alltäglichkeit und Regelmäßigkeit der Situation, die jedoch durch das unvermittelte Handeln einer „deutschen Frau“ und die Passivität einer „türkischen Frau mit Kopftuch“ eine konflikthafte Dynamik erhält.

Çiçek nimmt das Warteverhalten der kopftuchtragenden Frau bewusst wahr. Als die „deutsche Frau“ den Kinderbuggy zurückgibt, mustert sie zunächst Çiçek und anschließend die kopftuchtragende Frau, um zu entscheiden, wem sie den Buggy überlässt. Da die kopftuchtragende Frau länger gewartet hat, sollte sie ihn gemäß der Regelmäßigkeit der Situation erhalten. Doch mit einem Blick auf die kopftuchtragende Frau äußert die deutsche Frau entschieden: „Nein! Du kriegst

³⁹ Die türkischen Sätze lauten auf Deutsch: „Wie soll ich’s sagen, indem Moment habe ich nicht richtig gehandelt. Ich bereue es sehr, dass ich das Auto nicht der Frau gegeben habe, aber mein Sohn hat so sehr geweint, und wir hatten schon 15–20 Minuten gewartet ähm, also habe ich das Auto genommen. Später habe ich es sehr bereut. Diese Reue trage ich immer noch in mir, vor den Augen dieser deutschen Frau – sie hat dich so lange beobachtet, gewartet – konnte ich nicht sagen: ‚Es steht ihr zu‘, weil mein Kind geweint hat. Ich wünschte, ich hätte es ihr gegeben. Vielleicht werde ich ihr eines Tages begegnen und mich entschuldigen.“

es nicht!“ Diese Aussage dokumentiert einerseits einen Verbalrassismus, andererseits führt sie auf der Handlungsebene zu einer exkludierenden Praxis, indem der Frau aufgrund ihres Kopftuchs die Nutzung des Buggys verweigert wird. Hierin erkennt Çiçek eine Ungerechtigkeit, eine bewusste Benachteiligung der „türkischen Frau mit Kopftuch“ durch die „deutsche Frau“. Diese Beobachtung verweist auf die implizite Rassismus-Dynamik, die auf kollektive Stereotypen und Vorurteile hindeutet. Çiçeks detaillierte Beschreibung der Situation, insbesondere der Blickbewegungen der deutschen Frau, verdeutlicht, wie sich leiblich-performative Dimensionen in konkreten Interaktionen als wirkmächtig-verletzende Mechanismen reproduzieren. Die Verbindung von Verbalrassismus, körperlicher Haltung (Hexis) der deutschen Frau und exkludierender Handlung bildet eine Erfahrungsmatrix, die Çiçek auch im Nachhinein beschäftigt, wenn sie retrospektiv über dieses Ereignis reflektiert.

Da im Moment des Aktvollzugs Çiçeks Sohn „weint“ – möglicherweise aus Ungeduld, sofort mit dem Autobuggy zu spielen – gibt Çiçek nach und bestätigt dadurch implizit das rassistische Verhalten der deutschen Frau. Ihr Wechsel in die türkische Sprache, um das Erlebnis rückblickend zu bewerten, verweist auf die primordiale Dimension ihres empfundenen Verhaltens. Diese Primordialität offenbart nicht nur eine weitreichende handlungsleitende Prägung, sondern wird zu einem habituellen Reiz, der Çiçek nachhaltig begleitet – als Revisionswunsch, ihr Verhalten gegenüber der kopftuchtragenden Frau zu korrigieren. Ihre Selbstkritik „Indem Moment habe ich nicht richtig gehandelt“ („o an doğru davranmadım aslında“) drückt eine anhaltende Reue aus, die sie noch immer prägt. Çiçeks Reue und die Reflexion über das Geschehene deuten auf das Bewusstsein hin, dass dieser Kippunkt eine Gelegenheit zur Korrektur des wahrgenommenen Ungleichgewichtes war. Sie realisiert, dass ihre Handlungsweise, getrieben durch chronischen Alltagsdruck und familiales Bedürfnis, nicht im Einklang mit ihren inneren Werten stand.

Die situative Dynamik eines zunächst trivial erscheinenden Ereignisses trifft nicht nur die kopftuchtragende Frau als unmittelbar Betroffene, sondern auch Çiçek selbst: Einerseits bestätigt sie die Exklusion durch ihr Verhalten, andererseits bricht sie die Regelhaftigkeit und verstärkt die Ungleichheitsstruktur. In der Situation dient das Weinen des Kindes als scheinbar legitime Begründung, um das implizit rassistische Spiel der Orthodoxie zu akzeptieren und daran mitzuwirken. Erst nachträglich entstehen Selbstzweifel und Reue, die jedoch erst im Prozess einer kritischen Selbstreflexion artikuliert werden können. Dass Çiçek „diese Reue [...] immer noch in“ sich trägt, verweist auf die habituelle Aneignung dieses Erlebnisses, das sich in ihrer Position als Bystander als anhaltendes

Wahrnehmungs- und Handlungsmuster verfestigt. Ihre retrospektive Selbstkritik – „Vor den Augen dieser deutschen Frau – sie [die Kopftuchträgerin, FBK] hat dich so lange beobachtet, gewartet – konnte ich nicht sagen: ‚Es stand ihr zu.‘“ – verdeutlicht einerseits die symbolische Herrschaft rassistischer Praktiken, die in der akuten Situation von Bystandern unkommentiert hingenommen werden. Andererseits stellt sie ihr eigenes situativ-pragmatisches Interesse über das Prinzip der Antidiskriminierung. Der Wunsch, „vielleicht werde ich ihr eines Tages begegnen und mich entschuldigen“, weist auf eine zukunftsgerichtete Orientierung hin, die sich dauerhaft in Çiçek's habituellem Gefüge sedimentiert. Çiçek's persönliche Reue darüber, dass sie in der Situation nicht für Gerechtigkeit eingetreten ist einerseits eine Selbstkritik und gibt andererseits Aufschluss über den inneren Konflikt über moralische Werte und soziale Erwartungen, die in ihrer eigenen kollektiven Orientierung verankert sind.

In der nächsten Sequenz, die wegen meiner Nachfrage artikuliert wurde, vertieft Çiçek (Z. 96–104) ihre Perspektive auf das vorangegangene Ereignis:

„I: Glaubst du dein Stillschweigen so gegenüber dieser deutschen Frau, weil du ja auch geschockt warst in dem Moment, hat ihren Rassismus bekräftigt? Ç: (...) „Ja doch, glaube ich schon, weil die hat wirklich, man konnte an ihren Blicken sehen, wie sie ähm die Frau mit Kopftuch so angeguckt hat; eine voll böse, ge? Also Blicke erzählen ja auch Vieles und dann hat sie mich angeguckt und hat gesagt ‚Nein, du kriegst das Auto nicht und sie kriegt das Auto.‘ Also ähm also wenn ich da anders reagiert hätte und gesagt hätte ‚Nein, das ist aber unfair, weil sie/ sie hat jetzt viel länger gewartet als ich‘, ähm wäre glaube ich viel besser angekommen bei ihr, vielleicht hätte sie dann auch besser gemerkt, dass sie da einfach die Fehler macht, aber wie gesagt, die Reaktion von mir war einfach falsch leider.“

Meine Fragestellung impliziert zwei Aspekte: Erstens war Çiçek in der konkreten Situationsdynamik „geschockt“, was zweitens als ein legitimierendes Argument für ihr stillschweigendes Anerkennen der rassistischen Praktiken dient. Ihr affirmativer Bezug, „ja doch, glaube ich schon“ bezieht sich hiermit in gleichem Maße auf ihren eigenen Schockzustand und auf die ungewollte rassistische Reproduktion. Durch die Schilderung der nonverbalen Kommunikation – „böse [...] Blicke“ – wird deutlich, wie verwurzelte Vorurteile auf subtile, aber effektive Weise manifestiert werden, welche sich durch die körperliche Dimension des Habitus, der Hexis sichtbar werden. Diese Beobachtungen weisen auf eine implizite soziale Logik hin, die Çiçek als problematisch identifiziert.

Çiçek's hypothetische Überlegungen zu alternativen Reaktionen und deren möglichen Auswirkungen verdeutlichen ihre Auseinandersetzung mit der Frage

der sozialen Verantwortung und Zivilcourage. Sie reflektiert ihre eigene Verstummung und beschreibt eine bis heute persistierende persönliche Reue darüber, dass sie in der Situation nicht für Gerechtigkeit eingetreten ist. Letzten Endes gelangt Çiçek an einen Kippunkt durch das nachträglich-reflektierende Eingeständnis ihres Bedauerns nach dem diskriminierenden Erlebnis im Einkaufszentrum. In einer abschließenden Ergänzung führt Çiçek (Z. 292–301) einen weiteren Aspekt an:

„Bei dem dritten Fall [Einkaufszentrum und Buggy, FBK] zum Beispiel, da war ich halt kurzzeitig mit meinem Sohn alleine wegen diesem Autobuggy und mein Mann war woanders und dann haben wir uns wieder getroffen und ich habe mich sofort/ also ich habe das Ganze sofort an ihm erzählt, ich habe sogar gesagt, es tut mir geradezu weh, dass das das Ganze passiert ist und ich nichts machen konnte, weil er so viel geweint hat. Eigentlich musste ich mich andersrum verhalten, also in dem Moment musste mir eigentlich das Weinen von meinem Sohn egal sein, dafür aber dann gegenüber dieser deutschen Frau sagen können ähm ‚Ja, das ist einfach unfair‘, aber ich habe mich dann doch anders verhalten, das hat/ also ich habe das Ganze dann sofort mit meinem Mann ausgetauscht und er sagte dann auch ‚Beruhig dich, das ist nicht gewollt von dir‘, und er hat mich dann schon getröstet [lacht].“

In der Reflexion erkennt sie die Unzulänglichkeiten ihres verstummten Verhaltens und erfährt durch den Austausch mit ihrem Mann eine emotionale Verarbeitung und Neubewertung der Situation. Diese Auseinandersetzung führt zu einer Neubewertung der Situation und markiert den Beginn einer reflexiven Wachsamkeit gegenüber rassistischen Dynamiken sowie den inneren Wunsch nach einem selbstbewussteren Umgang damit. Die unmittelbare Kommunikation mit ihrem Mann verdeutlicht die Bedeutung sozialer Unterstützungsstrukturen bei der Verarbeitung von Ungerechtigkeit. Persönliche Beziehungen fungieren dabei als Ressource, die emotionale Bewältigung ermöglicht und eine kritische Reflexion über das eigene Handeln anstößt.

Die Aussage, dass es ihr „geradezu weh“ tut, kann als körperlich inkorporierte Prägung gedeutet werden, die sowohl ihr eigenes Involviert-Sein als auch die nicht intendierte Reproduktion rassistischer Dynamiken reflektiert. Das unmittelbare Teilen der Erfahrung mit ihrem Ehemann dokumentiert eine entlastende innerfamiliäre Unterstützungsstruktur, die Çiçek im ersten Moment beruhigt, ihre anhaltende Reue jedoch nicht auflöst. Ihre Vermeidung, „dieser deutschen Frau sagen können ähm ‚Ja, das ist einfach unfair‘“, markiert einen Kippunkt in ihrem habituellen Gefüge hinsichtlich ihres Umgangs mit Rassismus und Bewältigungsstrategien. Vor diesem Hintergrund stellt die Übergabe des Autobuggies durch die deutsche Frau einen Wendepunkt dar. Çiçek befindet sich in einem

Spannungsfeld zwischen sozialer Gerechtigkeit und familiären Bedürfnissen. Ihre Entscheidung, den Buggy trotz innerer Widersprüche anzunehmen, führt zu einem Bruch mit ihrem moralischen Selbstverständnis und lässt verdrängte Orientierungen und Werte später erneut in den Vordergrund treten. Die anschließende Kommunikation mit ihrem Ehemann, der mit der tröstenden Aussage „Beruhig dich, das ist nicht gewollt von dir“ ihre Intention betont, macht die Situation für sie erträglicher. Dennoch wird Çiçek durch ihre nachträgliche kritische Reflexion bewusst, dass sie situativ an der Reproduktion rassistischer Dynamiken beteiligt war, auch wenn dies nicht intentional geschah.

Insgesamt lässt sich aus Çiçeks narrativer Rekonstruktion eine implizite Handlungslogik rekonstruieren, die von einem moralischen Dilemma und einer Auseinandersetzung mit alltäglichen Diskriminierungserfahrungen bestimmt ist. Diese Logik spiegelt eine Orientierung wider, die von Werten wie Gerechtigkeit und Empathie getragen wird, jedoch in ihrer praktischen Umsetzung durch externen sozialen Druck sowie durch das Verstummten von Çiçek begrenzt wird. Die reflektierende Verarbeitung der Situation ermöglicht Çiçek, diesen Druck zu analysieren und handlungsleitende Perspektiven für zukünftige Begegnungen zu entwickeln. In Anbetracht dessen, dass die Sequenz aus der Phase der Kippunkte der Phasentypik stammt, lässt sich die Erzählung von Çiçek als ein narratives Beispiel für einen entscheidenden Moment im Alltag beschreiben, in dem soziale Strukturen und persönliche Werte konflikthaft aufeinandertreffen und zu einer Neubewertung der eigenen Handlungsweise führen können. Die Phase der Kippunkte ist gekennzeichnet durch Situationen, die eine potenzielle Veränderung der bisherigen (Handlungs-)Routine ermöglichen. In Çiçeks Fall manifestiert sich dieser Kippunkt in der Entscheidungssituation, entweder für die Frau mit Kopftuch einzustehen oder im Modus des Verstummens dem Drängen ihres weinenden Kindes nachzugeben.

5.3.8 Meva: Rückzug als Widerstand und Verstummung im Modus autonomer Repositionierung

In der Phase der Erstbegegnung – rekonstruiert anhand zentraler Erzählsequenzen – entwickelt *Meva* ein reflexives Bewusstsein, das es ihr Schritt für Schritt ermöglicht, im Nachhinein über die rassistische Dynamik ihrer Erlebnisse zu reflektieren. In der akuten Situation verfügt sie jedoch noch über keine habitualisierte Coping-Strategie. Ihr impliziter Wissensbestand formt sich durch die schrittweise Einsicht in die Mechanismen symbolischer Gewalt, wodurch eine

anfängliche Hinterfragung dieser Dynamiken initiiert wird. Während ihrer Kindheit basierte ihre Bewältigungsweise vornehmlich auf Verdrängung und situativer Anpassung – eine Strategie, die mit der Suche nach Praktikumsstellen ihren Kippunkt erreicht. Diese Erfahrung wird nicht nur ihre Wahrnehmungsmuster, sondern auch ihre Coping-Strategien nachhaltig verändern. Meva (Z. 36–56) beschreibt dieses Kippunkt-Erlebnis folgendermaßen:

„Wo wir halt Praktikumsstellen gesucht haben (..) damals, da haben wir dann ähm in einem (...) bei der, bei der Edeka haben wir dann ein Praktikum gemacht (...) und wir haben da angefangen, da habe ich dann gearbeitet und ähm das war ähm dann, is schon vier-fünf Stunden, das war vorbei und dann ist auf einmal eine Frau gekommen von den Mitarbeitern, die uns da eingestellt hat, also da, wo wir Praktikum machen sollen, ne gemacht haben. Dann sind wir hin. Dann war der Abteilungschef da, der hat uns nicht gesehen und dann hieß es, ähm ich arbeite gut, es passt alles, er würde mich auch einstellen, aber wenn ich mein Kopftuch runter tue, (...) das hat er direkt so gesagt. (4) I: Erinnerst du dich noch an das Jahr? (..) M: Da haben wir Praktikum gemacht. Da war ich 15? War ich 15 genau, um die Runde (..) und in dem Moment habe ich gesagt, da hat es dann so richtig Klick gemacht, weißt du, da habe ich gesagt: ‚Nein, ich werde hier gar nicht akzeptiert, so ich bin, wie ich bin, das Wichtigste ist ja, was unter meinem Kopftuch ist und nicht mein Kopftuch.‘ Und dann habe ich in dem Moment den Kittel ausgezogen und da habe ich in das Gesicht reingeguckt, habe gesagt, ‚ich gehe jetzt‘ und dann bin ich raus (..), das war das eine, aber wie gesagt, das war immer da (...), entweder heimlich war es da oder du wurdest mal so direkt schon angesprochen, aber es war immer da.“

Die wiederholte Verwendung von „und dann“ in Mevas Darstellung verstärkt den Eindruck fließender Ereignisse und sich überschlagender Entwicklungen, was eine narrative Erzählstruktur sichtbar macht. Mevas Schilderung beschreibt eine prägende Erfahrung während ihres Praktikums bei Edeka, die als Kippunkt in ihrem beruflichen Werdegang und habituellen Gefüge interpretiert werden kann. Bereits in der Einstiegssequenz thematisierte sie ihre Suche nach Praktikumsstellen und die damit verbundenen Erfahrungen bei Edeka, die durch eine direkte Konfrontation mit Ablehnung und Diskriminierung geprägt waren. In dieser und den nachfolgenden Sequenzen vertieft sie ihre Erzählung.

Nachdem die 15-jährige Meva „vier-fünf Stunden“ als Praktikantin gearbeitet hat, wird sie zum „Abteilungschef“ gebracht. Dieser bietet ihr eine Anstellung unter der Bedingung an, ihr Kopftuch abzulegen. Mevas Betonung „das hat er direkt so gesagt“ unterstreicht performativ die Wirkmächtigkeit der statusbezogenen Machthierarchie. Die Intonation von „direkt“ verdeutlicht, dass nicht ihre Leistung als Praktikantin, sondern ein religiöses Identitätszeichen über ihre Einstellung entscheidet.

In der Schilderung des Vorfalles bei Edeka zeigt sich die implizite Handlungslogik einer widerständigen Subjektivität: Obwohl Meva zunächst versucht, gesellschaftlichen Erwartungen zu entsprechen, führt die Erfahrung der Ablehnung zu einer Selbstbehauptung ihrer Identität. Diese manifestiert sich in der Entscheidung, ihren „Kittel“ auszuziehen und das Praktikum zu beenden – symbolisch verdeutlicht durch das „Klick“ im Kopf. Dies verweist zugleich auf einen epistemisch-kognitiven Bruch in ihrem Wahrnehmungsmuster, den Meva unmittelbar mit ihrer muslimischen Identität verknüpft.

Die Begegnung veranlasst Meva zu einer bewussten Entscheidung: Einerseits erkennt sie, „Ich werde hier gar nicht akzeptiert, so [...] wie ich bin“. Andererseits reflektiert sie: „Das Wichtigste ist ja, was unter meinem Kopftuch ist und nicht mein Kopftuch“. Diese Erkenntnis ist nicht nur persönlicher Natur, sondern zugleich eine expressive Ablehnung eines diskriminierenden Systems, die sich in ihrer Entscheidung zum Abbruch des Praktikums niederschlägt. Die Verkenning ihrer muslimischen Identität im Zeichen des Kopftuchs führt Meva dazu, sich einerseits von dieser Praktikumsstelle zu distanzieren und andererseits trotz Exklusionserfahrung an ihrer Identität festzuhalten. Das Plötzliche ihrer Reaktion („in dem Moment den Kittel“) verweist zwar auf eine situativ-spontane Handlung, steht jedoch in Verbindung mit ihrer identitätsrelationalen Primordialität. Ihre Abkehr – „ich gehe jetzt“ – markiert nicht nur eine bewusste Ablehnung im Zeichen der sozio-funktionalen Verstummung der Praktikumsstelle, sondern stellt einen langfristigen Kipppunkt dar, der sich in Mevas späteren beruflichen Entscheidungen immer wieder zeigen wird.

Instruktiv ist Mevas Einordnung dieses Ereignisses, wenn sie festhält: „Das war das eine, aber wie gesagt, das war immer da (...), entweder heimlich war es da oder du wurdest mal so direkt schon angesprochen, aber es war immer da.“ Die wiederholte Betonung von „da“ verweist einerseits auf den doxischen Charakter des antimuslimischen Rassismus, dem sie in unterschiedlichen Kontexten ausgesetzt war. Andererseits hebt Meva damit die Subtilität des Rassismus hervor, die – ob explizit benennbar oder lediglich als unterschwellige Erfahrung erinnerbar – stets als Ungleichheitsstruktur in ihrem Leben präsent war. Diesen Aspekt vertieft Meva (Z. 98–107) wie folgt:

„Genau und dann:: waren wir mit der Hauptschule fertig, haben wir halt Praktikum/Praktikumsstellen gesucht, Lehrstellen gesucht, aber jedes Mal, wo ich mich bewerben habe, egal ob im Krankenhaus, egal beim Arzt, (..) hieß es Kopftuch, Kopftuch, Kopftuch. (...) Es ist/ es war immer das Gleiche; immer und dann habe ich gesagt: ‚Okay!‘ (..) Dann habe ich gesagt ähm: ‚Wenn ihr mich nicht so nimmt, dann ist es mir auch egal.‘ Dann habe ich mir so halt mit 16 habe ich dann ähm 16 oder 17 war ich, habe ich mir so eine Putzstelle gesucht, (..) hab ich dann geputzt! (..) Nur wegen/

weil ich mit Kopftuch nichts bekommen habe, weil ich nicht durfte. (...) Dann habe ich ein Jahr dort gearbeitet mit dem Geld habe ich mir dann Führerschein gemacht, habe ich meinen Führerschein gemacht, Auto gekauft und dann habe ich halt, ähm habe ich mich in einer Fabrik, hab ich dort angefangen zu arbeiten.“

Die wiederholte Ablehnung bei Bewerbungen verdeutlicht die Omnipräsenz von Mevas antimuslimischen Diskriminierungserfahrungen. Ihr Festhalten am identitätsrelationalen Kopftuch, trotz der prägenden Exklusionserfahrung im Kontext der Praktikumsstelle bei Edeka, bleibt kein einmaliges Ereignis. Nach ihrem Hauptschulabschluss erfährt Meva in verschiedenen beruflichen Kontexten „jedes Mal“ dieselbe Exklusionsdynamik: „Kopftuch, Kopftuch, Kopftuch (...) es ist/ es war immer das Gleiche; immer“. Diese Sequenz dokumentiert eine metaphorische Dichte im Sinne der Bohnsack'schen Fokussierungsmetapher, insbesondere durch die performative Dimension der Erzählung. Die Intonationen flankieren den propositionalen Gehalt und verweisen auf die habitusstrukturierende Wirkung des Erlebten. Die Betonung von „jedes Mal“ unterstreicht die Kontinuität und Allgegenwärtigkeit der subtil rassistischen Strukturdynamiken, die sich in der Ablehnung des Kopftuchs als legitimes Identitätsmerkmal manifestieren. Meva wird sich im Zuge ihrer Betroffenheit zunehmend der gesellschaftsstrukturellen Ausschließungsmechanismen bewusst. Nach mehreren erfolglosen Bewerbungsverfahren gibt sie resigniert auf. Das dreifache „Kopftuch, Kopftuch, Kopftuch“ spiegelt zum einen ihre resignative Wahrnehmung wider und verweist zum anderen auf das Kopftuch als ultimatives Ausschlusskriterium im Feld der Ökonomie („weil ich nicht durfte“). Dies markiert eine tiefgreifende Wandlung ihres habituellen Gefüges. Die Aussage „es war immer das Gleiche; immer“ verweist auf die strukturelle Unveränderbarkeit dieser Exklusionserfahrung sowie auf eine resignierte Akzeptanz der gesellschaftlichen Ausschlussdynamiken.

Mit Blick auf das Ereignis bei Edeka sowie die darauffolgenden Erlebnisse konkretisiert sich Mevas Kippunkt endgültig: „Wenn ihr mich nicht so nimmt, dann ist es mir auch egal.“ Diese Aussage dokumentiert sowohl eine dichotomisierende Gruppendifferenzierung als auch eine Egalitätshaltung, die sich in Mevas Perspektive zunehmend etabliert. Die dichotomisierende Differenzierung verweist auf die Trennung zwischen den deutsch gelesenen gesellschaftlichen Kontexten und ihrem primordialen Erfahrungsraum. Dies ist Ausdruck eines sich entwickelnden Spiel-Sinns, den Meva als Strategie nutzt, um als muslimische Frau anerkannt zu werden. Wird diese Strategie erschüttert, das heißt, wenn ihre habituelle Intention, so wahrgenommen zu werden, wie sie es möchte, untergraben wird, findet sie eine Lösung in einer exkludierenden Ihr-Externalisierung. Sie bewertet sich nicht länger als Teil der sozialen Welt, sondern entfremdet sich vom

gesellschaftlichen Spiel. Die Haltung des Egal-Seins (Egalität) oder die dichotomisierende Indifferenz gegenüber den Exklusionsdynamiken wird unmittelbar handlungsleitend. Aufgrund der Ausschlusserfahrungen, die sie aufgrund ihrer muslimischen Identität macht, ist sie gezwungen, einen statusniedrigeren Beruf auszuüben, da ihr durch die strukturellen Barrieren eine weiterführende Ausbildung verwehrt bleibt. Dies markiert eine Veränderung in ihrer Haltung: von der Suche nach Anerkennung hin zu einer bewussten Abgrenzung. Daraus erwächst eine innere Klarheit und Entschlusskraft, die Meva zur Suche nach alternativen Lebens- und Arbeitsmodellen motiviert.

Ihre darauf folgenden Handlungen verdeutlichen ihre resiliente Widerstandsstrategie, die auf Selbstbestimmung und Autonomie abzielt. Nach einer einjährigen Tätigkeit in einer „Putzstelle“ besteht sie die Führerscheinprüfung, kauft sich ein Auto und nimmt anschließend eine weitere geringqualifizierte Tätigkeit „in einer Fabrik“ auf. Der Bezug auf die „Putzstelle“ als Konsequenz ihrer Entscheidung sowie die Investition ihres verdienten Geldes in Führerschein und Autokauf verdeutlichen eine pragmatisch-selbstbestimmte Neuorientierung. Dies manifestiert sich als Form des Widerstands gegen die spezifischen Diskriminierungserfahrungen. Mevas adaptive Handlungsweise zeigt sich in der autonomen Neugestaltung ihrer sozialen und beruflichen Identität – zunächst in der Putzstelle, später in der Fabrik.

Nachdem Meva ihr Erlebnis bei Edeka als das prägendste herausstellt, reflektiert sie in der abschließenden Sequenzstelle (Z. 134–145) über ebendiese Praktikumserfahrung wie folgt:

„Im Nachhinein das bei Edeka, weil das hat bei mir so einen richtigen Schlusspunkt dann gezogen und dann natürlich, wo ich mich andauernd beworben habe, dass ich keine Lehrstelle bekommen habe. (...) Da habe ich gesagt ‚Hey, wenn ihr mich nicht wollt, will ich euch auch nicht.‘ Also es hat bei mir so einen Knacks gemacht, (...) deswegen bin ich ähm zu einer Fabrik und habe gesagt: ‚So oder so finde ich mein Geld. Ich brauche euch nicht!‘ (...) Weißt was ich mein? [...] Ich habe gesagt: ‚Wenn ihr, w:, w:/ wenn ich dieses Recht nicht bekomme, was eigentlich mein Recht ist, eine Lehre zu machen, (...) ihr mir das wegnimmt, nur weil ich jetzt ein Kopftuch trage, will ich es nicht, könnt ihr behalten.‘“

An dieser Sequenzstelle wird das implizite Handlungswissen sichtbar, das Mevas damalige Orientierung auf eine „Lehrstelle“ dokumentiert. Die wiederholte Verweigerung durch unterschiedliche Institutionen führt zu einem Kipppunkt, der „so einen richtigen Schlusspunkt“ markiert und sich nachhaltig auf ihr Selbst- und Weltverhältnis auswirkt. Dies resultiert nicht nur in einer Neuorientierung im Hinblick auf neue Anschlussmöglichkeiten im Feld der Ökonomie, sondern

verändert auch umfassend ihr soziales Teilungs- und Sichtungsprinzip sowie ihr Klassifikationsschema. Gleichzeitig deutet sich eine Veränderung im Habitus an, die einen modifizierten Umgang mit antimuslimischen Diskriminierungserfahrungen erkennen lässt. In dieser Phase zeigt sich die implizite Handlungslogik von Autonomie und Selbstbestimmung, die sich aus dem wiederholten Entzug von Anerkennung speist: „Hey, wenn ihr mich nicht wollt, will ich euch auch nicht.“ Also es hat bei mir so einen Knacks gemacht, (...) deswegen bin ich ähm zu einer Fabrik und habe gesagt: ‚So oder so finde ich mein Geld. Ich brauche euch nicht!‘“ Den neuen Raumanschluss in der Fabrik, obwohl er mit einer geringqualifizierten Tätigkeit einhergeht, nimmt Meva billigend in Kauf, um ihre bewusste Abgrenzung vom *Ihr* mit einer finanziellen Unabhängigkeit zu stärken.

Meva akzeptiert die systemische Ausschließung und transformiert diese in eine Form der Selbstbestimmung, die zunächst auf finanzieller Unabhängigkeit beruht: „So finde ich mein Geld. Ich brauche euch nicht.“ Die bewusste Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft wird durch die Annahme einer geringqualifizierten Tätigkeit in der Fabrik strategisch gefestigt. Ihre Erzählung offenbart eine Orientierung gegenüber systemischer Exklusion, die über individuelle Diskriminierungserfahrungen hinausgeht. Sie dokumentiert eine Haltung, die im Widerstand gefestigt ist und sich der Identitätssicherung durch alternative Wege widmet: „Was eigentlich mein Recht ist, eine Lehre zu machen.“ Der Entzug dieses Rechts konstituiert den grundlegenden Bruch ihrer Orientierung.

Die Kippunkte in Mevas Erzählung spiegeln Momente wider, in denen sich Handlungsspielräume und Selbstbilder verschieben. Diese Wendepunkte dokumentieren eine implizite Handlungslogik, die von Widerstandsfähigkeit und einer auf Exklusion basierten Identitätsfindung geprägt ist, und sie verweisen auf die Orientierung, die sie über Diskriminierung hinaus zu neuen Lebenswegen führen. Diese Re-Orientierungen basieren auf metaphorischen sozio-funktionalen Verstummungen, die sich primär als keine Handlungsunfähigkeit, sondern als eine Abkehr vom ursprünglichen Kontext zeigt. Die sozio-funktionale Verstummung wird durch eine Neuorientierung im Sinne der Suche nach weiteren Handlungsspielräumen aufgebrochen.

5.3.9 Mila: Verinnerlichte Sprachgewalt als Verstummung im Schatten des Nahostdiskurses

Milas habituelles Gefüge in der Phase der Erstbegegnung im Feld der Schule ist durch eine Kombination aus Zurückhaltung, Anpassung und Sensibilität gegenüber interkulturellen Dynamiken geprägt. Ihre Orientierungsunsicherheit zeigt

sich in einer Beobachterrolle, die ihr ermöglicht, sich in einem sozialen Feld zu bewegen, das von kulturellen Differenzen und nahostbezogenen Konflikten strukturiert wird. Ihre Bewältigungsstrategie lässt sich als Anpassung beschreiben: Sie begegnet konflikthaften sozialen Situationen durch passive Beobachtung, konfliktvermeidende Interaktionen und eine Strategie der Deeskalation. Dabei vermeidet sie direkte Konfrontationen und hält emotional belastete Themen auf Distanz, während sie interkulturelle Spannungen reflektiert und differenziert wahrnimmt.

In der folgenden Sequenz thematisiert und vertieft Mila ihre spezifischen Antisemitismuserfahrungen im Kontext der Interaktionen mit Muslim:innen. Diese finden außerhalb des Feldes der Schule statt und konstituieren Milas habituellen Kippunkt. Dabei beschreibt sie detailliert, wie antisemitische Ressentiments und Feindbilder, häufig im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt, in sprachlichen und sozialen Praktiken zum Ausdruck kommen (Z. 24–41):

„Ähm, also das war vor ich sag jetzt mal, so ungefähr zehn Jahren, also so 18 war ich ungefähr Jahr und wir hatten/ Wir haben hier eine Familie, eine Großfamilie, eine arabische Großfamilie in der Stadt, wo ich wohne, oder in dem Stadtteil, wo ich wohne. Und von denen waren halt sehr viele, auch in unserem Alter und ähm (...) ja, es kamen halt immer so Sprüche, wenn, wenn ich zum Beispiel irgendwie an einen von denen vorbei gelaufen bin, der so: ‚Scheiß Jude, Scheiß Jude‘ oder ähm irgendwie so Klischee-Sprüche. Und ähm irgendwann hatte ich dann halt mich mit diesem/ mit einem von denen habe ich mich dann in/ im Chat, im Onlinechat habe ich mich dann unterhalten, weil ähm keine Ahnung, wie sich das ergeben hat, aber auf jeden Fall habe ich mich dann mit ihm da unterhalten und dann hat er mir so Sachen geschrieben wie zum Beispiel: ‚Ich hoffe, deine ganze Familie in Israel wird verbrennen‘ und ähm (...): ‚Ich wünsche euch nichts Gutes. Ihr habt alle nur den Tod verdient. Und ihr Juden, ihr müsstet vernichtet werden.‘ Und klar so/ solchen Sachen, also das, was ich gerade gesagt habe, das war so die eine Szene, die mir dann auch wirklich hängen geblieben ist, weil ich ehrlich gesagt mich von den anderen Sachen immer distanziert habe und ich habe zum Beispiel auch eine Freundin gehabt, sie hatte da noch mal eine andere Situation, aber ich hatte jetzt solche Situation nie, dass mich irgendwie jemand bedroht hat oder irgendwie was anderes; ne, hatte ich nicht.“

Auf die Frage, ob sie im schulischen Kontext szenenhaft antisemitische Erfahrungen schildern könne, geht Mila nicht direkt ein. Stattdessen weckt die Fragestellung bei ihr eine ähnlich gelagerte Erfahrung, die sie mit einer arabischen Großfamilie aus ihrem Stadtteil verknüpft. Mila beginnt ihre Schilderung mit einer zeitlichen Einordnung: Die antisemitischen „Sprüche“, die sie damals hörte, stammen aus ihrer Jugend, als sie 18 Jahre alt war. Sie betont, dass seit diesen Vorfällen bereits zehn Jahre vergangen sind, die sprachlichen Formen antisemitischer Diskursregime jedoch weiterhin eine wirkmächtige Präsenz in ihrer Erfahrungsaufschichtung besitzen.

Nach der zeitlichen Konkretisierung folgt eine raumspezifische Verortung. Mila beschreibt die antisemitischen Äußerungen als eng verbunden mit der Präsenz einer „arabischen Großfamilie“, die in ihrem Stadtteil ansässig war. Diese Familie bildet für Mila den Rahmen ihrer antisemitischen Erfahrungsaufschichtung. Instruktiv ist, wie sie das Gegenüber schrittweise spezifiziert: zunächst als „eine Familie“, dann als „eine Großfamilie“ und schließlich als „eine arabische Großfamilie“. Diese Spezifizierung verknüpft Mila mit einer größeren politischen Perspektive, indem sie die antisemitischen Angriffe im Spiegel des Nahostkonflikts interpretiert. Hier wird deutlich, wie lebensweltliche und politische Diskurse miteinander verschränkt sind.

Mila schildert die antisemitischen Erfahrungen in mehreren Eskalationsstufen. Die erste Stufe umfasst verbale Angriffe im öffentlichen Raum, etwa das Vorbeilaufen von Mitgliedern der Großfamilie, begleitet von den Worten „Scheißjude, Scheißjude“. Diese Äußerungen, die als israel- bzw. nahostbezogener Antisemitismus zu verstehen sind, dokumentieren nicht nur antisemitische Klischees, sondern auch eine etablierte Form des politischen Ressentiments, das auf Milas jüdische Identität abzielt. Die zweite Stufe der antisemitischen Gewaltsamkeit entfaltet sich in einem Online-Chat mit einem gleichaltrigen Mitglied der Großfamilie. Dort steigert sich die linguistische Gewalt von der Hoffnung, Milas Familie in Israel möge „verbrennen“, über Todeswünsche („nur den Tod verdient“) bis hin zur Anerkennung und Unterstützung der Shoah („ihr Juden, ihr müsstet vernichtet werden“).

Dieses Erlebnis scheint Mila insbesondere wegen ihres jungen Alters und der noch nicht ausgebildeten Bewältigungsstrategien ihres Habitus geprägt zu haben. Die antisemitischen Äußerungen, die ihrer Familie ein holocaustähnliches Schicksal wünschen, hinterlassen eine nachhaltige Verletzung und sedimentieren sich an ihrem Habitus. Mila betont die langfristige Wirkung dieser sprachlichen Gewalt, die sowohl ihre Wahrnehmung von Antisemitismus als auch ihre Strategien zur Bewältigung solcher Erfahrungen maßgeblich beeinflusst.

Die Überwindung und Verarbeitung dieses Ereignisses, das sich ausschließlich im digitalen Raum abspielt, wird durch eine spezifische Bewältigungsweise ermöglicht, die auf Distanziertheit basiert. Mila schafft es, sich nicht nur physisch von der betreffenden Person zu entfernen, sondern auch mental, indem sie durch Verdrängung eine Distanz aufbaut. Diese Distanzierungsstrategie lässt sich als reflexiv-indifferente Haltung charakterisieren, die sich in Milas Bewältigungsstruktur als konstitutiver Mechanismus manifestiert. Diese Form der Distanziertheit erscheint nicht nur als kurzfristige Reaktion, sondern als ein grundlegendes Element ihres Umgangs mit antisemitischen Erfahrungen. Milas

handlungsanleitendes Wissen manifestiert sich in ihrer Strategie der emotionalen Distanzierung. Sie beschreibt, wie sie sich von den Erlebnissen „immer distanziert“ habe, was darauf hinweist, dass Verdrängung und reflexive Indifferenz integrale Bestandteile ihres Umgangs mit antisemitischer Gewalt sind. Diese Haltung ermöglicht es ihr, sich nicht von den wiederkehrenden Angriffen überwältigen zu lassen, begrenzt jedoch auch ihre Möglichkeiten, aktiv gegen die Diskriminierung vorzugehen. Bisher dokumentiert sich eine Orientierung, die eine habitualisierte Anpassung an die wiederkehrenden Angriffe reflektiert, wobei Mila sich emotional abschottet, um die Belastungen zu bewältigen.

Gegen Ende der Sequenz thematisiert Mila ein prägendes Erlebnis ihrer Freundin⁴⁰ und führt dazu aus: ‚Sie hatte da noch mal eine andere Situation, aber ich hatte jetzt solche Situationen nie, dass mich irgendwie jemand bedroht hat.‘ Einerseits blieb Mila selbst von antisemitischen Bedrohungen, die auch eine physische Dimension hatten, verschont. Andererseits scheint sie durch die Erlebnisse ihrer Freundin mittelbar beeinflusst worden zu sein. Dieser Vergleich verweist möglicherweise darauf, dass Mila ihre eigene Erfahrung relativiert, um die emotionale Belastung zu verringern. Gleichzeitig verweist dies auf ihre Orientierung, die auf Distanzierung und Verdrängung basiert. Diese indirekte Erfahrung erweitert ihren Wahrnehmungshorizont und prägt ihre Orientierung im Umgang mit antisemitischen Gewaltformen. Mila (Z. 42–58) führt aus:

„Also meine Freundin hatte zum Beispiel/ sie hat mit dieser Familie, von der ich gerade erzählt habe, sie hat mit einigen von dort verkehrt und meine Freundin war zum Beispiel nicht mal Jüdin. Aber also ihr Vater ist Jude gewesen und die Mutter halt nicht und sie hat sich aber immer als Jüdin ausgegeben. Also die hat immer gesagt, ja: ‚Ich bin Jüdin‘, und ähm ja, der eine Cousin von diesem, mit dem ich mich dann halt – so gesagt – angelegt habe, hat dann meiner Freundin einmal/ die haben sich eigentlich gut verstanden und dann als diese ähm diese Situation sich halt zugespitzt hat, als das wirklich aktiv angefangen hat mit diesen Messerattacken in Israel usw. ähm kam er halt auch zu meiner Freundin und hat ihr ein Messer an den Hals gehalten und hat gesagt so: ‚Ich bring dich eines Tages um.‘ (..), also er hat ihr halt so gesehen gedroht (..) genau. I: Ähm wie ging es ihr dann? M: Also das hat sie schon ein bisschen verstört. Das war für sie schon so, (..) dass sie Angst hatte danach. Ich meine, wir waren auch noch jung dort, aber trotzdem ist das halt eine Situation, mit der man erstens nicht rechnet, vor allem, weil sie mit ihm vorher sich gut verstanden hat. Und sie hatte natürlich auch ein bisschen Angst, weil sie aufgrund ihrer Religion diskriminiert wurde.“

⁴⁰ Das empirische Material verweist auf ein Phänomen *mittelbarer* Betroffenheit (insbesondere bei Mila, Hüma, Noga und Danat), bei dem die Erfahrungen Nahestehender – im Sinne einer sekundären Inkorporation – in das eigene dispositionale System übergehen und als affektive Resonanzpunkte habituell wirksam werden.

Mila bezieht sich auf die Erfahrung ihrer Freundin, die wegen ihres Jüdischseins von einem Mitglied einer arabischen Großfamilie vor dem Hintergrund der Eskalation des Nahostkonflikts mit den Worten „Ich bringe dich eines Tages um“ bedroht wurde. Diese reale Morddrohung wird durch die physische Drohbewegung mit einem Messer, das „an den Hals gehalten“ wurde, noch verstärkt und verdeutlicht die unmittelbare Gewalt. Instruktiv ist, wie Mila ihre Freundin charakterisiert: „Die ist nicht mal Jüdin.“ Nach der Halacha, die die jüdische Zugehörigkeit matrilinear definiert, gelte die Freundin nicht als Jüdin, da nur ihr Vater jüdisch ist, ihre Mutter jedoch nicht. Dennoch beschreibt Mila, dass sich ihre Freundin „immer als Jüdin ausgegeben“ habe.

Mila reflektiert die Auswirkungen dieses Ereignisses und beobachtet bei ihrer Freundin Angstgefühle und Verstörtheit. Besonders prägend ist dabei, dass dieser Angriff unerwartet aus einer Situation heraus geschieht, die zuvor von einer freundschaftlichen Beziehung zwischen ihrer Freundin und dem Täter geprägt war. Diese Ambivalenz zwischen anfänglicher Freundschaft und späterer Gewalt verdeutlicht die situative Dimension der antisemitischen Handlung. Mila interpretiert das Ereignis als einen Angriff gegen das religiöse Judentum und damit als eine Form der Diskriminierung „aufgrund der Religion“. Diese Interpretation wird dadurch verstärkt, dass ihre Freundin sich selbst als Jüdin wahrnimmt, obwohl Mila sie nicht als solche identifiziert. Die Angriffsfläche ergibt sich aus der Sichtbarkeit des (religiösen) Jüdischseins ihrer Freundin, die durch das soziale Umfeld als jüdisch wahrgenommen wird. Insbesondere im Kontext der Eskalation des Nahostkonflikts wird diese Sichtbarkeit zum Ausgangspunkt antisemitischer Gewalt durch muslimische Personen. Mila verbindet die Drohung gegen ihre Freundin mit der Eskalation des Nahostkonflikts. Sie erkennt, dass antisemitische Gewalt nicht nur persönlich motiviert ist, sondern häufig durch politische Diskurse legitimiert wird.

Der Kippunkt-Charakter dieser Erfahrung wird in Milas Antwort auf meine Frage deutlich, welches antisemitische Erlebnis sie nachhaltig geprägt hat. Diese Frage zielt darauf ab, retrospektiv jene Situation zu identifizieren, die in ihrem habituellen Gefüge eine markante Zäsur markierte (Z. 443–449):

„Ähm (4) also eigentlich nur dieses Ereignis mit diesem, mit dem Jungen, der gesagt hat, das hoffentlich meine Familie verbrennt usw. das war das einzige Ereignis, wo ich wo ich ähm wo ich, das erzähle ich halt auch immer, wenn ich mich mit irgendjemandem unterhalte und irgendjemand mich fragt, ob da was war, dann erzähle ich halt immer darum, weil/ (...) ich war damals noch jünger und das hat mich schon ein bisschen verstört ne, dass jemand zu dir einfach sagt: ‚Hoffentlich, hoffentlich stirbt deine ganze Familie. Hoffentlich brennt deine ganze Familie.‘ Ja, mehr habe ich eigentlich Glück, nicht?“

In der vorliegenden Sequenz schildert Mila ein prägendes Erlebnis, das eine signifikante Rolle in ihrem Leben spielt und in ihren Gesprächen immer wieder auftaucht. Die Erzählung beginnt mit einer leichten Verzögerung „Ähm (4)“, was darauf hindeutet, dass Mila versucht, sich emotional und sprachlich in ein prägendes Thema hineinzufinden. Die viersekündige Pause signalisiert das Gewicht der folgenden Schilderung und lässt erkennen, dass es sich um eine verankerte Erfahrung handelt. Der explizite Bezug auf „dieses Ereignis [...] mit dem Jungen, der gesagt hat, dass hoffentlich meine Familie verbrennt usw.“ zeigt die Wirkmächtigkeit dieses Erlebnisses. Indem sie betont, dass sie „damals noch jünger“ war, verweist sie weniger auf eine intertemporale Reflexion als vielmehr auf ihre kindliche Vulnerabilität. Dass dieses Ereignis in ihrer frühen Kindheit stattfand und sie noch über keine habitualisierten Abwehrmechanismen verfügte, verstärkt dessen habituelle Prägungskraft.

Instruktiv ist ihre Bemerkung: „Das erzähle ich halt auch immer.“ Dies deutet darauf hin, dass dieses Erlebnis einen repetitiven Erzählrahmen in Milas Leben hat. Der Ausdruck „immer“ impliziert eine dauerhafte Prägung und unterstreicht die wiederkehrende Verarbeitung dieses Moments. Ihre Reaktion auf die Worte des Jungen, „das hat mich schon ein bisschen verstört“, dokumentiert ihr Bewusstsein für die emotionale Wirkung. Gleichzeitig erscheint die minimierende Formulierung – „schon ein bisschen verstört, ne“ – als Versuch, die weitreichende Beeinträchtigung abzuschwächen. Dies könnte auf eine Orientierung verweisen, die in ihrer sozialen Umgebung wirksam ist und zu einem Herunterspielen solcher Erlebnisse führt.

Milas Aussage: „Ja, mehr habe ich eigentlich Glück, nicht?“ zeigt eine retrospektive Abgrenzung, mit der sie das Ereignis innerhalb eines positiven Bewältigungsnarratives verortet. Diese Nachträglichkeit kann als implizite Logik der Resilienz interpretiert werden, die nicht nur ihre individuelle, sondern auch ihre kollektiv geteilte biografische Geschichte widerspiegelt. Insgesamt offenbart sich durch Milas intensive Beschäftigung mit dem Ereignis sowie dessen Standardpräsenz in ihren Erzählungen eine zugrundeliegende narrative Logik: Das Erlebnis fungiert als eine bewahrte narrativ-inhaltliche Erinnerungsstruktur, die eine konstitutive Bedeutung für ihr habituelles Gefüge hat. Ihre Verarbeitung zeigt eine komplexe Wechselwirkung aus persönlicher Verwundbarkeit und dem Versuch, durch Reiteration innerhalb ihres sozialen Kontextes nachträgliche Stärkung zu erzeugen.

Die Analyse der Sequenzen zu Mila lässt den Schluss zu, dass ihre Orientierung von der Wahrnehmung geprägt ist, dass antisemitische Ressentiments von Muslim:innen, insbesondere im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen im Nahen Osten, die antisemitische Wirkmächtigkeit intensivieren und

zu einem prägenden habituellen Kippunkt werden. Milas handlungsanleitend-implizites Wissen dokumentiert eine Reaktionslosigkeit, da sie im kindlichen Alter noch keine habituell verfestigte Bewältigungsstrategie entwickeln konnte. Dass sie retrospektiv dieses antisemitische Erlebnis als Kippunkt markiert, ist aus entwicklungsspezifischer Perspektive besonders relevant. Denn die Schwierigkeit, im Kindesalter einen Coping-Habitus auszubilden, führt während und im Nachgang solcher Erfahrungen zu einer sozio-funktionalen Verstumung, die in der akuten Situation zunächst keine Reaktion dokumentiert.

5.3.10 Zusammenfassung

Mit den bisherigen Rekonstruktion lassen sich folgende Aspekte zusammenfassend festhalten. Die als Produkt von bestimmbareren Erlebnissen und Erfahrungen konstituierten Kippunkte als erzwungene Handlungsumschaltungen, dokumentieren sich in allen hier vorgestellten neun Fällen. Die in der ersten Phase situativ improvisierten Bewältigungsstrategien erfahren aufgrund der Veränderung der antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Erfahrungsqualität eine weitere Veränderung. Sie verweisen in dieser Phase keine Tendenz mehr in Richtung einer frontalen Konfrontation oder einer humorvollen bzw. ironisierenden Verarbeitung. Im Gegensatz generieren diese kippunktartigen Betroffenheiten als Produkt singulärer bzw. bestimmbarer Erlebnisse erzwungene Handlungsumschaltungen, die zunächst in eine sozio-funktionale Verstumung münden. Die unterschiedlichen individuellen Erfahrungshintergründe der betroffenen Akteur:innen ermöglichen die Abduktion dieser sozio-funktionalen Verstumung durch unterschiedliche Orientierungsschemata. Für diese zweite Phase ist mit Bourdieu festzuhalten, dass die Begegnung des habituellen Gefüges mit antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Ereignissen einen habitusverändernden Reiz auslösen – im Gegensatz zu den rekonstruierten Betroffenheiten und Coping-Strategien der ersten Phase.

Das Beispiel von Tamara demonstriert, wie sich antisemitische Erfahrungen habituell sedimentieren und in neuen Situationen re-iterieren, sodass gegenwärtige Erlebnisse nicht isoliert, sondern als *prozesshafte Akkumulation* vergangener Erfahrungen wirksam werden. Der Habitus fungiert als inkorporierte Geschichte, indem er die vergangene Antisemitismuserfahrungen in neuen Kontexten aktiviert und strukturiert. Die situative Wahrnehmung Tamaras ist somit nicht ausschließlich durch das aktuelle Ereignis konstituiert, sondern durch eine historisch akkumulierte Struktur von Erfahrungen, die ihre emotionale und kognitive Reaktion im Hier und Jetzt rahmt. Diese Reproduktion

von Antisemitismus in der Wahrnehmung folgt einem spezifischen Assoziations- und Erinnerungszusammenhang, der vergangene Erlebnisse mit neuen Erfahrungen verknüpft und deren Bedeutungsstruktur verstärkt. Die Panelsituation, in der Tamara keine explizite antisemitische Handlung erfährt, führt dennoch zu einer antizipatorischen Verletzungserfahrung, weil ihr Habitus antisemitische Möglichkeitsräume erkennt und mit inkorporierten Erfahrungen (z. B. dem Geschichtslehrer oder dem Hitlergruß) in Beziehung setzt. In Bourdieus Begrifflichkeit zeigt sich hier die strukturelle Wirkmächtigkeit von Feld- und Habitusrelationen, in denen antisemitische Diskriminierung nicht nur punktuell erlebt, sondern in einen fortlaufenden Prozess der symbolischen Gewalt eingebettet ist.

Hümas Erfahrung des Brandanschlags und der rassistischen Markierung bei der Flughafenkontrolle verweist auf den Mechanismus der doxischen Ordnung (Bourdieu), in der soziale Akteure ungleich positioniert und mit unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten ausgestattet sind. Während ihre ursprüngliche Raumwahrnehmung von einer idealisierten Idylle geprägt war, wird diese durch den rassistischen Angriff auf ihr Zuhause radikal destabilisiert. Dies führt nicht nur zu einer habitualisierten Unsicherheit im Raum, sondern auch zu einer Verlagerung der Deutung über den eigenen gesellschaftlichen Status. Die Selektion für den Bombentest verstärkt diese habitualisierte Wahrnehmung, indem sie ihr bestätigt, dass sie trotz gesellschaftlicher Integration als verdächtig und ‚anders‘ markiert bleibt. Diese Erfahrungen sedimentieren sich als Teil eines strukturellen Ordnungsprinzips, das den Handlungsspielraum der Betroffenen begrenzt und zur Entwicklung spezifischer Bewältigungsstrategien zwingt. Infolge beider Erfahrungen lässt sich auch hier von einer sozio-funktionalen Verstumung sprechen: Einerseits, wenn Hüma und ihre Familie gezwungen sind, ihren Wohnraum zu wechseln, und andererseits, wenn Hüma am Flughafen reaktionslos bleibt – im Gegensatz zur ersten Phase, in der sie je nach Situation noch ironisierend-humorvoll reagieren konnte. Diese Orientierungsunsicherheit führt in der zweiten Phase der Kippunkte zu einer sozio-funktionalen Verstumung.

Levents Pilgerreise löst den Wunsch aus, seine Religiosität auch in unterschiedlichen sozialen Feldern zu leben. Er strebte nach der Reise eine Identitätsvereinheitlichung an, die sich in seinem äußeren Erscheinungsbild auch niederschlug. Sowohl während des Racial Profilings als auch in den rückblickenden Reflexionen bleibt Levent der sozio-funktionalen Verstumung verhaftet, welche eine Handlungsumschaltung mit Blick auf Raum erzwingen. Er begrenzt seine religiöse Erscheinung in den privaten und sakralen Raum. Auf der Raumdimension passt er seine habituelle Strategie an, was auch als Konformitätszwang interpretiert werden kann. Im Zuge des polizeilichen Racial Profilings wird er nicht nur entfremdet, sondern aus der homogenen Menschenmenge abgesondert.

Sein religiöses Kapital, mitgetragen aus der spirituellen Pilgerreise, ist im bundesdeutschen Kontext mit Blick auf das Racial Profiling in keine andere Kapitalform konvertierbar. Vielmehr wird es in der Privatsphäre zur Ressource, zur Strategie, das die Konstitution des Coping-Habitus initiiert (vgl. Abschnitt 5.4).

David bewegt sich innerhalb eines Feldes (die Schulklasse), das antisemitische Diskurse duldet und Widerstand sanktioniert. Sein Habitus, geprägt durch symbolische Gewalt und Exklusion, führt zu einer strategischen Anpassung. Um soziale Diskreditierung zu vermeiden, verharrt er in sozialer Verstummung. Sein kulturelles Kapital – Wissen über Antisemitismus – bleibt im Schulfeld unwirksam und steht im Konflikt mit dem dominanten sozialen Kapital der Mitschüler:innen. Die Erfahrung der symbolischen Gewalt erzeugt eine Hysteresis. Seine Erwartung einer normativen Intervention kollidiert mit der Realität, dass antisemitische Strukturen ungebrochen bleiben. Dies verstärkt seine resignative Anpassung, indem er antisemitische Vorfälle als unvermeidlich akzeptiert. Retrospektiv erkennt David die Veränderung seines Habitus. Die Distanz zur Schulsituation erlaubt ihm eine kritische Neubewertung seiner damaligen Reaktionsweise. Die einstige Spannung zwischen Wissen und Handlungsunfähigkeit löst sich in eine explizitere Auseinandersetzung mit Antisemitismus auf (Abschnitt 5.4). Seine Einsicht, dass soziale Verstummung die Reproduktion antisemitischer Strukturen begünstigt, markiert eine Verschiebung seiner Orientierung.

Merves Habitus, geprägt durch relativierende Coping-Strategien, gerät durch das BAMF-Ereignis in eine Hysteresis. Die bisher habitualisierte Normalisierung rassistischer Erfahrungen kollidiert mit der Erkenntnis über deren strukturelle und institutionelle Verankerung. Während sie im Feld der Schule rassistische Diskriminierung als gegeben hinnahm, bewirkt das BAMF-Ereignis eine Neubewertung ihrer Erfahrungen. Diese Erfahrung markiert einen Kippunkt: Einerseits entwickelt sie eine gesteigerte Sensibilität für den institutionalisierten Charakter des Rassismus, andererseits bleibt ihre Bewältigungsstrategie ambivalent, da sie ihre eigene Betroffenheit weiterhin relativiert. Die Reflexion über strukturelle Diskriminierung geschieht in relationaler Bezugnahme auf die Erfahrungen anderer Migrant:innen, wodurch sie Rassismus zunehmend als gesamtgesellschaftliches Problem verortet. Letztlich dokumentiert sich in Merves Fall eine habituelle Veränderung, in der sich die Spannung zwischen individueller Erfahrung und struktureller Analyse nicht gänzlich auflöst, sondern in einer neuen Form der Wahrnehmung sedimentiert.

Danats Habitus, der zuvor durch humorvolle Aneignung als Coping-Strategie funktionierte, gerät im Zuge des Kippunkt-Erlebnisses in eine Hysteresis. Die in anderen Feldern wirksame Bewältigungsstrategie der Ironisierung scheitert hier, da seine jüdische Identität nicht mehr selbstbestimmt, sondern fremdzuschreibend

markiert wird. Seine soziale Verstummung verweist auf eine Habitus-Feld-Diskrepanz, da seine gewohnte Handlungsstrategie an Grenzen stößt. In der sozialen Welt zu Zeiten der Pandemie wird jüdische Sichtbarkeit diskursiv als riskant konstruiert. Die Bemerkung „Ganz schön mutig von dir.“ verdeutlicht die symbolische Gewalt solcher Markierungen. Dadurch erfährt Danats Selbstverhältnis eine Irritation, die ihn zwischen individueller Identitätsbehauptung und gesellschaftlicher Fremdzuschreibung oszillieren lässt. Während er online seine Identität weiterhin sichtbar hält, reagiert er im physischen Raum mit Unsichtbarmachung. Diese relationale Anpassung an das Feld manifestiert sich in seiner Entscheidung, das T-Shirt nicht mehr öffentlich zu tragen – nicht aus innerer Distanzierung, sondern aus pragmatischer Einsicht in die strukturellen Bedingungen. Seine Coping-Strategie verschiebt sich von humorvoller Selbstbehauptung hin zur Vermeidung von Sichtbarkeit. Diese Dynamik der Anpassung zeigt sich auch in seinem Vergleich mit der Entscheidung seiner Mutter, ihren Stern abzunehmen – nicht als Identitätsaufgabe, sondern als Schutzmechanismus.

Am Beispiel von Çiçek lässt sich zeigen, dass alltägliche, regelhafte Ereignisse durch rassistische Dynamiken in eine vielschichtige und andauernde Verletzungsdynamik übergehen, die eine habituelle Veränderung in Wahrnehmung und Bewältigung anstößt. Nach Bourdieu handelt Çiçek in der akuten Situation *interessengeleitet*, indem sie ihr weinendes Kind beruhigt und gegenüber der rassistischen Praxis verstummt. Doch retrospektiv wird dieses Erlebnis durch eine selbstkritische Reflexion zu einem bedeutenden Kippunkt. Indem Çiçek das rassistische Handeln der „deutschen Frau“ situativ verkennt und ihre diskriminierende Entscheidungspraxis mit ihrem eigenen Handeln implizit anerkennt (sozio-funktionale Verstummung), wird sie ungewollt zur Komplizin der rassistischen Situationsdynamik. Der familiäre Austausch wirkt zwar kurzfristig erleichternd, führt jedoch nicht zu einer nachhaltigen Bewältigung ihrer Handlungsentscheidung. Çiçeks mittelbare Betroffenheit bei gleichzeitiger Verkennung der rassistischen Situationsstruktur verdeutlicht die Reproduktivität rassistischer Wissens- und Handlungsbestände. Daraus lässt sich abduzieren, dass unbewusste oder interessengeleitete Komplizenschaft nicht nur rassistische Reproduktionen ermöglicht, sondern auch als Kippunkt fungiert, der langfristig habituelle Veränderungen anstößt. In der dritten Phase definiert und prägt diese Erfahrung die Ausbildung des Coping-Habitus maßgeblich.

Der Fall Meva exemplifiziert, wie wiederholte Ablehnung im ökonomischen Feld während der Jugendphase – insbesondere im Spannungsfeld zwischen Identitätsbewahrung und struktureller Exklusion – zu einem habituellen Kippunkt führt. Dieser Kippunkt begrenzt nicht nur potenzielle Handlungsräume,

sondern verändert auch grundlegende Teilungs- und Sichtungsprinzipien. Jenseits einer fehlenden Gruppenkohäsion zwischen Wir und Ihr fungiert dieser Kippunkt als Initiationsmoment, das durch interessengeleitete Autonomie eine sozio-funktionale Verstumung bedingt. Diese äußert sich nicht in situativer Reaktionslosigkeit, sondern in einer strategischen Rückzugsbewegung ins eigene Milieu und einer Beschränkung auf geringqualifizierte Tätigkeiten als Coping-Strategie. Die sozio-funktionale Verstumung manifestiert sich hier nicht als Passivität, sondern als entschlossene Distanzierung. Das strukturelle Defizit – die verweigerte Möglichkeit einer weiterführenden Qualifikation – bleibt als Produkt rassistischer Dynamiken im ökonomischen Feld wirksam, bis die Habitushysterese durch neue Raumanschlüsse aufgebrochen wird.

Am Fall Mila lässt sich abstrahieren, wie sich der Nahostkonflikt und seine politischen Folgen in der hiesigen Gesellschaft reproduzieren. Sowohl durch ihre eigenen – unmittelbaren – Erfahrungen als auch durch die mittelbaren Erfahrungen ihrer Freundin wird Mila durch die Auswirkungen des Nahostkonflikts habitusprägend getroffen. Milas Kippunkt-Erfahrung markiert eine Übergangsphase: von einer beobachtenden Anpassungshaltung hin zu einer habitualisierten Distanziertheit, die sich im Kontext antisemitischer Verbalgewalt sedimentiert. Die symbolischen und sprachlichen Angriffe im Zuge des Nahostdiskurses führen bei ihr zu einer frühkindlichen Inkorporation sozio-funktionaler Verstumung. In dieser Phase bleibt ihr Coping-Habitus von reflexiver Indifferenz und emotionaler Distanzierung geprägt – Ausdruck eines dispositionsgeleiteten Rückzugsverhaltens, das keine aktive Bearbeitung, sondern eine habitualisierte Entlastung durch Distanzierung ermöglicht.

Abschließend lässt sich fallübergreifend festhalten: Sowohl Tamara, Hüma, Merve, Çiçek und Meva als auch Levent, David, Danat und Mila werden zur Handlungsumschaltung gezwungen, sobald sie eine sicherheitsrelationale Identitätskonstruktion als Fremdzuschreibung erfahren, die sie autonom zu bewältigen versuchen. Die Konstruktion ihrer Identität – sei es individuell oder kollektiv – durch verschiedene soziale Akteur:innen in unterschiedlichen Feldern führt zunächst zu einer Wahrnehmungsveränderung ihres habituellen Gefüges. Gleichzeitig bedingt die Identifikation mit dem jüdischen oder muslimischen Kollektiv eine Differenzkategorisierung, durch die sie ihre soziale Umwelt in dichotomisierten Klassifikationen strukturieren – eine Struktur, die ihnen durch Klassifizierungsstruktur der sozialen Welt auferlegt wird. Da die Betroffenen in dieser Phase noch keinen postbetroffenen-reflektierten Coping-Habitus ausgebildet haben, verfügen sie noch nicht über eine habitualisierte Coping-Strategie, um die konkrete Erfahrung ertragbar zu machen.

Die zunächst durch Orientierungsunsicherheit und sich entwickelnder Bewältigungsstrategien geprägte erste Phase verstärkt sich in der zweiten Phase, wenn die Fälle – ungeachtet der unterschiedlichen Erfahrungsqualitäten – eine sozio-funktionale Verstumung dokumentieren. In der zweiten Phase des Kipppunkts nehmen die sozio-strukturellen Trägheiten der sozialen Welt ein derartiges Ausmaß an, dass sie die individuellen Widerstandsstrategien der Betroffenen eher einschränken als eine ausbruchsermöglichende Handlungsautonomie zu begünstigen. Die Trägheit der Sozialstruktur – nachgezeichnet in verschiedenen Kontexten – manifestiert sich als eine Abnahme und Reduktion der persönlichen Widerständigkeit der Betroffenen, die zunehmend von einer sozio-funktionalen Verstumung dominiert werden. Diese Erfahrungen, die teils bis in die universitäre Phase persistieren oder erst durch entwicklungs- bzw. altersspezifische Reife im Rahmen eines konstituierten Coping-Habitus verarbeitet werden können, bilden die Grundlage für die Rekonstruktionen der dritten Phase. In der dritten Phase geht es nun um die postbetroffene Reflektiertheit als Grundlage des Coping-Habitus zwischen individualisierter Repräsentation oder individualisierter Distanzierung.

5.4 Postbetroffene Reflektiertheit als Grundlage des Coping-Habitus zwischen individualisierter Repräsentation oder individualisierter Distanzierung

Die *Tertia Comparationis* (Vergleichsaspekte, Maßstäbe des Vergleichs) dieser dritten Phase beziehen sich auf die Frage nach den Einflüssen der Betroffenheit sowie den Umgangsstrategien mit den antisemitischen und antimuslimischen Erlebnissen. Sie ermöglichen einen Einblick in die gegenwärtigen Orientierungsrahmen der Interviewees und zeigen, aus welcher Perspektive sie auf ihre vergangenen Betroffenheiten zurückblicken. Die gegenwärtigen Habitusformen der Interviewees sind das Produkt der bisher akkumulierten Erfahrungen sowie die daraus resultierenden Coping-Strategien. Letztere konstituieren in dieser Phase den Coping-Habitus, der sowohl als *opus operatum* als auch *modus operandi* wirkt.

Die Feststellung Nohls (2016, S. 344), dass der Orientierungsrahmen einer vergangenen Zeit retrospektiv nicht vollständig erfasst werden kann, schwingt in dieser Arbeit in ambivalenter Weise mit. Für einige Fälle ist die Überformung des damaligen Orientierungsrahmens durch den gegenwärtigen evident. Andere Interviewees hingegen rekonstruieren ihren früheren Orientierungsrahmen

nachvollziehbar, indem sie einerseits ihre damaligen Erlebnisse zunächst unkommentiert und unreflektiert wiedergeben (vgl. Abschnitte 5.2 und 5.3). Andererseits setzen sie sich in der Phase der *postbetroffenen Reflektiertheit* explizit mit der Veränderung ihrer Wahrnehmung und Coping-Strategien auseinander.

In diesem Prozess durchläuft sowohl die Wahrnehmung als auch die Bewältigungsstrategie eine Veränderung. Zwar wird in dieser Studie keine umfassende Habitusanalyse mit Rückgriff auf die Erfahrungen der Erstsozialisation und Kindheit für die einzelnen Fälle vorgenommen – was auch nicht intendiert war –, doch die narrativ angelegten problemzentrierten Interviews lassen biografische Fragmente erkennen, die Einblicke in die Bewegung und Veränderung des habituellen Gefüges ermöglichen. Diese Transformation, die sich sowohl auf die Wahrnehmung als auch auf die Bewältigungsstrategie erstreckt, ist prozessanalytisch und fallübergreifend nachzuvollziehen.

Aus jetziger Perspektive dokumentiert sich der – zum Interviewzeitpunkt – endgültige Coping-Habitus, der das kumulative und reflektierte Produkt der vorangegangenen Phasen ist und sich erst in der postbetroffenen Reflektiertheit erkennen lässt. Es sei an die Bedeutung der Textsorten sowie deren Passung und Korrespondenz mit kommunikativen wie konjunktiven Wissensbeständen im Sinne der dokumentarischen Methode erinnert – jener Textsorten, die nicht nur in einem spezifischen Verweisungszusammenhang zueinander stehen, sondern auch kontextabhängig praxeologisch-wissenssoziologisch auf unterschiedliche Erkenntnismodi verweisen (vgl. Kap. 4).

Diese dritte Phase der *postbetroffenen Reflektiertheit* bewegt sich zwischen individualisierter Repräsentation und individualisierter Distanzierung. Erstere kann als eine Identifikationsstrategie verstanden werden, die sich in partiellen Bindungen an die jeweilige soziale Gruppe äußert. In dieser Phase stellt sich die Frage, in welchen Kontexten und biografisch-fragmentierten Abschnitten die Kategorien muslimisch oder jüdisch als identitätsstiftend bedeutsam werden und wie sich die Betroffenen zu diesen Zuschreibungen positionieren. Die *individualisierte Repräsentation* enthält widerständige Elemente: Wenn beispielsweise Betroffene ihre jüdische oder muslimische Identität bewusst annehmen und öffentlich vertreten, tun sie dies oft trotz gesellschaftlicher Widerstände. Diese Strategie der individualisierten Repräsentation kann auch als eine Inversion gedeutet werden – statt sich der Fremdzuschreibung zu entziehen, wird sie widerständig umgedeutet und in ein Mittel zur Selbstermächtigung transformiert.

Bedeutsam ist hierbei die Auseinandersetzung mit der eigenen Zugehörigkeit: Wird die Gruppenzugehörigkeit als Ressource zur Selbst-Aufwertung genutzt oder als belastender Faktor, der zur Selbst-Abwertung führen kann? Die Reflexion –

über diese Zugehörigkeiten vollzieht sich nicht nur auf der Ebene der individuellen Identität, sondern auch im Spannungsverhältnis zwischen Selbstbild und gesellschaftlicher Fremdzuschreibung. Während einige Interviewees Strategien entwickeln, um sich bewusst von kollektiven Identitätskategorien abzugrenzen (*individualisierte Distanzierung*), wählen andere die aktive Repräsentation dieser Identität, sei es als widerständige Aneignung oder als Schutzmechanismus gegen gesellschaftliche Exklusion (*individualisierte Repräsentation*). Die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit ermöglicht somit auch eine analytische Betrachtung darüber, in welchen Momenten die Identitätskategorien muslimisch oder jüdisch relevant werden und wie die Betroffenen ihr Verhältnis zu diesen Gruppenzugehörigkeiten aushandeln.

5.4.1 Individualisierte Repräsentation durch neue Raumschlüsse im erweiterten primordialen und postbetroffenen Räumen

Tamara: Sprachsensibilität, dialogische Räume und Coping im Modus individualisierter Repräsentation

Tamaras individualisierte⁴¹ Repräsentation führt zu einer Umgangsweise, die sie dazu anleitet, ihre jüdische Identität reflektiert anzunehmen und aktiv zu vertreten – trotz ihres bewussten Wissens um die akkumulierten Antisemitismuserfahrungen im Zuge ihrer postbetroffenen Reflektiertheit. Sie entzieht sich den Fremdzuschreibung nicht, sondern deutet sie im Zeichen der Widerständigkeit zu Praktiken der Selbstermächtigung. In der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit wird Sprache für Betroffene antisemitischer Diskriminierung nicht nur zu einem konstitutiven Vehikel des Coping-Habitus, sondern auch zu einem strukturierenden Element ihrer sozialen Welt und Identitätsaushandlung. Die Entwicklung einer ausgeprägten Sprachsensibilität als Reaktion auf Antisemitismus dokumentiert sich als ein habituell verankerter Aspekt, der die eigene Perspektive auf soziale Kämpfe um Definition, Zugehörigkeit und Deutungshoheit prägt. Wie Tamara betont, wird der Umgang mit Sprache in diesem Kontext zu einer habituellen Praxis: „damit umzugehen ist so ein bisschen so ein Teil von meinem Leben

⁴¹ Insbesondere die einleitenden Sätze Tamaras, die das Spannungsverhältnis zwischen dem Klassifiziertwerden und der individuellen Selbstklassifikation artikulieren, konstituieren die Grundlage ihrer Antisemitismuswahrnehmung sowie ihrer Bewältigungsstrategien. Diese Sequenz wird in Abschnitt 6.1 detailliert rekonstruiert und im Hinblick auf das antisemitische Machtfeld interpretiert.

geworden.“ Als sie den Einfluss ihrer antisemitischen Erlebnisse thematisiert, führt Tamara (Z. 707–721) aus:

„Also ich glaube – in gewisser Weise – die haben mich so beeinflusst, dass ich in der Lage bin ähm auf/ auf Sprache, auf der ganzen sensiblen/ auf einer ganz sensiblen Ebene Sachen zu verstehen, die andere nicht verstehen können und darauf schneller zu reagieren, als andere reagieren können. Ich glaube, das ist, das ist eine Sache, die viele auch zurückhält, also nicht nur, nicht nur Juden, sondern generell viele Leute zurückhält, weil sie gar nicht wissen: ‚Wie soll ich darauf reagieren?‘ Und wenn man einmal angefangen hat, auf solche Sachen zu/ zu reagieren, dann hat man schneller die Formulierung bereit, dann ist man schneller bereit, darauf zu antworten. Das ist natürlich was Positives in gewisser Weise und in gewisser Weise ist es auch was Negatives, weil man eben ähm oft in dieser/ (...) ja, ich bin immer Bereit-Position ist. Ich bin immer bereit, dass irgendjemand jetzt irgendwas Komisches sagt und das ist natürlich auch, also es prägt sehr/ (...) es gab, es hat, es hat mich sehr, sehr geprägt und wie gesagt, ist es im positiven und im negativen Sinne ähm (...) na, ich weiß gar nicht/ das ist, es ist so ein bisschen schwer, weil damit umzugehen ist so ein bisschen so ein Teil von meinem Leben geworden.“

Tamaras Coping-Habitus dokumentiert eine Orientierung an Sprache und Sprachsensibilität⁴² als Produkt ihrer akkumulierten antisemitischen Erfahrungen, die sie zugleich als konstruktiv und belastend wahrnimmt. Ihre Aussage, mit Antisemitismus „umzugehen ist so ein bisschen so ein Teil von meinem Leben geworden“, verdeutlicht, dass sie ihre Betroffenheit nicht als statische Erfahrung betrachtet, sondern als permanent-konstitutiven „Teil“ ihrer Identitätsverhandlung. In der Lage zu sein, Sprache als habituelles Vehikel zu deuten, heißt für Tamaras Coping-Habitus an der „*illusio*“ teilhabend „Einsätze ernst [zu] nehmen (und manchmal eine Frage von Leben oder Tod daraus [zu] machen), die, aus der Logik des Spiels selbst hervorgegangen“ (Bourdieu, 2020b, S. 20) sind. Durch Sprachsensibilität und Reaktionsschnelligkeit erkennt und adressiert sie unmittelbar den Antisemitismus. Dies bildet ihren Widerstandskapital, das es ihr ermöglicht, mit den strukturellen Dynamik des Feldes umzugehen. Die Abgrenzung zu „anderen“, die nicht über diese Wissensbestände verfügen, sowie die Fähigkeit, „schnell zu reagieren“, stehen im Mittelpunkt ihres postbetroffenen Coping-Habitus und prägen ihre Strategie im sozialen Raum. Das konstruktive Momentum der permanenten Antisemitismus-Ausgesetztheit liegt in der Inkorporation eines akkumulierten Widerstandskapitals, das den strukturierenden Aspekten des Feldes widerständig entgegengesetzt werden kann. Die bis zur

⁴² Tamaras Selbstwahrnehmung verdeutlicht ihre ausgeprägte Sprachsensibilität, die sie im Zuge ihrer Fort- und Weiterbildungen sowie durch ihre Erfahrungen mit Antisemitismus entwickelt hat (vgl. Tamara, Z. 533–540).

postbetroffenen Reflektiertheit durchlaufenen Phasen antisemitischer Erfahrungsaufschichtung münden für Tamara in einen widerstandstarken Spiel-Sinn, der es ihr ermöglicht, Antisemitismus zu erkennen und mit adäquaten sprachlichen Mitteln unmittelbar zu adressieren. Denn diese Fähigkeit versteht sie als bewusste Gegenstrategie zur Zurückhaltung, die sie sowohl bei jüdischen als auch bei anderen marginalisierten Gruppen gegenüber ausschließendem Sprachgebrauch beobachtet. Je sensibler und eloquenter auf verletzende Sprechakte reagiert wird, desto konstruktiver gestaltet sich der Umgang mit Antisemitismus.

Den Mangel an sprachlicher Reaktionsschnelligkeit gegenüber antisemitischen Vorfällen deutet Tamara nicht nur für Jüdinnen:Juden, sondern „generell [für] viele Leute“ als epistemisch-sprachliches Defizit. Die kontinuierliche Konfrontation mit Antisemitismus hat ihre habituelle Sprachsensibilität so geschärft, dass sie in realen Sprechsituationen mit adäquaten Verbalakten reagieren kann. Ihre Perspektive geht über die individuelle Betroffenheit hinaus und verweist auf eine repräsentative Haltung, die eine implizite Handlungslogik andeutet: Sie handelt nicht nur für sich, sondern auch für andere von Ungleichheitsstrukturen Betroffene – jüdische wie nichtjüdische.

Für Tamara bedeutet „zu reagieren“, antisemitische Erfahrungen in einen inkorporierten praktischen Sinn zu überführen, der es ihr ermöglicht, situationsadäquate sprachliche Strategien „schnell“ zu entwickeln. Da sich Antisemitismus in verschiedenen sozialen Feldern manifestiert, ist ihr Coping-Habitus durch eine permanente Bereitschaftsposition geprägt („ich bin immer Bereit-Position“). Diese *Bereitschaftspermanenz* empfindet sie jedoch auch als Belastung, da sie sich gezwungen sieht, jederzeit auf potenzielle oder antizipierte Ausgrenzungserfahrungen reagieren zu müssen. Der Prozess der Betroffenheit ermöglicht Tamara die Internalisierung des praktischen Sinns als habitualisierte Coping-Strategie, um der Exteriorität des Antisemitismus, der sich auf unterschiedlichen sozialen Feldern – abhängig von deren Feldlogik und -struktur – entfaltet, zu begegnen. Dieser Aspekt des inkorporierten Coping-Habitus als praktischer Sinn innerhalb verschiedener sozialer Felder bildet den konstruktiven Aspekt, der eine Position der permanenten Bereitschaft nach sich zieht.

Während sie diese Haltung als „negativ“ beschreibt, lässt sie sich vor dem Hintergrund ihrer bisherigen Erfahrungen als notwendige Anpassung an den Umgang mit Antisemitismus interpretieren. Ihre Erlebnisse – etwa mit dem Hitlergruß auf dem katholischen Gymnasium, dem Geschichtslehrer oder dem Ex-Neonazi – zeigen, dass ihr konstruktiver Umgang mit Antisemitismus erst verständlich wird, wenn ihre permanente Bereitschaft als Folge ihrer postbetroffenen Reflektiertheit betrachtet wird. Die antizipierte Vorbereitung auf mögliche antisemitische Verletzungen motiviert sie, Sprechakte in ihrem historischen und funktionalen

Kontext zu analysieren und zu dekonstruieren. Ihre Sprachsensibilität ist daher nicht dichotom als „positiv“ oder „negativ“ zu verstehen, sondern als dynamischer Prozess, in dem die reflektierte Auseinandersetzung mit Antisemitismus zu einem integralen Bestandteil ihrer Lebensrealität wird.

Rückblickend steht Tamara weiterhin unter dem Einfluss ihrer antisemitischen Erfahrungen. Ungeachtet der Sprachsensibilität, die sie im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit Antisemitismus inkorporiert hat, verdeutlichen ihre folgenden Ausführungen die anhaltende Wirkmächtigkeit dieser Kippunkt-Erfahrungen. Sie dokumentieren, in welchen veränderten Raumkontexten Tamara einerseits die Möglichkeit findet, ihre antisemitischen Erlebnisse zu verarbeiten, und sich andererseits trotz der sozio-funktionalen Verstummung der weiß-deutschen Mehrheit zu öffnen (Z. 722–779)⁴³:

„Ja, also auf jeden Fall ähm ich glaube, das beste Beispiel ist wirklich das mit der Uni, wo ich ein paar Monate gebraucht habe, um da ein bisschen lockerer zu werden und nicht so diese, diesen Adrenalin-Kick zu haben, wenn ich mich melde, sondern sie sich einfach frei, also frei, meine/ meine Meinung zu äußern. Ähm so Sachen ohne Angst zu haben, das kommt jetzt als Reaktion darauf, oh (5) also, ich glaub, ich/ ich glaube schon, dass mich das geprägt hat. Aber andererseits ich habe jetzt auch Leute um mich herum, also Studenten, die ähnliche Erfahrungen haben, die ähnliche Geschichte haben oder die wenigstens ein bisschen Verständnis haben. Ich/ ich umgebe mich dann auch mit Leuten, bei denen ich dann mich sicher fühlen kann, wenn ich dann darüber reden kann und es ist einer von den Sachen, die ich vorher nicht unbedingt hatte. Ich hatte Kontakt und auch viele Leute, die eben gar kein Verständnis für sowas hatten. Ja, ich, ja ähm/ ich (..) ich würde schon sagen, dass ich versuche (..) ah ich weiß nicht, es ist/ (4) ich will natürlich nicht, ich würde nicht sagen, dass sie positiv sind in irgendeiner Weise, sie wirken sich dadurch außer sich halt/ oft auch das Bedürfnis haben, darüber zu reden. Das heißt, ich bin dann auch bei Projekten [jüdische Dialoginitiative] durchführen, bei Projekten [jüdisch-muslimische Dialoginitiative]. Ich versuche mich da immer selber auch weiterzubilden und mehr zu verstehen und (.) und, ähm (...) ja und wie/ auch da entgegenzuwirken, weil es ist ja doch eine negative, ein negativer Einfluss in meinem Alltag ähm (6) ja also, ich weiß nicht, ich würde nicht sagen, dass es mich beeinflusst ähm, aber ich/ es ist schon so, dass ich jetzt nicht mit (..) vielen Symboliken rumlaufe oder wenn ich mit meinen Eltern rede in der Bahn es sich vielleicht nicht immer, nicht immer ganz laut auf

⁴³ Instruktiv ist an dieser Stelle der Verweis auf die interaktive Kommunikation zwischen mir und Tamara. Als ich nach den Einflüssen ihrer Verletzungserfahrungen nicht normativ, sondern rein deskriptiv fragte, antwortete Tamara kurz, beschreibend und ohne Erzählungen. Erst als ich die Frage normativ mit „sich negativ auf das Leben auswirken“ ergänzte, artikuliert sie sich ausführlicher und erzählhafter. Sie vermeidet es jedoch, die Wirkung ihrer Bewältigungserfahrungen, die sie im Zuge der Antisemitismusbetroffenheit entwickelt hat, als „positiv“ aufzufassen, da sie sich der destruktiven Dimensionen eben dieser Betroffenheit bewusst ist.

Hebräisch rede ich. Ich weiß, das ist auch die Sache, die meine Eltern dann immer gemacht haben, wenn es/ wenn sie das Gefühl hatten okay, wir sind in, also in einer Umgebung, wo jemandem auffallen könnte, dass das Hebräisch ist (..), dann haben wir angefangen, auf Deutsch zu reden. Das Lustige ist, dass ich und meine Schwester dann angefangen haben, auf Hebräisch zu reden. Das heißt, der Plan ist nie so richtig aufgegangen [lacht]. Wir haben also, als wir klein waren, vor allem dann einfach immer, sobald meine Eltern angefangen haben, auf Deutsch zu reden, haben wir erst recht auf hebräisch geredet. Also ich muss sagen, ich habe/ ich habe zum Beispiel hier diese Kette [zeigt die Kette in die Kamera]. (...) Es ist auch ein guter, guter (...) guter Starting Point, mit Leuten Gespräche anzufangen also, das heißt ähm (..) ich würde sagen, es schränkt mich nicht unbedingt ein, aber man ist schon vorsichtig, weil vor allem ich glaube, dass das die wichtige Sache ich persönlich mit, mit Leuten in meiner privaten oder direkten Umgebung sage sehr schnell auch, dass ich jüdisch bin oder dass ich Hebräisch spreche und meine Eltern aus Israel sind und ich weiß, ich weiß/ ähm also sehr, sehr schnell ist das schon auch ein Gesprächsthema, einfach weil mich das sehr prägt, ist natürlich ein Teil meiner Identität, dass es das ist, also es ist auf jeden Fall ein Teil von mir und genauso Antisemitismus und halt die Diskriminierungserfahrung, aber die Antisemitismus und Diskriminierungserfahrung soll eben nicht der Hauptteil sein, also wenn ich darüber rede, dann möchte ich nicht nur darüber reden, weil Antisemitismus ist etwas, weil uns das als Mensch passiert ist oder weil das Diskriminieren das generell passiert ist, sondern ich möchte auch darüber reden, wenn ich darüber rede, wie toll das Essen ist oder das ich, dass ich schon wieder, was ich einen Feiertag hatte oder so was ähm (...) aber (..) ja, genau (..) der Unterschied ist, wenn es jemand ist in meiner direkten Umgebung, jemand, den ich jetzt privat kennenlernen, ähm habe ich nicht so sehr Angst, das irgendwie zu erwähnen oder das zu erzählen, ähm wie ich dann einfach in der Öffentlichkeit keine Lust habe, dass irgendjemand, den ich gar nicht einschätzen kann, ähm mir da wieder zu nahe tritt einfach, oder wie/ dass ich in der Öffentlichkeit bin, so eine Situation habe, wo ich mir denke: ‚Boah, heute hätte ich das nicht gebraucht‘ (...) genau.“

Die Einflüsse antisemitischer und verletzender Erfahrungen manifestierten sich laut Tamara auch in den ersten Monaten ihrer universitären Phase, bis sie allmählich „ein bisschen lockerer“ werden konnte, da die anfänglichen Adrenalinschübe nachließen, insbesondere in Situationen, in denen sie sich im Vorlesungssaal zu Wort melden wollte. Die Furcht und „Angst“, sich in der Öffentlichkeit als Jüdin zu zeigen und gegen Antisemitismus zu positionieren, stehen in direktem Zusammenhang mit ihren Erfahrungen aus der ersten und zweiten Phase – insbesondere mit den beiden Kippunkt-Erlebnissen („1700 Jahre jüdisches Leben“ und der Begegnung mit dem Ex-Neonazi), die nachhaltige Wirkmacht entfalten. Infolge dieser Erfahrungen verzichtet Tamara für eine gewisse Zeit auf öffentliches Widerstandshandeln. Ihre schrittweise Rückkehr zu einer alltäglichen Normalität, in der sie ihre Meinung ohne Befürchtungen artikulieren kann, beruht auf zwei Aspekten: Erstens nimmt die direkte Antisemitismus-Ausgesetztheit,

die ihre ersten beiden Lebensphasen dominierte, in der neuen Umgebung ab. Zweitens ermöglicht ihr das universitäre Feld die Akkumulation sozialen Kapitals, indem sie Bekannt- und Freundschaften mit Peers aufbaut, die ähnliche Erfahrungshorizonte aufweisen und ein höheres Maß an „Verständnis“ für vergleichbare Verletzungserfahrungen mitbringen. Zudem erweist sich der Wechsel von einer gemeinschaftlich organisierten zu einer gesellschaftlich strukturierten sozialen Welt als handlungsanleitend für die sukzessive Überwindung der sozio-funktionalen Verstummung und die Herausbildung eines Widerstandshabitus. Während in den ersten beiden Lebensphasen ihr soziales Umfeld mehrheitlich aus Personen bestand, die für ihre Sensibilitäten wenig empfänglich waren, verändert sich mit der universitären Lebensphase und dem Kontextwechsel die Erfahrungs- und Sozialisationsstruktur ihres sozialen Umfelds. In diesem neuen Rahmen stößt sie nicht mehr auf Unverständnis, sondern kann in geschützten Räumen offen über ihre Verletzungserfahrungen sprechen. Diese einleitende Argumentation ist insbesondere aufschlussreich, wenn man die Kippunkt-Erfahrung mit dem Ex-Neonazi in den Blick nimmt, die Tamaras Wahrnehmung und Bewältigungsstrategien maßgeblich geprägt hat.

Tamaras Aussage „Ich habe jetzt auch Leute um mich herum, also Studenten, die ähnliche Erfahrungen haben, die ähnliche Geschichte haben oder die wenigstens ein bisschen Verständnis haben“ verweist auf einen neuen existenziell-kollektiven Erfahrungsraum, in dem sie sich mit Betroffenen – jüdisch oder nichtjüdisch – ähnlicher Erfahrungsqualität über Ungleichheitserlebnisse austauschen kann. Eine Dimension ihres heutigen Bewältigungshabitus bildet die Erfahrungskonjunktivität innerhalb der Studierendenschaft, die durch gemeinsame, strukturähnliche Erlebnishintergründe geprägt ist. Ihr Verweis auf diesen neuen geschützten Raum im universitären Kontext sowie auf Personen mit vergleichbaren Erfahrungshintergründen dokumentiert ein gezielt orientiertes Handeln, das aufgrund sicherheitsbezogener Erwägungen bewusst nach solchen Personen- und Raumanbindungen sucht. In diesem Zusammenhang verdeutlicht ihre Aussage „Mit Leuten, bei denen ich mich sicher fühlen kann, wenn ich darüber rede, und das ist eine der Sachen, die ich vorher nicht unbedingt hatte. Ich hatte Kontakt und auch [mit] vielen Leuten, die gar kein Verständnis für sowas hatten“ eine restrukturierte Demarkationslinie zwischen früheren und gegenwärtigen sozialen Bezugspunkten.

Die Verletzungserfahrungen markieren die Emergenz von Tamaras „Bedürfnis“, kommunikative Austausche mit Menschen ähnlicher Erfahrungshintergründe zu suchen oder sich in dialogisch strukturierten institutionellen Räumen an Weiterbildungsprozessen zu beteiligen. Ihre Betroffenheit fungiert dabei als treibende Kraft für die gezielte Suche nach Alternativräumen, die sie gemeinsam mit

Betroffenen strukturähnlicher Hintergründe zur funktionalen Auseinandersetzung mit Antisemitismus nutzt – während sie gleichzeitig das Öffentliche meidet. Tamaras Coping-Habitus ist bislang ein Amalgam aus einer verstehensbasierten *Dekonstruktion*⁴⁴ verletzender antisemitischer Diskursregime und aufklärerischen Interventionen in neuen Raumkontexten.

Obwohl Tamara kommunikativ bekräftigt, dass antisemitische Erlebnisse ihr habituelles Gefüge nicht „beeinflusst“ hätten, agiert sie im Alltag „vorsichtig“, insbesondere in öffentlichen Räumen. Diese „notorische Diskrepanz“ (Bohn-sack, 2017, S. 38, 51, 54) zwischen kommunikativem und konjunktivem Wissen ist instruktiv für ihr Alltagshandeln: Sie vermeidet es, sich mit erkennbaren Symbolen in der Öffentlichkeit zu zeigen. So spricht sie „in der Bahn“ leiser „Hebräisch“, wenn sie mit ihren „Eltern“ kommuniziert, und der familieninterne Austausch auf Hebräisch wird ganz unterlassen, sobald die Befürchtung besteht, durch Sprache als jüdisch erkannt zu werden. Tamara erinnert sich im Erzählfluss daran, dass sie und ihre Schwester als Kinder – möglicherweise aus Provokation, Kindlichkeit oder zum Trotz – gerade dann bewusst begonnen haben, auf Hebräisch zu sprechen, wenn die Eltern auf Deutsch wechselten. Die Thematisierung des öffentlichen Raums in Verbindung mit dem hebräischen Sprachgebrauch verweist nicht nur auf das situierte Wissen über die latente Omnipräsenz des Antisemitismus, der durch das Vernehmen der Sprache ausgelöst werden könnte, sondern auch auf die identitätsstiftende und -fördernde Bedeutung der Muttersprache – auch in öffentlichen Räumen. Diese Dynamik lässt sich als neolinguistisches Problemphänomen (vgl. z. B. Aygün-Sagdic et al., 2015) fassen: Während die deutsche Sprache im öffentlichen Raum als Zugehörigkeitsmarker fungiert, kommt dem hebräischen Sprachgebrauch in Tamaras Lebenswelt die Funktion einer potenziellen Exklusionsmarkierung zu. Entwicklungsspezifisch zeigt sich zudem, dass Tamara und ihre Schwester als Kinder, die noch keine Antisemitismuserfahrungen gemacht hatten, die vorsichtige Haltung ihrer Eltern umgingen, indem sie bewusst laut Hebräisch sprachen. Im Verlauf des Heranwachsens, insbesondere während der Adoleszenz, und mit der zunehmenden Erfahrung antisemitischer Ausgrenzung zeigt sich jedoch eine gegenläufige Entwicklung: Je häufiger sie Antisemitismus erleben, desto vorsichtiger und zurückhaltender werden sie im Umgang mit identitätsstiftenden Aspekten, die sie als Jüdinnen sichtbar und kenntlich machen (könnten).

Tamara verweist auf ihre Halskette als Beispiel für ihre jüdische Sichtbarkeit. Sie zeigt sie in die Kamera, damit der Interviewer die arabisch-hebräische

⁴⁴ Als eine diskriminierungskritische Widerstandsstrategie wird die Dekonstruktion von Boger (2019, 2023) im Rahmen ihres Trilemma-Konzepts bezeichnet.

Schrift darauf deutlich erkennen kann. Diese Schrift gibt ihren Namen wieder und kombiniert die beiden Sprachen. Tamara unterstreicht den funktionalen Wert der Kette als „Starting Point“ des Angesprochen-Werdens, indem sie betont, dass Personen, die nur Arabisch oder Hebräisch sprechen, den Kettentext nicht vollständig entschlüsseln können. Durch diese sprachliche Kombination beabsichtigt sie, eine Gesprächsanbahnung zu initiieren, um in einen dialogischen Austausch zu treten. Damit möchte Tamara ihre jüdisch-israelische Identität in ihrer unmittelbaren Umgebung sichtbar machen. Sie betont, dass sie „Hebräisch“ spricht und ihre „Eltern aus Israel“ stammen, weil beide Aspekte für sie identitätsstiftend sind. Dabei ist für sie selbstverständlich, dass ihr Jüdischsein konstitutiv für ihre Identität ist. Gleichzeitig gehören aber auch „Antisemitismus und Diskriminierungserfahrung[en]“ zu ihrer sozialen Realität – wenngleich sie sich dagegen wehrt, darauf reduziert zu werden. Über Antisemitismus und Diskriminierung spricht sie, weil sie fest in ihren Alltag eingeschrieben sind und ihre Lebenswelt nachhaltig prägen. Gleichzeitig betont sie jedoch, dass ihr Leben nicht ausschließlich von diesen Erfahrungen bestimmt wird und sie durch alltägliche Banalitäten sowie (religiöse) Feierlichkeiten positive Kommunikationsräume findet. Nichtsdestotrotz haben die antisemitischen und diskriminierenden Erfahrungen, die sie bis in ihre universitäre Lebensphase hinein gemacht hat, dazu geführt, dass sie zwischen verschiedenen Sphären unterscheidet. Während sie sich in der inneren Sphäre, die sie als privater bezeichnet, offen und furchtlos verhält, agiert sie in der äußeren-öffentlichen Sphäre vorsichtiger, da sie ihr Gegenüber nicht einschätzen kann. In dieser äußeren Sphäre setzt sie auf eine vorausschauende Vermeidung als Strategie im Umgang mit potenziellen Antisemitismuserfahrungen.

Tamaras postbetroffene Reflektiertheit zeichnet sich in einer verstärkten Proaktivität und einer Orientierung an neuen Raumanschlüssen aus, die sowohl den Austausch mit Personen konjunktiver Erfahrungen als auch die Inanspruchnahme institutioneller Anlaufstellen umfassen. Insbesondere ihr Engagement in öffentlichen Kollektiven – wie in den Sequenzen zu jüdischen oder jüdisch-muslimischen Dialoginitiativen ersichtlich – dokumentiert eine Transformation ihres Habitus. Die Vergemeinschaftung in diesen neuen Kontexten fungiert als Katalysator für die Artikulation ihrer antisemitischen Erfahrungen und fördert die Entwicklung eines öffentlichen, jedoch geschützten Sprachraums, in dem sie ihre Entpuppungsängste überwinden und in handlungswirksame Sprechfähigkeit umwandeln kann. Diese Räume sind für Tamara sinnstiftend, da sie eine strukturierte Möglichkeit bieten, ihre antisemitische Betroffenheit nicht nur retrospektiv zu reflektieren, sondern auch aktiv in eine kollektive Erfahrungsdimension einzubetten. Der öffentliche Charakter dieser Vergemeinschaftung eröffnet ihr

zudem eine soziale Legitimation der eigenen Stimme, die im Zeichen der sozio-funktionalen Verstummung in früheren Phasen noch limitiert war. Damit wird Sprache für sie nicht nur zum Medium der Bewältigung, sondern auch zum Vehikel der Selbstermächtigung innerhalb eines breiteren gesellschaftlichen Diskurses. Diese und weitere Aspekte, die instruktiven Aufschluss über ihr gegenwärtiges habituelles Gefüge geben, artikuliert Tamara in der folgenden Sequenz (Z. 1033–1080):

„Ich glaube mittlerweile habe ich viel, viel, viel besser gelernt, mit Leuten zu reden, die mich verstehen. Das heißt, meine Eltern, meine Schwester, Freunde, jetzt auch die ganzen Studentinnen, die wirklich, also würde ich mich sehr, sehr gut verstehen. Und wo ich oft auch gar nicht/ ich muss denn gar nicht viel erklären, sie verstehen schon von selber, was, was gerade abläuft ähm das ist eine der wichtigsten Sachen, glaube ich tatsächlich, dass ich gelernt habe, es gibt Leute, mit denen ich darüber reden kann, es gibt Leute, die es interessiert und so Leute, die da sind für mich ähm ich habe auch viel schnell gelernt, die Beratungsstellen anzuschreiben oder bzw. ähm diese Vorfälle zu melden, also zum Beispiel mit dem Vorfall jetzt zu dem/ zu der ähm/ zu dem einen Student, der auf dem Campus rumläuft und Hitlergruß zeigt und ewig die wirren Reden hält, da habe ich auch relativ schnell die Beratungsstelle angeschrieben und auch, obwohl die mir jetzt in dem Fall nicht viel helfen konnten ähm (..) es ist das auf jeden Fall schon gut zu wissen, es gibt eine Struktur, in der ich wenigstens diese Ausfälle auch aufzeichnen lassen kann, also ähm durch die RIAS zum Beispiel, da kann ich das dokumentieren lassen ähm genau. Ich glaube ähm (4) die andere Sache, die ich mache, um damit umzugehen; es sind zwei Sachen, die ich/ schon viel proaktiver sind. Also einerseits um, um mir auch ein bisschen gut zu tun, mache ich super, super viel in ähm in der jüdischen Gemeinde, um eben sicherzustellen, dass es auch ein Safe Space gibt es/ einen Ort, wo diese ganzen jüdischen Kinder zusammenkommen können und eben ein bisschen frei sein können von diesem Antisemitismus oder von generell Diskriminierungen, [...] dann ähm aber das ist die eine Seite, dass ich eben merke: ‚Okay, ich kann vielleicht nicht immer etwas gegen Antisemitismus machen, aber ich kann etwas machen, damit die jüdische Gemeinde stärker ist und dass wir, dass, dass die Kinder stärker sind und selbstbewusster sind und nicht Angst haben und dass sie wissen, wer sie, wer sie sind und dass sie stolz drauf sind und eben ja, sie verstehen okay meine/ mein Jüdischsein ist nicht nur meine Diskriminierung, es ist nicht nur meine Antisemitismuserfahrung‘, ähm und auf der anderen Seite ist es eben, dass ich sage: ‚Okay, ähm ich kann zwar versuchen, gegen dieses, dieses, dieses Monster Antisemitismus zu, zu kämpfen, ähm aber ich kann mich auch einfach hinsetzen und gucken, dass ich, dass ich bei [jüdische Dialoginitiative] zum Beispiel mit Schüler:innen rede, mit Lehrer:innen rede ähm und uns stehen müssen, meine Erfahrungen mitteilen, damit sie auch eben besser aufpassen können und besser verstehen können, ähm worauf sie aufpassen müssen und was die Erfahrungen sind und was die Probleme sind.‘ Und gleichzeitig, also mit diesem Projekt kommt nämlich auch [jüdisch-muslimische Dialoginitiative] als Projekt oder eben diese Sachen, wo ich sage, dass ich da generell in einen Diskurs reingehe, also schon am [jüdisch-muslimische Dialoginitiative] ist tatsächlich ein Projekt aber auch generell, dass ich

dann zum Beispiel mit meinen Freund:innen mich hinsetze und sage: ‚Ja, lasst uns mal ein bisschen darüber, darüber reden und so ein bisschen. (...) Ja eigentlich unsere Erfahrungen miteinander teilen, ähm damit wir voneinander lernen können.‘ Es ist natürlich ganz anders als bei [jüdische Dialoginitiative], wo man tatsächlich man versucht auf einem Augenaugenlevel zu sein, aber es ist trotzdem eine Person, der, der andere was beibringt. Bei [jüdisch-muslimische Dialoginitiative] und auch wenn ich mit Freund:innen rede, dann haben wir wirklich einen Dialog. Wir lernen voneinander, was und das gibt uns auch sehr viel Stärke. Also das gibt uns sehr viel Verständnis als/ als Gruppe selber oder als ja als Freundeskreis ähm was, was so die Sachen sind, die wir untereinander darauf auf/, also darauf achten müssen, um was für Sachen wir nach außen drauf achten müssen, um halt eben füreinander auch da zu sein, auch wenn die, wenn die andere Person nicht hier ist, ähm Aber weil wir eben das weitergeben können, was wir gelernt haben von anderen.“

Für den Umgang mit antisemitischen Erfahrungen und Erlebnissen deutet Tamara mit „Mittlerweile“ an, dass sie im Laufe der Zeit und im Prozess des Erwachsenwerdens einen postbetroffenen reflektierten Coping-Habitus angeeignet hat. Insbesondere fokussiert sie den Austausch mit Menschen, die ihr nicht nur aus erstem Grad familiärer Umgebung nahestehen, auch mit solchen Menschen, die ihre Lebenswelt und ihre Erfahrungshintergründe ohne tiefgreifende Erklärungen verstehen. Dass diese „schon von selber“ verstehen, da sie einerseits ähnliche Sozialisationsbedingungen und andererseits strukturidentische Erfahrungsräume aufweisen, ist für Tamaras Umgang mit Antisemitismus eine konstruktive Grundlage, weil sie nicht nur vom Verständnis, sondern auch von der Solidarität dieser Gruppenzugehörigkeit profitiert. Die Selbstverständlichkeit der Betroffenheit bildet die doxische Grundlage für den Austausch zwischen Betroffenen unterschiedlicher Ungleichheitsstrukturen. Diese Doxa manifestiert sich als akkumuliertes Widerstandskapital, das die erlebten Ungleichheitserfahrungen nicht infrage stellt, sondern sie innerhalb des konjunktiven Erfahrungsraums als unhintergehbare Realität anerkennt. Hier spielt insbesondere der Wechsel ihres Sozialkontextes eine erhebliche Rolle. Die universitäre Lebensphase fungiert als zentraler Ort jener Gruppenbildung, in der Menschen unterschiedlicher Herkunft, aber mit strukturähnlichen Erfahrungsakkumulationen, Vergemeinschaftungsprozesse durchlaufen und somit neue Formen des solidarischen Austauschs etablieren können.

Eine weitere, auf Institutionalisierung basierende habituelle Bewältigungsstrategie ergibt sich für Tamara aus dem Austausch mit gegen Antisemitismus agierenden Beratungsstellen. Unabhängig vom tatsächlichen Umfang der Unterstützung, die diese Institutionen bieten können, ist für sie bereits die bloße Existenz solcher Anlaufstellen entlastend. Das Vertrauen darauf, dass institutionalisierte Formen der Beratung entweder durch Handlungsempfehlungen oder durch das bloße Aufbringen von Verständnis Unterstützung leisten, spielt für

ihren Coping-Habitus eine bedeutende Rolle. Besonders die Möglichkeit, antisemitische Vorfälle bei Institutionen wie RIAS zu „dokumentieren“, ist für Tamara instruktiv, da dadurch der quantitative Nachweis von Antisemitismus gewährleistet wird. Die institutionelle Erfassung entlastet sie insofern, als sie darauf vertrauen kann, dass antisemitische Vorfälle nicht in Vergessenheit geraten, sondern dokumentiert und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Diese Form des Umgangs – ihr Meldeverhalten – mit Antisemitismus identifiziert Tamara als den passiven Aspekt ihrer Bewältigungsstrategie. Sie unterscheidet innerhalb ihres Coping-Habitus zwei Aspekte: Während sie in akuten Situationen, die sich in der unmittelbaren Interaktion vollziehen, tendenziell passiv agiert – sei es durch das Zurückhalten von Reaktionen oder durch die gezielte Inanspruchnahme zuständiger Melde- und Beratungsstellen („einen Student, der auf dem Campus rumläuft und Hitlergruß zeigt und ewig die wirren Reden hält“) –, reflektiert sie diese Erlebnisse retrospektiv innerhalb institutionalisierter und geschützter Kontexte. Andererseits verweist Tamara auch auf den proaktiven Aspekt ihres Bewältigungshabitus.

Tamaras alltägliches Handeln und ihr Coping-Habitus sind auch durch „proaktive“ Umgangsweisen geprägt. Einerseits engagiert sie sich ehrenamtlich in jüdischen Gemeinden und in der Kinderarbeit, um jüdischen „Kinder[n]“ einen geschützten Raum („Safe Space“) bereitzustellen, in dem sie für eine begrenzte Zeit eine möglichst antisemitismus- und diskriminierungsfreie Umgebung erfahren können. Dieser geschützte Raum erfüllt dabei verschiedene Funktionen, die gezielt an heranwachsende jüdische Kinder vermittelt werden. Die empowernde Anti-Antisemitismuserarbeit bildet in diesem Kontext einen grundlegenden, sowohl abwehrenden als auch präventiven Grundbaustein, der einerseits zur Stärkung jüdischer Gemeindeformen beiträgt und andererseits individuelle jüdische Identitätsentwicklungen in ihrer Selbstsicherheit unterstützt. Die gezielte Orientierung an Räumen, in denen zeitweise ein Schutz vor Diskriminierung und Antisemitismus gewährleistet werden kann, verweist auf Tamaras individualisierte Repräsentationsstrategie. Sie distanziert sich insofern von Antisemitismus, als dass sie ihn nicht als Totalität ihrer Identität konstruiert, sondern ihre Individualität und eigene Relevanzsetzungen in den Vordergrund stellt. Gleichzeitig aber positioniert sie sich durch ihre akkumulierten Antisemitismuserfahrungen innerhalb jüdischer Gemeindeformen als Akteurin der Stärkung und des Empowerments jüdischer Kinder. Indem sie diesen alternative Perspektiven auf die soziale Welt jenseits von Antisemitismus aufzeigt, übernimmt sie eine repräsentative Funktion für das jüdische Kollektiv.

Tamaras Engagement in *jüdischen* Dialog- und Begegnungsinitiativen ist integraler Bestandteil ihres Bewältigungshabitus. Diese Initiativen ermöglichen nicht

nur Begegnungen mit Schulklassen im Kontext der Bildung, sondern auch den Austausch mit Gleichgesinnten und Menschen mit strukturähnlichen Erfahrungshintergründen. „Gegen dieses Monster Antisemitismus“ zu kämpfen bedeutet für Tamara nicht, sich als betroffenes Individuum „einfach hinzusetzen“ und eine bloße Beobachterperspektive einzunehmen. Vielmehr dokumentiert sich in ihrem Coping-Habitus eine aktive Orientierung, die sie als postbetroffene reflektierte Aktivistin zunächst in der primordialen Existenzsphäre aktiviert. Die Weitergabe ihrer Erfahrungen an jüdische Personen – insbesondere „Schüler:innen [und] Lehrer:innen“ mit ähnlichen Erfahrungshintergründen – bildet für sie die Grundlage einer präventiven und tradierenden Anti-Antisemitismusbearbeitung. Ähnlich wie ihre inkorporierte Sprachsensibilität ist auch ihr Umgang mit Antisemitismus durch eine Tradierung ihres Erfahrungs- und Problemhorizonts geprägt. Diese akkumulierten Wissensbestände sollen der nächsten Generation als handlungsleitende Ressourcen dienen und damit langfristig zur Stärkung eines reflektierten und widerstandsfähigen Coping-Habitus beitragen.

Neben ihren neuen Raumanschlüssen durch jüdische Dialoginitiativen, in denen sie primär eine repräsentative Rolle einnimmt und Erfahrungen tradiert, weist Tamaras Partizipation an *jüdisch-muslimischen* Dialoginitiativen eine unterschiedliche Handlungsstrukturierung auf. Sie nimmt parallel an beiden Initiativen teil, versteht jedoch ihre Partizipation in der jüdisch-muslimischen Initiative als eine Diskursbeteiligung mit „Freund:innen“, um akkumulierte Erfahrungen der Ungleichheitsbetroffenheit auf drei Ebenen zu bearbeiten. Erstens ist für den proaktiven Aspekt ihres Coping-Habitus instruktiv, sich im Allgemeinen über Betroffenheit auszutauschen („darüber reden“). Zweitens dient der Austausch dazu, einen implizit vorhandenen konjunktiven Erfahrungsraum aus der Latenz in die Manifestation zu überführen („Erfahrungen miteinander teilen“). Drittens ermöglicht das „voneinander lernen können“ symbolische Synergieeffekte, indem Betroffene auf den akkumulierten Erfahrungshorizont anderer zugreifen. Insbesondere die horizontale, also Peer-to-Peer-Erfahrungstradierung, bildet eine konstitutive Disposition ihres Coping-Habitus, da sie es ihr erlaubt, „auf einem Augenlevel“ von jüdischen und muslimischen Betroffenen zu lernen. Diese Konstruktion fasst Tamara unter dem Begriff „einen Dialog“ zusammen. In diesem von ihr als tatsächlichen Dialog verstandenen Austausch institutionalisiert sich das bislang gesammelte kollektive Wissen über Umgangsweisen mit Ungleichheitsstrukturen. Dieses Wissen wird an Menschen mit ähnlichen Erfahrungshintergründen weitergegeben, wodurch eine kontinuierliche Tradierung stattfindet. Die jüdische sowie die jüdisch-muslimische Gruppenkohäsion fungiert dabei als Raum der Akkumulation eines symbolischen Widerstandskapitals, das sich zunächst auf die Tradierung von Erfahrungen und Wissen stützt und somit

den konjunktiven Erfahrungsraum der Betroffenheit expliziert. Darauf basiert auch Tamaras Einschätzung: „Das gibt uns auch sehr viel Stärke“, womit sie die Widerständigkeit als Produkt der solidarischen Gruppenkohäsion identifiziert.

Letzten Endes lässt sich für Tamara festhalten, dass sie einen Dialog einerseits als Erfahrungsaustausch mit Menschen ähnlicher Hintergründe und andererseits als Tradierung dieser kollektiv-dialogisch konstruierten Erfahrungen an Betroffene von Ungleichheitsstrukturen versteht. Ihre „proaktive“ Umgangsweise bedeutet – abstrakt formuliert –, dass sie sich bewusst den gesellschaftlichen Ungleichheitsmechanismen unterschiedlicher Formen aussetzt. Ähnlich wie im Fall Hüma (siehe unten) macht Tamara ihre eigene Ausgesetztheit als eine proaktive Bewältigungsstrategie fruchtbar. Sie nutzt diese nicht nur für präventiv-abwehrende Aufklärungsarbeit, sondern auch zur Stärkung sowohl der jüdischen Identität als auch jüdisch-religiöser Strukturen.

Hüma: Sprachliche Positionierung und Raumanschlüsse im Modus individualisierter Repräsentation

Auch Hümas Ausführungen dokumentieren für die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit eine individualisierte Repräsentation. Ähnlich wie in den Rekonstruktionen bei Tamara fungieren ihre Antworten auf die Effekte der Betroffenheit und ihre Umgangsweisen als Tertia Comparationis. In den folgenden Sequenzen verdeutlicht Hümas Coping-Habitus sowohl eine Bewältigungsstrategie der Individualisierung als auch der Repräsentation. Die individualisierte Repräsentation resultiert in einem bewussten Festhalten an und einer öffentlichen Vertretung der muslimischen Identität, trotz gesellschaftlicher Widerstände und erlebter antimuslimisch-rassistischer Erfahrungen. Statt sich den Zuschreibungen zu entziehen, werden die strukturell rassifizierten Fremdzuschreibungen widerständig umgedeutet und in ein Mittel der Selbstermächtigung transformiert. Hüma (Z. 590–613) führt dazu aus:

„Ich denke schon ähm (..) ich glaube, wenn man so oft diskriminierende, antimuslimische Rassismuserfahrungen gemacht hat wie ich, hat man zwei Möglichkeiten – entweder man schottet sich ab (..) oder man geht ins Gespräch. (..) Viele schotten sich ab, weil sie einfach die Basis auch in der Familie nicht haben. Das heißt, sie kommen nach Hause, sagen: ‚Ja, ich habe eine diskriminierende Erfahrung gemacht‘, und dann sagen die Eltern oftmals: ‚Ach das sind die Deutschen‘, die nehmen ihren Deutschen vielleicht/ das ist ja auch sehr diskriminierend, bei mir war das nicht der Fall, bei mir wurde halt wirklich nur diese Situation angemängelt und dann auch noch mal gesagt: ‚Du bist mehr als das.‘ Weißt ich glaube, ich habe die richtige Basis gehabt, um es so ein bisschen zu verarbeiten, aber auch nur ein bisschen, ne. Ich habe mich entschlossen, nicht mich abzuschirmen, weil ich mir denke, es waren diese Menschen, die mir begegnet sind, die rassistisch und diskriminierend waren, aber ich hoffe nicht,

dass die Gesellschaft so ist, also bin ich ins Gespräch gegangen. Ich habe mich entschieden, Moschee-Guide zu werden, sodass ich mich solchen Situationen ausliefere, um eventuell einer jüngeren Person in der Bahn solche Gesprächsthemen zu ähmen zu vermeiden, genau (...) diese Belastung teilweise auch zu nehmen (...) also ich bin ins Gespräch gegangen, aber ich kann mir genauso vorstellen, dass andere in meiner Situation, das nicht getan hätten.“

Bei der Beantwortung der Frage, ob sie weiterhin unter dem Einfluss rassistischer Erfahrungen stehe, verweist Hüma auf zwei unterschiedliche Verarbeitungstypen. Manche Betroffene des antimuslimischen Rassismus „schotten sich ab“, das heißt, sie isolieren sich, weil ihnen keine differenzierte Einstellung oder unterstützende Haltung innerhalb der Familie vermittelt wird. Dieser sozialen Isolation liegen Verallgemeinerungen zugrunde, die von situationspezifischen Akteur:innen abstrahieren und stattdessen „die Deutschen“ als kollektive Verantwortliche adressieren. Hümas Argumentation, dass im Zuge der Rassismusbetroffenheit Abschottungseffekte als Selbstschutz entstehen können, kann als Pendant zur Verstärkung der sozio-funktionalen Verstummung verstanden werden. Wenn keine Bewältigungsstrategien inkorporiert werden können, kann der Coping-Habitus Strategien ausbilden, die den widerständigen Spiel-Sinn untergraben. Diese mögliche Alternative der Abschottung ist für Hüma jedoch keine bloße theoretische Klassifizierung, sondern sie verweist auf Handlungspraxen, die sie in ihrer sozialen Umgebung tatsächlich beobachtet hat.

Der zweite Typus, dem sich auch Hüma zuordnet, zeichnet sich durch zwei Aspekte aus. Erstens sucht dieser Typus im Umgang mit rassistischen und verletzenden Erfahrungen gezielt das „Gespräch“ und isoliert sich somit nicht. Die Verantwortung wird in der spezifischen Situationslogik verortet, sodass ausschließlich die situativ beteiligten Akteur:innen „[be]mängelt“ werden. Zweitens erfolgt keine Reduktion der eigenen Identität oder Habitusformation auf die Erfahrung rassistischer Betroffenheit, da Betroffene „mehr als das“ sind, was ihnen durch Fremdzuschreibungen auferlegt wird. Die Orientierung an der familialen Sphäre als Ressource für den konstruktiven Umgang mit Rassismus dokumentiert eine instruktive Strategie innerhalb von Hümas Coping-Habitus. Die Haltung der Familie, lediglich die konkrete rassistische Praxis zu kritisieren und eine generalisierende Verurteilung der diskriminierenden Gruppe zu vermeiden, verhindert eine Abschottungstendenz. Gleichzeitig verweist die Aussage „Du bist mehr als das“⁴⁵ auf eine an der Individualität orientierte Perspektive, die

⁴⁵ Die Verbindung zu Tamara zeigt sich darin, dass rassistische und antisemitische Erfahrungen nicht als momenthafte Ereignisse verbleiben, sondern sich als konstitutiver Bestandteil des habituellen Gefüges verankern. Gleichzeitig verweist dieser Prozess auf eine Dynamik

Hüma eine Entkopplung von pauschalisierenden Fremdzuschreibungen ermöglicht. Die „Basis [...] in der Familie“ ist für Hüma gleichbedeutend mit der Grundlage ihrer Individualisierung. Ihre Haltung gegenüber Fremdkategorisierungen ist dabei reflexiv-indifferent – nicht im Sinne einer Verharmlosung oder Ignoranz, sondern als bewusste Entscheidung, sich nicht „abzuschirmen“, sondern sich offen und diskursiv-dialogisch zu positionieren. Ihr individueller Umgang mit Rassismus zeichnet sich durch eine selektive Schuldzuweisung aus: „Es sind diese Menschen [...], die mir begegnet sind, rassistisch und diskriminierend gewesen“, nicht jedoch die Gesamtgesellschaft. Diese Perspektive, die gesellschaftsstrukturelle Aspekte von Rassismus sowie rassifizierte Ordnungsstrukturen in den Hintergrund rückt, konstituiert Hümas spezifisches Auslieferungshandeln. Ihr Verständnis von sich „solchen Situationen ausliefer[n]“ kann im Kontext der anthropologischen Konstante der Verletzbarkeit als *conditio humana* (vgl. z. B. Herrmann, 2013; Popitz, 1992) gelesen werden. Offenheit, die aus einer individualisierten Haltung resultiert und sich als bewusste Ausgesetztheit gegenüber verletzenden externen Bedingungen manifestiert, ist ein weiterer Aspekt ihres Coping-Habitus. Dieser Umgangsweise liegt zudem eine idealisierte Zukunftsperspektive zugrunde: Hüma strebt mit ihrer offenen und sich „ausliefer[enden]“ Bewältigungsweise eine strukturelle Offenheit an, die darauf abzielt, dass künftige Generationen muslimischer Menschen von rassistisch-verletzenden Interaktionen, etwa durch Ansprachen „in der Bahn“, verschont bleiben.

Indem Hüma sich bewusst dazu entscheidet, als „Moschee-Guide“ tätig zu sein – also Moscheeführungen für die weiß-deutsche Mehrheitsgesellschaft zu leiten und sich somit einem mehrheitlich weiß-deutschen Publikum auszusetzen –, manifestiert sich in ihrem postbetroffenen reflektierten Coping-Habitus die Orientierung an Repräsentation. Ihre Aussage „diese Belastung teilweise auch [auf mich, FBK] zu nehmen“ verweist auf das Um-zu-Motiv bzw. die Zweckgerichtetheit ihres Umgangshandelns. Als kopftuchtragende Frau an einem muslimisch bzw. islamisch gelesenen Ort, der Moschee, positioniert sich Hüma – geprägt durch ihre antimuslimisch-rassistischen Erfahrungsaufschichtungen – strategisch als individualisierte Repräsentantin des muslimischen Kollektivs. Ihr erklärtes Ziel ist es, potenziell betroffene Muslim:innen durch „Gespräch[e]“ mit der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft zu entlasten. Dieser Coping-Habitus kann als Handlungspraxis interpretiert werden, die – komplementär zu Tamaras Raumschlüssen – als eine Form von *Auslieferungsebenen* zu begreifen ist. Die

der Individualisierung, in der Betroffene sich nicht ausschließlich über diese Erfahrungen definieren lassen, sondern eine eigenständige, über die Reduktion auf Diskriminierung hinausgehende Identitätskonstruktion vollziehen.

bewusste Wahl, sich in muslimisch markierten Räumen öffentlich zu exponieren, ist eng mit der Erfahrung ihrer öffentlichen Bloßstellung gekoppelt – etwa durch den Bombentest am Flughafen, den sie als Kippunkt in ihrem habituellen Gefüge beschreibt. Während die Kipppunkterfahrung der öffentlichen Bloßstellung im Flughafenkontext mit einem machtvollen, sicherheitsbezogenen Verdachtsmoment einherging, wird diese durch die aktive und selbstbestimmte Präsenz in anderen sozio-religiösen Räumen strategisch kompensiert. Hümas Coping-Habitus resultiert aus der dialektischen Verschränkung zweier Aspekte: einerseits der individualisierten Repräsentation des muslimischen Kollektivs und andererseits der individuellen Bloßstellung als kopftuchtragende Muslima im Zeichen der sicherheitspolitisch problematisierten Figur des ‚gefährlichen Anderen‘. Die öffentliche Verletzungserfahrung wird somit durch eine bewusste strategische Auslieferung an die weiß-deutsche Mehrheitsgesellschaft in anderen, geschützten sozio-religiösen Räumen bearbeitet und umgedeutet.

Hümas Umgang mit antimuslimischen Erlebnissen verweist auf drei unterschiedliche habitualisierte Dispositionen, die bereits in den vorherigen Sequenzen thematisiert wurden und in der nächsten Sequenz weiter ausdifferenziert werden. Die Kommunikation über erlebten Rassismus, das frustrierte Aufregen als emotional-impulsive Reaktion auf rassistische Menschen sowie die „aktiv[e] [und] ehrenamtliche Tätigkeit“ als Moscheeführerin bilden drei Aspekte ihres Coping-Habitus. Diese Umgangsstrategien wurden in der vorherigen Sequenz detailliert rekonstruiert und als dialektische Verschränkung zweier Aspekte identifiziert: einerseits die Individualisierung Hümas und andererseits die Repräsentation des muslimischen Kollektivs. Letzteres deutet Hüma als eine „aktiv“ habitualisierte Bewältigungsstrategie, die mit Tamaras proaktiver Umgangsweise vergleichbar ist. Hüma (Z. 615–650) differenziert diesen Repräsentationsaspekt weiter aus:

„Wie ich damit umgehe (8) also ich spreche darüber, dass es mir nicht/ muss auch sagen, ich rege mich sehr oft auf, ich bin auch sehr frustriert in meiner Grundhaltung, was das betrifft, (..) weil es mit meinem Weltbild einfach nicht in Einklang kommt, ne; wie mir Menschen begegnen (..) ähm aber aktiv mache ich dagegen tatsächlich nur in meiner ehrenamtlichen Tätigkeit [in Moscheen]. (...) Ansonsten ähm war mir glaub ich davor nicht so bewusst, dass ich das immer zur Anzeige bringen muss, für die Statistiken; andere es auch noch mal Anlaufstellen gibt, wo ich das noch mal benennen kann, dass das dann auch noch mal für die Zahlen aufgenommen wird. Ich glaube, ich tue meinen Teil, indem ich sage, ich versuche ein Vorbild zu sein; ich/ mein Verhalten auch, (..) weil das hat mich schon immer geprägt. Ich dachte mir, ich bin ähm eins null im Nachteil in Deutschland geboren, (..) also wenn ich nicht klüger sein kann als andere, wenn ich nicht begabter sein kann als andere, muss ich netter sein als die anderen. Das hat mich jahrelang verfolgt, also wenn zum Beispiel auch

andere Klassen ähm Mitglieder Müll irgendwo gelassen haben, wenn wir uns auf eine Bank gesetzt/ gesetzt haben, habe ich den hinterher geräumt, dass die Menschen nicht sagen: ‚Die Muslime sind dreckig‘, oder ‚Die, die Ausländer haben hier wieder alles verdreckt.‘ (...) Ich gehe zum Beispiel immer noch nicht über eine rote Ampel, weil ich mir denke, ähm wenn ich über eine rote Ampel gehe, gehe ich nicht als Person über eine rote Ampel, sondern als eine muslimische Frau mit Migrationshintergrund. (4) Ich glaube nicht, dass ich als Person den Luxus habe, einfach nur ich zu sein in Deutschland. Ich muss ein Vorbild sein, weil viele Menschen einfach auch ähm mir/ ich habe das Gefühl, viele Menschen sprechen mir die Berechtigung ab zu existieren, wenn ich nicht genügend Deutsch/ also gut genug Deutsch spreche. (...) Oder ich habe kein Recht in Deutschland zu existieren, wenn ich nicht gebildet bzw. kein Akademiker/ keinen akademischen Abschluss habe. (6) Also wenn ich muslimisch bin, muss ich studieren, sonst bin ich unterdrückt; wenn ich muslimisch bin, muss ich ähm gut Deutsch sprechen, sonst bin ich ungebildet und dumm, aber was ist mit den ganzen Menschen, die aus dem Ausland kommen, dort wirklich ein Akademiker/ akademischen Abschluss haben und die, die Sprache einfach noch nicht beherrschen? Ich hatte ähm in einem Gespräch mit einem Herren ähm aus systemischer Beratung mal gehört, das hatte mir sehr gefallen. Er hat gesagt, nur weil ich mit Dialekt spreche heißt es nicht, dass ich mit Dialekt denke (...) oder Akzent denken und so ist es auch, aber in Deutschland wird sehr viel auf die Sprache reduziert tatsächlich und Mensch ist viel mehr als das.“

In dieser Sequenz knüpft Hüma an ihre vorherigen Gedanken an und reflektiert ihre Umgangsweise mit rassistisch-verletzenden Erfahrungen. Instruktiv ist für sie das Bedürfnis, ihre verletzenden Erlebnisse kommunikativ zur Geltung zu bringen. Im Rahmen ihrer Bewältigungsstrategie rückt sie dabei ihre frustrierte Grundhaltung in den Fokus, die primär als negative Kontrastfolie zu ihrem optimistischen „Weltbild“ fungiert. Ihre impulsive Reaktion auf die kognitive Dissonanz, die aus der Diskrepanz zwischen ihrer Erwartung einer menschlichen Begegnung und der tatsächlich erlebten Realität resultiert (vgl. El-Mafaalani et al., 2017, 2023), bildet dabei eine grundlegende Dimension ihres Umgangs. Diese dissonante Diskrepanz externalisiert sie in Form frustrierter Kommunikation als Bewältigungsstrategie. Gleichzeitig sucht sie in ihrer aktiven ehrenamtlichen Tätigkeit in Moscheen gezielt den Kontakt zur weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft, der sie sich – in ihren eigenen Worten – *ausliefert*. In dieser bewussten Ausgesetztheit versucht sie einerseits, einer frustrierten Bewältigung entgegenzuwirken, und andererseits, durch ihre Interaktionen eine aktive Sensibilisierung für antimuslimischen Rassismus zu fördern.

Das Melden erlebter rassistischer Vorfälle bei zuständigen Meldestellen – ähnlich wie bei Tamara – betrachtet Hüma als integralen Bestandteil ihrer Bewältigungsstrategie, rückt jedoch zugleich weitere Umgangsweisen in den

Vordergrund. Sie nimmt sich selbst als „Vorbild“ wahr und agiert in vielen Situationen als Repräsentantin des muslimischen Kollektivs. Dabei wird deutlich, dass sie die Fremdwahrnehmung übernommen und internalisiert hat, wonach eine muslimische Person nicht für sich selbst, sondern stets als Vertreterin eines gesamten Kollektivs wahrgenommen werde. Hüma empfindet sich im Vergleich zu den Mitgliedern der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft als benachteiligt und versucht, defizitär konstruierte Fremdzuschreibungen – etwa mangelnde Intelligenz oder Begabung – durch gezielt entgegengesetzte Charaktereigenschaften zu kompensieren („muss ich netter sein als“), um zu verhindern, dass im Zeichen ihrer Person Muslim:innen in der Gesamtheit mit einer pauschal negativen Kollektivzuschreibungen belegt werden. Unabhängig vom situativen Kontext verweist Hüma auf eine erfahrungsbasierte Schilderung (vgl. z. B. Nohl, 2017, S. 3 f.), in der sie beschreibt, dass sie „Müll (...) hinterher geräumt“ habe, selbst wenn sie in einer Gruppenaktivität nicht dafür verantwortlich war, um zu vermeiden, dass später behauptet werde: „Die Muslime sind dreckig“ oder „Die Ausländer haben hier wieder alles verdreckt.“ Ihre Äußerungen lassen erkennen, dass sie unbewusst auf sozial konstruierte Wahrnehmung über angeblich unhygienische Muslim:innen affirmativ Bezug nimmt. Prägnant zeigt sich dies in ihren Beispielen, dass sie „nicht als Person über eine rote Ampel, sondern als eine muslimische Frau mit Migrationshintergrund“ gehe und nicht „als Person den Luxus habe, einfach nur ich zu sein.“ Diese Aussagen verdeutlichen nicht nur die Verinnerlichung dieser konstruierten Fremdwahrnehmungen, sondern zeigen auch, wie diese über den biografischen Prozess der rassistischen Markierung hinweg zur inkorporierten sozialen Geschichte des Individuums werden.

Hüma sieht sich in der Verpflichtung, „ein Vorbild“ zu sein, da sie aufgrund ihrer bisherigen Erfahrungen desillusioniert ist und „als Person den Luxus“ nicht genießen kann, „einfach nur ich zu sein“. In Anlehnung an Luhmann (vgl. 2012; siehe auch Nassehi, 2003, S. 106–111, 2011, S. 161–192) bleibt ihr die Exklusionsindividualität verwehrt – also die Möglichkeit, als Individuum in der Gesellschaft aufzugehen, ohne durch kollektive Markierungen sichtbar gemacht zu werden. Dieses Sichtbarkeitsproblem aufgrund des Mangels an Exklusionsindividualität stellt für ihren Coping-Habitus eine zusätzliche Herausforderung dar. Dies korrespondiert mit einer internalisierten Selbstverständlichkeit, die es für sie zu einer komplexen Aufgabe werden lässt, sich jenseits von Deutschkenntnissen oder Bildungserfolgen zu identifizieren. Für eine habitualisierte Coping-Strategie erklärt Hüma „gut genug Deutsch [zu] sprechen“ und einen „akademischen Abschluss“ zu besitzen zur Grundvoraussetzung. Insbesondere mit Blick auf die weiß-deutsche Gesellschaft sind für sie Sprachbeherrschung und akademische Bildung grundlegend für eine überzeugende Artikulation ihrer

emanzipativen Autonomie. Dieser Mechanismus kann als eine Form der Kompensation verstanden werden. Da sie sich unbewusst affirmativ auf gesellschaftlich konstruierte (negative) Wahrnehmungen über Muslim:innen bezieht, betrachtet sie sprachliche und akademische Kompetenz als kompensatorische Grundlage ihres Coping-Habitus. Sobald sie jedoch einen adäquaten Umgang mit der deutschen Sprache etabliert hat, rückt der sprachliche Aspekt für sie in den Hintergrund und sie kritisiert die sprachliche Fokussierung als eine Form des Reduktionismus. Für Hüma ist das Menschliche nicht auf Sprachkompetenz reduzierbar. Ähnlich wie bei Tamara steht auch für Hüma Sprache im Mittelpunkt ihres habituellen Bezugsrahmens. Sprachbeherrschung – insbesondere im Sinne eines akzentfreien und akademischen Sprechens – ist für ihre individualisierte Repräsentationsrolle in muslimisch gelesenen Räumen als Vertreterin des muslimischen Kollektivs unabdingbar. Funktionalistisch betrachtet verweisen Tamara und Hüma, trotz unterschiedlicher Perspektiven, auf denselben Problemzusammenhang: Beide orientieren sich in ihrem postbetroffenen reflektierten Coping-Habitus an Sprache als Mittel der Tradierung, Repräsentation und Ausgesetztheit.

Die folgende und zugleich letzte Sequenz, die Hümas Coping-Habitus aus der Perspektive der Individualisierung als altersbedingte und erfahrungskumulative Widerstandsstrategie dokumentiert, verbindet ihre unterschiedlichen Betroffenheiten aus der ersten und zweiten Phase und reflektiert sie abschließend. Auf die Frage, was ihr hilft, mit den rekonstruierten Erfahrungen umzugehen, nimmt sie Bezug, indem sie das Erfahrungsdokument in ihren Coping-Habitus einbettet (Z. 653–693):

„Also ich glaube mein Alter, also ich werde immer älter und es fällt mir inzwischen nicht leichter, aber ich glaube, ich habe so meine Schutzmechanismen entwickelt. (..) Aber so besonders helfen? Ich fühle mich tatsächlich sehr alleine damit, muss ich sagen ähm wie gesagt, ich spreche darüber mit meinen Eltern, mit meinen Freunden und dann regen wir uns ne Runde auf (..) aber was mir/ tatsächlich kann ich nicht sagen, dass ich alles verarbeitet habe. Es/ es nimmt mich ja immer noch mit teilweise; es beeinflusst ja meine Entscheidungen aktuell auch, immer noch. [...] Insbesondere auch weil ich/ mir wird auch oft gesagt: ‚Du darfst keine grammatikalischen Fehler machen. Du bist eine muslimische Frau‘, auch unter den muslimischen Frauen: ‚Na, weil du/ wenn du sprichst, sprichst du nicht für Hüma, du sprichst für die muslimischen Frauen in Deutschland‘, weil dann sagen sie: ‚Ah, die Muslime können kein Deutsch oder die/ die Menschen mit Migrationshintergrund können kein Deutsch.‘ Und es war tatsächlich ein Prozess zu sagen (..) ähm: ‚Ich stehe nicht für alle Muslime in Deutschland oder ich stehe nicht für alle Menschen mit Kopftuch.‘ Das war echt ein Kampf für mich, diese Erkenntnis zu verinnerlichen, was mir immer noch sehr schwer fällt. (..) Na also, ich bin ich und ich bin auch nicht verantwortlich für die Allgemeinbildung anderer (4), aber der Umgang mit solchen Situationen ist immer ähm/ also mit diskriminierenden Erfahrungen ist immer situationsbedingt. (..) Ich

muss immer sehr viele Sachen abwägen, wie ich damit umgehe, am Ende des Tages ist es dann eher verdrängt und nicht verarbeitet. Ähm wo soll man denn hin damit? (...) Wenn ich zu Familien und Freunden zu Gleichgesinnten, ich kann mir auch/ so entstehen Plural[=Parallel]-Gesellschaften. Wir sind wirklich von einer Straße, wo kaum Menschen mit Migrationshintergrund waren, zu einer Straße zurückgezogen, wo viele Menschen mit Migrationshintergrund sind, weil wir einfach sicherer uns gefühlt haben. Aber das ist auch wieder das, was die Gesellschaft dann bemängelt, ne! Aber was hat mich denn zu dieser Plural[=Parallel]gesellschaft gedrungen/ gezwungen auch? Ja die körperliche Unversehrtheit (6) ja, genau also ich kann immer noch nicht damit umgehen, mir hilft tatsächlich kaum was, mir hilft nur meine Einstellung dazu, wie ich damit umgehe, wie ich es verarbeite, aber Hilfe von außen zum Beispiel/ ich habe/ na hat man wirklich kaum und kann man auch tatsächlich ohne großen Aufwand nicht in Anspruch nehmen, hatte ich das Gefühl, bevor ich zum Beispiel Meldestellen kannte und einfach anrufen kann. Bei der Polizei anrufen ist natürlich noch mal eine Hemmschwelle. (...) Ja, ist auch was peinliches. Es beschämend zu sagen: ‚Ja, ich wurde gerade als Kanaken-Schlampe bezeichnet.‘ ‚Schreiben Sie das bitte auf!‘“

Hüma orientiert sich in ihrer Reflexion zur Umgangsweise mit rassistischen Erfahrungen an ihrem Alter (Älterwerden) und der Erfahrungsaufschichtung. Im Verlauf ihres Lebens und ihrer Auseinandersetzung mit antimuslimisch-rassistischen Erfahrungen meint sie, einen „Schutzmechanismus entwickelt“ zu haben – eine Art Spiel-Sinn für den Umgang mit rassistischen Situationen und Strukturen. In Anlehnung an Bourdieus (2020b, 2020c) Konzept entfaltet sich der praktische Sinn des Habitus als Spiel-Strategie innerhalb des (Kampf-)Feldes. Durch das Älterwerden und die fortlaufende Akkumulation rassistischer Erfahrungen – wie sie in den vorherigen Phasen rekonstruiert wurden – entwickelt Hüma eine habituell gelingende Spielstrategie, die sie als „Schutzmechanismus“ beschreibt. Indem sie über die Auswirkungen ihrer Erlebnisse mit ihren „Eltern [und] Freunden“ spricht, schützt sie sich einerseits selbst. Andererseits bedeutet dieser kommunikative Austausch einen Ausbruch aus der Erfahrung des Im-Stich-Gelassen-Seins sowie aus der sozio-funktionalen Verstummung und intersubjektiver Verschwiegenheit. Sowohl im familiären als auch im freundschaftlichen Umfeld ermöglicht ihr das gemeinsame Aufregen über rassistische Erfahrungen eine konstitutive Verarbeitung der Verletzung. In dieser sozialen Primordialität wird ein konjunktiver Erfahrungsraum geschaffen, der unhinterfragt solidarische Reaktionen der umstehenden Personen erlaubt.

Hüma ist sich der Schwierigkeit einer *absoluten* Überwindung rassistisch-verletzender Erfahrungen bewusst. Daher dient ihr der Austausch mit Personen strukturähnlicher Erfahrungshintergründe als Ort des Umgangs und der Zuflucht. Dennoch bleiben die verletzenden Erfahrungen in ihrem Alltag wirksam: „Es

nimmt mich ja immer noch mit teilweise; es beeinflusst ja meine Entscheidungen aktuell auch immer noch.“ Diese Aussage verdeutlicht die nachhaltige Prägekraft rassistischer Erfahrungen, die sich nicht nur in der Ausbildung ihres Coping-Habitus manifestieren, sondern auch ihr gegenwärtiges Wahrnehmungs- und Handlungsmuster strukturieren. Hüma sieht sich als Individuum in der Verantwortung, das muslimische Kollektiv zu repräsentieren, was sich exemplarisch in ihrer Orientierung an sprachlicher Korrektheit und dem internalisierten Repräsentationszwang widerspiegelt. Dieses Zusammenspiel aus normierter Sprachpräzision und oktroyierter Fremdwahrnehmung wurde für sie im Prozess des Älterwerdens zunehmend aushaltbar. Der Kern ihres Coping-Habitus liegt in der Individualisierung, die sie im biografischen Prozess als Ausdruck wachsender Autonomie etabliert. Ihre postbetroffene Reflektiertheit (im Sinne der Individualisierung) zeigt sich in der Aussage: „Es war tatsächlich ein Prozess zu sagen (...) ähm: ‚Ich stehe nicht für alle Muslime in Deutschland oder ich stehe nicht für alle Menschen mit Kopftuch.‘ Das war echt ein Kampf für mich, diese Erkenntnis zu verinnerlichen, was mir immer noch sehr schwerfällt.“ Diese Aussage verweist auf die soziale Welt als Kampffeld (vgl. z. B. Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 132; vgl. auch Witte, 2014), in dem Strukturdynamiken einerseits Repräsentationszwänge oktroyieren, andererseits jedoch Hümas habituelles Gefüge durch ihre praktische Erfahrung prozessual verinnerlicht, dass Identitätsdefinitionen stets aus Distinktions-, Benennungs- und Deutungskämpfen hervorgehen (vgl. z. B. Bourdieu, 2020b, S. 306). Mit der Formulierung „Na also, ich bin ich“ bricht sie mit der internalisierten Fremdwahrnehmung, die ihr in verschiedenen sozialen Feldern zugeschrieben wurde. Der Ertrag ihres akkumulierten praktischen Spiel-Sinns als Resultat dieser Definition- und Benennungskämpfe liegt für Hüma darin, dass sie – trotz der durch Hysteresis-Effekte bedingten Trägheit habituelier Strukturen – zunehmend in der Lage ist, ihre Individualisierung auszuleben. Erst im Zuge des Älterwerdens und der Erfahrungsaufschichtung gelingt es ihr, mit der Aussage „Ich bin auch nicht verantwortlich für die Allgemeinbildung anderer“ die ihr sozial und diskursiv zugeschriebene Rolle als Repräsentantin eines muslimischen Kollektivs aufzubrechen und eine konstruktive Umgangsstrategie zu etablieren.

Im situativen Geschehen durchläuft Hüma nach eigener Aussage noch immer einen Abwägungsprozess, um sich für eine Handlungsalternative zu entscheiden. Instruktiv ist hierbei, dass dieser Prozess nicht zwangsläufig zu einer frontal-konfrontativen Umgangsweise führt. Vor diesem Hintergrund zeigt sich eine Bewältigungsstrategie, die eher von Verdrängung als von aktiver Verarbeitung geprägt ist. Obwohl ihr prinzipiell die Möglichkeit offensteht, rassistische Vorfälle

an eine antirassistische Meldestelle zu kommunizieren, sieht sie im Milieubezug die Gefahr der Entstehung von Parallelgesellschaften – ein Phänomen, das „die Gesellschaft“ nach ihrer Wahrnehmung „bemängelt“. Mit Milieubezug meint Hüma den kommunikativen Erfahrungsaustausch mit Familie und Freund:innen, auf den sie aufgrund mangelnder Unterstützung durch institutionalisierte Strukturen „gezwungen“ ist. Zudem empfindet sie die Kontaktierung der Polizei als „beschämend“.

Die Reflexion ihrer Kippunkt-Erfahrungen liefert weitere Einblicke in ihre gegenwärtige habituelle Ausprägung. Nach dem Brandanschlag auf ihr Auto, den sie detailliert rekonstruierte, führte das gestiegene Sicherheitsbedürfnis ihrer Familie zum Verlust ihres Einfamilienhauses in einer mehrheitlich deutschen Umgebung. Sie zog in ein Viertel, „wo viele Menschen mit Migrationshintergrund sind“. Ihre kritische Haltung gegenüber der diskursiven Stigmatisierung von Parallelgesellschaften resultiert einerseits aus der eigenen Erfahrungsaufschichtung, andererseits aus der pragmatischen Bewältigungsstrategie, sich in einem neuen sozialen Umfeld mit strukturähnlichen Existenzbedingungen sicherer zu fühlen. Das Kippunkt-Erlebnis am Flughafen, bei dem Hüma vor einer Öffentlichkeit einem Bombentest unterzogen wurde, ist – ähnlich wie der Brandanschlag – tief in ihrem habituellen Gefüge inkorporiert. Die damit einhergehende Beschämung, Bloßstellung und institutionalisierte Verdächtigung als potenzielle Sicherheitsgefahr bildet die Grundlage für ihre heutige Vermeidungsstrategie. In diesem Kontext ist ihre Entscheidung, rassistische Beleidigungen wie „Kanaken-Schlampe“ nicht an Meldestellen weiterzugeben, als Ausdruck einer erfahrungsbasierten habituellen Veränderung zu interpretieren.

Anhand der bisherigen Rekonstruktionen lässt sich Hümas Bewältigungsstruktur in zwei Dimensionen unterteilen. Ähnlich wie im Fall Tamara zeigt sich bei Hüma eine dyadische Bewältigungsstrategie, die sich in eine passiv-interne und eine aktiv-externe Dimension gliedert. Die passiv-interne Bewältigungsform manifestiert sich in der Rückkehr in ihr eigenes Milieu – insbesondere in den Familien- und Freundeskreis –, um dort einen kommunikativ-dialogischen Austausch mit Personen strukturähnlicher Erfahrungshintergründe zu führen. Diese Form des Umgangs ermöglicht es ihr, Verletzungserfahrungen in einem geschützten Raum zu verarbeiten. Parallel dazu zeigt sich eine aktiv-externe Bewältigungsstrategie, wenn sich Hüma in ihren ehrenamtlichen Tätigkeiten bewusst der weiß-deutschen Gesellschaft öffnet. Als Kopftuchträgerin stellt sie sich den Fragen, Perspektiven und möglichen Konfrontationen ihrer Gesprächspartner:innen, wodurch sie sich explizit in eine repräsentative Rolle begibt. Dass sie im Verlauf ihres biografisch-individualisierten Werdens beide Bewältigungsformen situations- und kontextabhängig operationalisiert, wird in ihrer Aussage

„na also, ich bin ich“ deutlich. Diese Formulierung verweist auf die prozessuale Verinnerlichung ihres Coping-Habitus, der sich zwischen Individualisierung und Repräsentation bewegt.

Abschließend sei angemerkt, dass für Hüma eine vollständige Bewältigung – im Sinne eines endgültigen Hinter-sich-Lassens – nicht möglich ist. Ihre Resignation spiegelt sich in der Aussage wider: „Ich kann immer noch nicht damit umgehen, mir hilft tatsächlich kaum was, mir hilft nur meine Einstellung dazu, wie ich damit umgehe, wie ich es verarbeite, aber Hilfe von außen zum Beispiel/ ich habe/ na hat man wirklich kaum und kann man auch tatsächlich ohne großen Aufwand nicht in Anspruch nehmen“. Diese Resignation gründet auf zwei zentralen Aspekten. Erstens verweist sie auf eine fortbestehende Orientierungsunsicherheit, die aus der ersten Phase nachwirkt – jedoch nicht im Sinne einer Desorientierung, sondern als Unsicherheit darüber, wie sich mit den rassistischen Erfahrungen adäquat umgehen lässt. Zweitens resultiert sie aus einem strukturellen Misstrauen gegenüber externen oder institutionellen Akteur:innen, deren Unterstützung entweder nicht verfügbar oder nicht niedrigschwellig zugänglich ist. Was Hümas postbetroffen-reflektierten Coping-Habitus auszeichnet, ist, dass die individualisiert-repräsentative Bewältigung ihres habituellen Umgangs mit Rassismuserfahrungen in einer im Gruppenkontext verankerten Strategie aufgeht. Der Austausch mit Personen strukturähnlicher Existenzbedingungen – insbesondere im Familien- und Freundeskreis – sowie die kontrolliert-geschützte Öffnung in muslimisch gelesenen Räumen gegenüber der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft bilden den modus operandi ihres habituellen Umgangs mit rassistischer Betroffenheit.

Merve: Dauerantizipation und Rationalisierung im Modus individualisierter Repräsentation

In den Sequenzstellen zu den Effekten der Betroffenheit und den Umgangsweisen von Merve dokumentieren sich für die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit eine individualisierte Repräsentation. Hierbei bezieht sich Merve – ähnlich wie Tamara und Hüma – vergleichend und abwechselnd auf die vorangegangenen Erlebnisse sowie auf ihr gegenwärtiges habituelles Gefüge. Den Einfluss der antimuslimisch-rassistischen Erlebnisse reflektiert Merve (Z. 205–225) folgendermaßen:

„Ähm, also ich würde lügen, wenn ich sage, dass es mich nicht emotional gemacht hat irgendwo. Ich würde lügen, wenn ich sage, dass ähm es mich/ dass es mir danach total gut ging immer. Ich glaube, es macht jeden irgendwie traurig, wenn du siehst oder wenn du behandelt wirst, als wärst du nicht, nicht im Kollektiv, als würdest du nicht

dazugehören, als würde/ wäre es nur ein Teil, was irgendwie abgeschottet ist und nicht dazugehört; das lässt, glaub ich niemanden gut fühlen. Ich glaube, wir sind also wir vom Menschen her, sind ja generell so Gemeinschaftswesen und jedes Mal das Gefühl zu bekommen, du bist irgendwie total exotisch [lacht] und du bist irgendwie voll das Alien gerade – ist nie schön ähm, aber ich glaube, es hat mich auch ein Stück weit standhafter gemacht in dem, was ich glaube, in dem, was ich tue ähm, weil je öfter du angegriffen wirst, desto öfter hinterfragst du auch ähm, dass du dann irgendwie weiter/ und dadurch habe ich mich dann mehr belesen, wenn in meiner Religion und mehr belesen in meinen, meine Werte und Prinzipien, die sich dann gefestigt haben über die Zeit. Ich glaube ja und vor allem Diplomatie habe ich glaube ich daraus gelernt, also dieses ja, die Art und Weise, wie man damit umgeht, ohne dass eine Person dann dadurch aggressiv wird oder vielleicht hätte ich, wäre ich früher irgendwie aggressiv, auch selber aggressiv geworden oder hätte selber auch ähm emotional drauf reagiert, aber mittlerweile kann ich das rationalisieren. Also ich kann solche äußere Einflüsse als ähm ja gut, die Person hat ein Problem, deswegen kommt sie jetzt gerade auf mich so drauf. Jetzt ist deine Aufgabe, deine Gesellschaft oder deine Gesellschaftsgruppierung jetzt am Besten zu präsentieren. Deswegen gehe nicht durch die Decke, sondern versucht das irgendwie rational zu begründen. Also ich glaube, so einen gewissen Umgang damit lernt man schon über die Zeit mit diesen Erfahrungen.“

Merves Vergleich zwischen ihrem heutigen habituellen Gefüge und der Reflexion ihrer damaligen Erlebnisse dokumentiert ihre emotionale Betroffenheit, die Erfahrung von Marginalisierung sowie den Ausschluss aus dem „Kollektiv“. Diese unterschiedlichen Orientierungen prägen ihr habituelles Wahrnehmungsmuster, das nicht nur die Gruppenkohäsion negiert, sondern sie zugleich als „exotisch [und] Alien“⁴⁶ absondert. Ihre Verallgemeinerung „es [Ausschließung, FBK] macht jeden irgendwie traurig“ ist an ihre Orientierung an „Gemeinschaft“ gebunden. Daher inkorporiert Merves habituelles Gefüge diese Exotisierungserfahrungen als routinisierte Wahrnehmungsstruktur. Aus ihrer gegenwärtigen Perspektive blickt sie retrospektiv auf die Vergangenheit zurück und betont dabei ihre Marginalisierungserfahrungen als konstitutiven Bestandteil ihres Bewältigungshabitus.

Merve verweist mit der Formel „je öfter du angegriffen wirst, desto öfter hinterfragst du auch“ auf die kumulative Natur ihrer Ausschließungserfahrungen.

⁴⁶ Laut Bourdieu (2022, S. 237, H. i. O.) ist Alien „eine Art von modernem Mythos und ein ganz gutes Bild für das, was man *Entfremdung* nennt, *Alienation*; das heißt für die Präsenz der Andersheit im Kern der Subjektivität.“ Der *Alien* fungiert als moderne Metapher für die internalisierte Fremdheit und verweist auf die sozio-strukturelle Verankerung von Entfremdungserfahrungen im Subjekt selbst – als Symbol für die Präsenz des Anderen im Eigenen.

Diese Erlebnisaufschichtung ist maßgeblich für ihre habitualisierte Standhaftigkeit (Resilienz), die sich als Folge ihrer postbetroffenen Reflektiertheit herausgebildet hat. Einerseits identifiziert Merve die re-iterative Betroffenheit, andererseits die habituelle Reflexivität als handlungsanleitende Aspekte ihres postbetroffenen Habitus. Dieser manifestiert sich sowohl in der Lektüre (religiöser) Werke als auch in der reflektierten Verinnerlichung ihrer „Werte und Prinzipien“. Die temporale Dimension – die Entwicklung ihres habituell-reflexiven Musters „über die Zeit“ – ist für die Habitualisierung ihres Umgangs mit Rassismus konstitutiv. Angestoßen durch die kontinuierliche Erfahrung von Betroffenheit, orientiert sie sich zunehmend an der (Re-)Identifikation mit Religion sowie an moralischen Prinzipien, die ihre Selbstverortung und Widerständigkeit strukturieren.

Merve orientiert sich in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit zunehmend an der Internalisierung einer spezifischen Handlungspraxis, die sie als „Diplomatie“ bezeichnet. Diese diplomatische Disposition fungiert als modus operandi ihres habituellen Gefüges und bestimmt maßgeblich ihre gegenwärtige Umgangsweise. Indem sie aus heutiger Perspektive ihre frühere aggressive Reaktionsweise als einen überwundenen Gegenhorizont ihres aktuellen Coping-Habitus beschreibt und die emotionale Betroffenheit als überwunden betrachtet, unterstreicht sie diesen modus operandi: „aber mittlerweile kann ich das rationalisieren“. Die Rationalisierung strukturiert somit ihre diplomatische Wahrnehmungs-, Einstellungs- und Handlungspraxis und bildet die Grundlage ihres reflektierten Umgangs mit Rassismus. Merve erzeugt im Zuge ihrer postbetroffenen Reflexion eine Dichotomie zwischen Emotionalität und Rationalisierung, wobei sie eine rationalisierte diplomatische Umgangsweise entwickelt. Diese zeigt sich insbesondere darin, dass sie ihre rassistische Betroffenheit nicht als ein Problem ihrer Person begreift, sondern als eines ihres Gegenübers. Aus rassismustheoretischer und zugleich bourdieusianischer⁴⁷ (vgl. 2020b, S. 92) Perspektive lässt sich abstrakter formulieren, dass Merves Habitus durch diese Entwicklung die Essentialisierung des Rassismus überwindet.

Das letzte Segment dieser Sequenz dokumentiert Merves Wahrnehmung ihrer Funktion als Repräsentantin ihrer In-Group. Mit der Aussage „Deine Gesellschaft oder deine Gesellschaftsgruppierung jetzt am besten zu präsentieren“ verweist sie über die Individualisierung hinaus auf eine kollektive Repräsentationsverantwortung, die sie als wesentlichen Ertrag ihres Coping-Habitus sowie ihrer

⁴⁷ Wenn er über die „annexionistische Gewalt“ der Kolonialisten an den Kolonisierten spricht, verweist Bourdieu (2020b, S. 92) in seiner metasozialen Analyse darauf, dass die Dominierenden ihre eigene „dominierende Existenzform [für den] des Natürlichen“ halten und schlussfolgert: „jeder Rassismus ist ein Essentialismus“ als Folge einer unschlüssigen „Universalisierung“.

habituellen Strategie identifiziert. Indem sie Wutausbrüche und aggressive Reaktionen bewusst vermeidet, reduziert sie zugleich das Risiko, dass ihr individuelles Handeln auf das gesamte muslimische Kollektiv projiziert wird und damit rassistische Ressentiments reproduziert. Dies verweist darauf, wie Strukturdynamiken der sozialen Welt Merve dazu bewegt haben, rassistische Wissensbestände habituell zu inkorporieren. Dass sie diese Haltung als „Aufgabe“ beschreibt, macht ihre doppelte Verpflichtung sichtbar: Einerseits empfindet sie eine Verantwortung gegenüber dem muslimischen Kollektiv, andererseits betrachtet sie diese Funktion als eine moralische Notwendigkeit, ihren Coping-Habitus in der dargestellten Weise zu manifestieren. Die „Aufgabe“ repräsentieren zu müssen, ist dabei nicht selbstgewählt, sondern vielmehr das Produkt einer fortschreitenden rassistischen Erfahrungsakkumulation. Dies wird in ihrer Aussage „ich glaube, so einen gewissen Umgang damit lernt man schon über die Zeit mit diesen Erfahrungen“ deutlich. Merve stellt damit eine Korrelation zwischen den akkumulierten Rassismuserfahrungen und der Genese ihres Coping-Habitus her, der nicht gleichbedeutend ist mit der Überwindung dieser Erfahrungen, sondern nur zu einer möglichen Umgangsstrategie führen kann.

Neben der individualisierten Repräsentation und Rationalisierung als Dispositionen ihres habituellen Bewältigungsgefüges dokumentieren sich im Interview mit Merve weitere Dimensionen ihres Coping-Habitus. Ähnlich wie bei Tamara zeigt sich in Merves postbetroffenen Reflexionen eine *permanente Antizipation* als weitere funktionale Grundlage ihres Coping-Habitus. Auf die Frage, ob sich die rassistischen Erfahrungen negativ auf ihr Leben auswirken, antwortet Merve (Z. 247–254):

„Ähm ne: also ich glaube so im Alltag oder generell so in der Lebenssituation, wie sie normal für mich vorangeht, denke ich jetzt nicht tagtäglich dran ähm, oder ist das keine Situation, wo ich jetzt irgendwie überfürsorglich bin oder davor irgendwie ähm also ich drehe jetzt nicht durch oder so was ähm ich lebe fortan mein Leben ich/ mit der/ mit der mit dem Verständnis, dass so was passieren kann ähm, und wenn es passiert, dann, dass man dann irgendwie guckt, dass man richtig drauf reagiert also/ dass man da jetzt nicht irgendwie großartig, ähm, ja, emotional wird, sondern versucht, das Ganze rational wegzupacken oder so was ähm, ja, also das ist so.“

Einerseits orientiert sich Merve in ihrem Alltagshandeln nicht an einer selbstkontrollierenden Handlungspraxis, die dazu führen könnte, dass sie den Überblick oder die emotionale Kontrolle „in den Lebenssituation[en]“ verliert. Ähnlich wie Tamaras Bereitschaftspermanenz dokumentiert diese Sequenz Merves permanente Antizipation möglicher rassistischer Erlebnisse. Die Formulierung „dass so was passieren kann“ verweist einerseits auf ihren gegenwärtigen Coping-Habitus und

ist andererseits das Ergebnis der bisher akkumulierten Rassismusbetroffenheit. Dies verdeutlicht, dass Merves inkorporierte Erfahrungen im Alltag zwar ausgeblendet werden, jedoch nicht vollständig überwunden sind. Vielmehr prägen sie als Antizipationspermanenz ihr Dispositionssystem dauerhaft.

Aus diesem Grund stellt das „richtig darauf Reagier[en]“, wenn man erneut mit rassistischen Ressentiments konfrontiert wird, die Negation einer von der Zugehörigkeit zum muslimischen Kollektiv entbundenen Handlungspraxis dar, die die Emotionalität bzw. emotionales Reagieren als unmögliches Handeln dokumentiert. Implizit manifestiert sich hierin die Repräsentationsverantwortung, die Merve übernimmt, um zu verhindern, dass ihr emotionales Verhalten als Grundlage für eine pauschale Zuschreibung an das muslimische Kollektiv dient. „Das Ganze rational wegzupacken“ stellt auch in dieser Sequenz – nuanciert durch die permanente Antizipation – das Fundament des Coping-Habitus dar.

Der bislang rekonstruierte gegenwärtige Bewältigungshabitus setzt sich aus einer individualisierten Repräsentation, Rationalisierung und permanenten Antizipation zusammen. Durch die gezielte Wahl muslimisch-islamisch gelesener Orte schafft Merve (Z. 451–464) einen Rahmen, in dem sie sich der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft dialogisch als Repräsentantin des muslimischen Kollektivs öffnen kann:

„Also ich versuche das Ganze so ein bisschen ähm aufzunehmen, zu rationalisieren und in Positives umzuwandeln, da dementsprechend irgendwie damit zu arbeiten. Ich habe zum Beispiel letztes Jahr in Moscheen angefangen, einfach wirklich aus diesem Grundgedanken heraus, dass, wenn ich mich nicht da hinstelle und über meine Religion erzähle oder über meine Gesellschaftsgruppierungen erzähle, dass wir dadurch uns immer weiter abschotten voneinander, also als/ als deutsche Gesellschaft ähm gegenüber der muslimischen Gesellschaft oder der der türkischen oder was auch immer, wenn wir nicht in Dialog treten, wenn wir nicht einfach auf Augenhöhe miteinander sprechen und uns einfach sagen so, so unterschiedlich wir auch sind, ähm wir haben gleiche Parallelen und wir haben gleiche Intentionen und ähm das ist das Zusammenleben miteinander und ähm ich glaube ich, ähm wie gesagt, dass ich versuche, da auch in meinem/ in meiner Freizeit Arbeit reinzustecken, dass ich dann in Dialog treten kann mit verschiedenen Religionsgruppierungen oder mit verschiedenen Menschen aus verschiedenen Religionsgruppierungen, dass man da irgendwie miteinander sprechen kann.“

Während sie sich in der Verarbeitung rassistischer Erfahrungen an der Triade Aufnehmen, Rationalisieren und in konstruktive Handlungspraxis umsetzen orientiert, verweist Merve auf ihren habituell transformierten Verarbeitungsmodus. Rassistische Erlebnisse „aufzunehmen, zu rationalisieren“ ist für sie eine habitualisierte

Strategie, um das destruktiv Erfahrene in ein konstruktives Wahrnehmungsmuster „umzuwandeln“. Als Beispiel führt sie „Moscheen“ an – verstanden als geschützte, muslimisch-islamisch markierte Räume –, in denen sie einen dialogisch-diskursiven Austausch mit der „deutsche[n] Gesellschaft“ anstrebt, um einerseits Abschottungseffekten zu vermeiden und andererseits das muslimische Kollektiv sowie die islamische Religion dem weiß-deutschen Publikum als Repräsentantin darzustellen. Erst in diesem geschützten Raum sieht sie die Möglichkeit eines kommunikativen und verstehensbasierten Austauschs „auf Augenhöhe“, um über kulturelle und weltanschauliche Differenzen hinweg Konjunktivitäten („gleiche Parallelen“) zu fokussieren und so zu einem harmonischen „Zusammenleben“ beizutragen.

Die Orientierung an Moscheen im Sinne neuer Raumanschlüsse dokumentiert einerseits Merves Öffnung gegenüber der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft. Andererseits verweist dieser Ort auf ihre vorherigen Erfahrungen, die sie als Ausdruck von Übergriffen versteht, die zunächst ihre Religiosität als Muslima adressierten. Aus dieser Perspektive bildet die dialogische Kommunikationsweise mit Akteur:innen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit das Fundament eines anerkennenden Umgangs miteinander. Abstrakt betrachtet dokumentiert ihre habitualisierte Umgangsweise, dass sie den religiös orientierten Austausch mit Angehörigen anderer Religionen als eine Strategie begreift, die auf eine Harmonisierung interreligiöser Beziehungen abzielt, um gesellschaftliche Solidarität zwischen Minderheiten und der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft zu evozieren.

Nachdem sie schildert, dass sie auf rassistische Erlebnisse zunächst unkontrolliert mit Weinen und anschließend mit Wut reagierte, verweist sie darauf, dass sie einen Coping-Habitus entwickelt hat, der es ihr ermöglicht, ihre emotionale Reaktion nachträglich durch Kommunikation zu regulieren. Neben neuen Raumanschlüssen und dem Austausch mit Nahestehenden erweist sich insbesondere der Austausch mit und die Solidarität von Deutschen als handlungsanleitend für Merves Coping-Habitus (482–494).

„Aber danach sprechen. Das hat mir ganz gut geholfen, also mit Menschen ähm, aber auch nicht nur sprechen mit Menschen, die mir sowieso nahestehen, die mich sowieso unterstützen würden dabei, also jetzt nicht mit Anne und Baba [Mama und Papa, FBK] und mit Freunden oder so was, sondern auch mit Menschen zu sprechen, die ähm mir eventuell nicht so nahestehen und vor allem, was mir geholfen hat und ich glaube, dass das ziemlich gut war mit/ mit/ mit Deutschen darüber zu sprechen und das zu hören, wie sehr sie es verurteilt haben, was passiert ist, weil ähm ich glaube, es hat mir unbewusst diese Bestätigung gegeben: ‚Merve nein, nicht/ nicht jede Person ist so!‘, weil ich glaube man, ich bin da auch unbewusst in diese Schiene geraten,

von wegen alle Deutsche denken so oder du bist doch sowieso unwillkommen oder so was, also da verläuft man ganz leicht in so eine, in so ein Extremum teilweise und ich glaube, diese Gespräche gerade mit Personen aus der Gesellschaftsgruppierung hat ganz gut getan um dann zu sehen nein, das stimmt nicht und die Person war falsch; der Akt war falsch, ähm aber nicht du selbst.“

Merve unterteilt ihren Bewältigungshabitus in zwei Aspekte: Einerseits den Austausch und die Unterstützung durch Nahestehende (Eltern und „Freunde“), andererseits – weitaus bedeutsamer – den Austausch mit und die Solidarität von weiß-Deutschen als den dominanten Akteur:innen des sozialen Raumes. Mit den Erstgenannten teilt sie einen primordialen, existenziellen konjunktiven Erfahrungsraum, in dem die Auswirkungen und Effekte rassistischer Betroffenheit unmittelbar verstanden und dementsprechend unterstützt werden können. Mit den Letztgenannten, den Dominierenden und Orthodoxen des sozialen Raumes, teilt sie weder eine konjunktive Erfahrung rassistischer Betroffenheit, noch sind diese selbst von Rassismus durch Minderheiten betroffen. Gerade deshalb ist für Merves Coping-Habitus die Solidarität und explizite Verurteilung rassistischer Akte durch Angehörige der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft von handlungswirksamer Bedeutung: Sie bestätigt ihr „unbewusst“, dass nicht die gesamte weiß-deutsche Mehrheitsgesellschaft rassistisch sei. Ähnlich wie Hüma führt die solidarische Verurteilung rassistischer Handlungen durch Teile der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft dazu, dass Merve weder eine soziale Abschottung noch eine kollektive Schuldzuschreibung vornimmt. Diese Haltung wirkt präventiv gegenüber einer möglichen sozialen Segregation oder der Bildung von Parallelgesellschaften. Ihre Orientierung an einer individualisierenden und konkretisierenden Zurechnungsfrage – „die Person war falsch, der Akt war falsch, aber nicht du selbst“ – verdeutlicht diesen Aspekt und zeigt zudem, wie sich Merve von einer internalisierten Problematisierung ihres Selbst im Kontext rassistischer Ressentiments löst. Diese Sequenz dokumentiert somit eine doppelte Individualisierung: Zum einen die Individualisierung der Zurechnungs- und Schuldfrage, zum anderen die Individualisierung ihrer eigenen Identitätskonstruktion als bewusste Abwehr rassistischer Stigmatisierungen.

Die abschließende Sequenz dokumentiert die Auflösung der Orientierungsunsicherheit aus der ersten Phase und zugleich die Etablierung von Merves Widerständigkeit. Diese manifestiert sich im Zeichen der Rationalisierung und geht mit epistemischer sowie postbetroffener Reflektiertheit einher (Z. 466–475).

„Das Wissen dazu, das Bewusstsein dazu, warum es so was gibt. Wieso es so was gibt und ähm wie Menschen in so eine Schiene gelangen können ähm, also diese, diese

Rationalisierung von ähm Fällen, von solchen Taten, das hilft mir dabei, es zu verstehen und einzuordnen und ähm es nicht einfach als wirren Gedanken oder als wirre Erfahrung in mir drin so zu lassen, das ist so ein bisschen, dass man dann versucht irgendwie zu gucken okay, was mache ich jetzt mit der Erfahrung, was habe ich jetzt draus gelernt? Ähm, was ist mir widerfahren? Und dass man einfach solche Sachen einfach einordnen kann und welche Lektion, also welche Lektion ziehe ich dann daraus, dass, ähm das einzuordnen, also dieses Bewusstsein mit der Situation sehr, sehr bewusst und wahrhaft umzugehen, das hilft mir dabei.“

Der Verweis „das Wissen dazu, das Bewusstsein dazu, warum es so was gibt, [...] wie Menschen in so eine Schiene gelangen können“ bezieht sich auf das akkumulierte und handlungsleitende Wissen, das als Produkt bisheriger Begegnungen mit Rassismus die Wahrnehmungs- und Einstellungsdispositionen ihres habituellen Gefüges strukturiert und das Erkennen sowie Rationalisieren rassistischer Strukturen ermöglicht. Die akkumulierten Erfahrungen münden im Coping-Habitus als symbolische Widerstandspraxis, die aus der epistemischen und postbetroffenen Reflektiertheit hervorgeht. Dadurch orientiert sich Merve einerseits am Werdegang des Gegenübers, indem sie reflektiert, wie diese Person in rassistische „Schiene gelangen“ konnte, und andererseits ordnet sie ihre eigenen rassistischen Erlebnisse innerhalb ihres Habitus, um differenzierte Reflexionsprozesse zu initiieren. Erstens – wie eingangs für Merve festgehalten – ermöglicht dies eine Strukturierung und Sinnstiftung ihrer rassistischen Erfahrungen. Zweitens versucht sie, ihre Betroffenheit in ein konstruktives Potenzial zu überführen, indem sie Lerneffekte in ihren habituellen Horizont integriert. Drittens vollzieht sich dieser Prozess insbesondere im Rahmen ihrer epistemisch fundierten postbetroffenen Reflektiertheit, die sich als Produkt ihrer bisherigen rassistischen Erfahrungsakkumulation herausgebildet hat. Infolgedessen etabliert sich in ihrem gegenwärtigen habituellen Gefüge eine *individualisierte Repräsentationsdisposition*, die sich sowohl in unterschiedlichen sozialen Arenen – insbesondere an muslimisch-islamisch markierten Orten – als auch gegenüber verschiedenen Publika als Coping-Habitus entfaltet.

5.4.2 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich für die individualisierte Repräsentation festhalten: Die Betroffenheiten von Tamara, Hüma und Merve verweisen auf eine Strukturähnlichkeit, die sowohl in der geteilten Wahrnehmung von Marginalisierung als auch in der Ausbildung ihres Coping-Habitus begründet liegt. Im Zuge ihrer

Kippunkt-Ereignisse erfahren sie jeweils eine öffentliche Demütigung und Bloßstellung: Tamara durch eine mediale Fehlrepräsentation der jüdischen Vielfalt, Hüma durch den Bombentest, bei dem sie als Repräsentantin eines terroristischen Kollektivs markiert wird, und Merve am Bahnsteig der Straßenbahn durch die Mitarbeiterin des BAMF. Diese Erfahrungen prägen die Entwicklung eines Coping-Habitus, der sich zwar in öffentlichen Räumen entfaltet, jedoch gleichzeitig auf geschützte Kontexte angewiesen bleibt. Ihre Umgangsweise ist durch eine doppelte Auslieferung gekennzeichnet: Einerseits richtet sie sich an die Eigenen, um die Erfahrungsaufschichtungen zu tradieren, andererseits an die Anderen, um das eigene Kollektiv aktiv zu repräsentieren.

Die dritte Phase der postbetroffenen Reflektiertheit bei Tamara, Hüma und Merve ist durch die Transformation von verletzenden Erfahrungen in strategische Umgangsformen des Habitus gekennzeichnet. In dieser Phase zeigt sich eine Verlagerung von unmittelbarer Betroffenheit hin zu einer reflektierten Verarbeitung, die sowohl individuell als auch kollektiv ausgerichtet ist. Während die erste Phase durch Orientierungsunsicherheit und die zweite Phase durch sozio-funktionale Verstummung geprägt ist, manifestiert sich in der dritten Phase eine postbetroffen-reflektierte Handlungspraxis, die sowohl auf gesellschaftliche Intervention als auch auf eine individualisierte Repräsentation abzielt.

Ein Merkmal dieser Phase ist die Ausbildung eines widerständigen Coping-Habitus, der sich in zwei Strategien ausdrückt: (1) der individualisierten Repräsentation und (2) der habituellen Rationalisierung. *Tamara*, durch die mediale Fehlrepräsentation der jüdischen Identitätsvielfalt, nutzt ihre Sprachsensibilität als Widerstandsstrategie. In der postbetroffenen Reflektiertheit operationalisiert sie Sprache als Medium der Dekonstruktion von antisemitischen Diskursen und etabliert damit eine Form der epistemischen Selbstermächtigung als Repräsentantin des jüdischen Kollektivs in unterschiedlichen öffentlichen Dialogräumen. Hüma, die durch die Kipppunkterfahrung am Flughafen mit einem terroristischen Kollektiv assoziiert wurde, hat ihre Identität als Muslima in einen bewussten Repräsentationsprozess überführt. Ihre Entscheidung, sich als Moscheeführerin aktiv mit der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft auseinanderzusetzen, verweist auf eine Strategie der kontrollierten Auslieferung, in der sie sich verletzenden Situationen aussetzt, um die Dominanz rassifizierter Zuschreibungen zu unterlaufen. Merve wiederum operationalisiert ihre postbetroffene Reflektiertheit zur Ausbildung einer diplomatischen Haltung. Ihre Bewältigungsstrategie basiert auf der Internalisierung eines rationalisierten Umgangs mit Rassismus, wobei sie zwischen individueller Betroffenheit und kollektiver Repräsentation differenziert.

Ein weiterer Aspekt der individualisierten Repräsentation ist die Antizipationspermanenz, die sich bei allen drei Akteurinnen als habitualisierte Erwartung

zukünftiger rassistischer oder antisemitischer Erlebnisse zeigt. Diese antizipatorische Haltung führt zu einer präventiven Selbstregulation in öffentlichen Räumen. Tamara kontrolliert ihre Sprache und Reaktionen, Hüma navigiert bewusst zwischen muslimisch markierten und hegemonial dominierten Räumen, und Merve meidet affektive Reaktionen, um nicht die rassistischen Ressentiments gegenüber Muslim:innen zu reproduzieren.

Schließlich zeigt sich eine Verknüpfung von Individualisierung und Solidarität. Während alle drei Akteurinnen Strategien entwickeln, um sich nicht auf die Fremdzuschreibung ihrer Gruppenidentität reduzieren zu lassen, suchen sie gleichzeitig nach Räumen der kollektiven Verständigung. Die Teilnahme an jüdisch-muslimischen Dialoginitiativen, der Austausch mit Betroffenen strukturähnlicher Erfahrungen und das Engagement in Bildungsarbeit verweisen auf die Bedeutung konjunktiver Erfahrungsräume, in denen postbetroffene Reflektiertheit nicht nur retrospektiv reflektiert, sondern auch aktiv in eine handlungsfähige Praxis überführt wird.

Damit zeigt die dritte Phase der postbetroffenen Reflektiertheit als individualisierte Repräsentation einen Übergang von einer reaktiven Verarbeitung der Marginalisierungserfahrungen hin zu einer strategisch ausgerichteten und kontrollierten Positionierung innerhalb sozialer Felder. Die Kombination aus Sprachsensibilität, individualisierter Repräsentation und diplomatisch-permanenter Antizipation ermöglicht es Tamara, Hüma und Merve, ihre habitualisierten Umgangsweisen nicht nur als individuelle Bewältigungsstrategien zu verstehen, sondern auch als strukturelle Interventionen gegen rassistische und antisemitische Exklusionsmechanismen.

Das Älterwerden und die damit einhergehende Individualisierung sind in allen Fällen konstitutiv. Die unterschiedlichen Variationen der dritten Phase unterscheiden sich wesentlich darin, ob sich die Betroffenen in einer Repräsentationsfunktion verorten oder sich bewusst davon distanzieren. Folglich geht es im nächsten Abschnitt mit Levent, David, Danat, Meva, Mila und Yağız um die individualisierte Distanzierung des Coping-Habitus.

5.4.3 Individualisierte Distanzierung

Die hier rekonstruierten Fälle zeigen, wie sich in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit ein Coping-Habitus herausbildet, der auf individualisierter *Distanzierung* basiert. Trotz unterschiedlicher biographischer Verläufe und Diskriminierungserfahrungen verbindet die Interviewten, dass sie mit zunehmender Erfahrungsakkumulation Strategien entwickeln, die zwischen unterschiedlichen

Verarbeitungsmodi oszillieren. Charakteristisch ist dabei eine Form der Distanzierung, die in Handlungsmodi wie ironischer Konfrontation (Mila), subversiver Provokation (Danat), performativer Selbstbehauptung (Meva) oder leistungsbezogener Selbstermächtigung (Yağız) Ausdruck findet. Allen Fällen gemeinsam ist, dass frühere Phasen von sozio-funktionaler Verstummung überwunden werden, indem aus wiederholter Betroffenheit praktische Bewältigungsformen hervorgehen, die einerseits emotionalen Selbstschutz ermöglichen, andererseits symbolischen Widerstand. Die dabei rekonstruierten Bewältigungsstrategien zeigen, wie *individuelle* Positionierungen reflexiv ausgehandelt und habitualisiert werden – stets im Spannungsfeld zwischen Zugehörigkeit, Abgrenzung und Anerkennung. Diese unterschiedlichen Modi sind von der *individualisierten Distanzierung* gerahmt, die als umfassendes Konjunktiv eine integrierende Perspektive auf die verschiedenen Erscheinungsformen dieser individualisierten Distanzierung eröffnet.

Levent: Individualisierte Distanzierung zwischen sprachlicher Reaktion und religiöser Rückbindung

In der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit bezieht sich Levent abwechselnd auf die vergangenen Ereignisse und auf seinen gegenwärtigen Habitus. In seinen vergleichenden Rekonstruktionen dokumentiert sich einerseits das Wahrnehmungsmuster sowie der Coping-Habitus des gegenwärtigen habituellen Gefüges und andererseits zeigt die vergleichende Betrachtung die Wandlung des Dispositionssystems auf. Resümierend und vergleichend blickt Levent (Z. 683–687) gesamtlich auf die Veränderung seiner Bewältigungsstrategien:

„Also ähm früher war ich ähm, ähm auch oftmals so wie eingefroren oder reaktionslos. Das habe ich dann quasi über die Jahre gelernt und arbeiten müssen ähm, aber es kommt von mir eine verbale Reaktion, aber nichts anderes; also nein.“

Diese Sequenz dokumentiert die anfängliche Phase von Levents Betroffenheit durch Rassismus. Levent beschreibt einen früheren Zustand als „eingefroren oder reaktionslos“. Das Adverb „früher“ impliziert eine zeitliche Abgrenzung und weist auf eine Veränderung seines Verarbeitungsmodus. Diese Abgrenzung legt nahe, dass in der Vergangenheit – insbesondere in den Phasen der Orientierungsunsicherheit und der Kippunkte – eine passive Reaktionsweise dominierte. Die Begriffe „eingefroren“ und „reaktionslos“ lassen erkennen, dass sich Levent in bestimmten Situationen gelähmt oder handlungsunfähig erlebte, was auf eine durch Überforderung ausgelöste Unsicherheit schließen lässt.

Instruktiv ist die Betonung, wie sich im Verlauf einer über Jahre andauernden Rassismusbetroffenheit erst allmählich eine Umgangsstrategie habitualisiert und sich daraus ein Coping-Habitus herausbildet und etabliert. Levent führt hierzu aus, dass diese Reaktionsweise über die Jahre hinweg einer Entwicklung – dem Erwachsenwerden bzw. einer Entwicklungsdimension – unterworfen war: „dann quasi über die Jahre gelernt“. Darin deutet sich eine aktive Auseinandersetzung mit dem eigenen Verhalten an, die auf persönlichem Lernen und einer bewussten, postbetroffenen Reflektiertheit beruht. Der Ausdruck „arbeiten müssen“ impliziert eine gezielte Veränderungsanstrengung, verstanden als Einverleibung des praktischen Bewältigungssinns im Zuge der Konfrontation mit rassifizierten Feldstrukturdynamiken. Dies verweist auf eine implizite Handlungslogik, bei der der Umgang mit entsprechenden Situationen nicht mehr von einem Gefühl der Lähmung, sondern von einer bewussten Reaktionsbereitschaft geprägt ist.

Da Levent als muslimische Person davon permanent und potenziell betroffen ist, ist die Beschäftigung mit Rassismus nicht nur ein banales Unterfangen, das nur für die konkrete rassistisch-verletzende Erfahrung ausschlaggebend ist, sondern darüber hinaus für die Verinnerlichung bestimmter Selbst- und Weltverhältnisse. Festzuhalten ist, dass das Altern und die Erfahrungsakkumulation als Grundlage des Coping-Habitus angesehen werden kann.

„Verbale Reaktion“ ist in diesem Kontext nicht primär als reaktionär-dekonstruktives Handeln zu verstehen, das durch Aggression motiviert ist, sondern steht im Zeichen einer Erwartungshaltung gesellschaftlicher Zugehörigkeit und Teilhabechancen. Wenn man so formulieren will, ließe sich Levents grundlegende Bewältigungsdisposition als eine Form linguistischer Reaktionalität identifizieren. Die Relation der Reaktion bezieht sich hierbei in erster Linie auf die rassistisch-verletzende (Sprech-)Handlung. Gleichwohl bleibt die Reaktion auf die „verbale Reaktion“ beschränkt. Der Hinweis „nichts anderes; also nein“ deutet darauf hin, dass die Anpassung nicht auf das gesamte Verhalten ausgeweitet wurde, sondern auf verbale Äußerungen begrenzt blieb. Diese Begrenzung könnte eine implizite Orientierung zum Ausdruck bringen, die – trotz erkennbarer Fortschritte – weiterhin auf Einschränkungen in der Bandbreite des Ausdrucksverhaltens verweist.

Berücksichtigt man, dass Individualisierung einen Prozesse beschreibt, in denen das Individuum zunehmend Verantwortung für die eigene Lebensführung übernimmt, dabei persönliche Entscheidungen trifft und eigene Kompetenzen entwickelt. Dann deutet Levents Aussage, er habe „über die Jahre gelernt und arbeiten müssen“, dass er selbst aktiv die Initiative ergriff, um seinen habitualisierte Bewältigungsstrategie anzupassen. Diese Selbstverantwortung ist ein

Ausdruck von Individualisierung, da Levent sich offensichtlich mit seinen individuellen Herausforderungen auseinandersetzt und eigenständig an der Entwicklung arbeitet. Die verbale Reaktionsfähigkeit lässt darauf schließen, dass er aus einer sozioanalytischen Eigenanalyse heraus handelt, die darauf beruht, das frühere passive oder „eingefrorene“ Reaktionsmuster zu überwinden.

Die nächste Sequenz dokumentiert den handlungsanleitenden Wissensbestand des gegenwärtigen Coping-Habitus, der einerseits auf die überwundene Reaktionslosigkeit und andererseits auf weitere habitualisierte Bewältigungsstrategien verweist (Z. 641–675):

„Also wenn ich persönlich ähm wegen meiner Religion oder wegen etwas anderem ähm, ähm (...) angesprochen werde oder sogar rassistisch ähm ja angesprochen werde, ich bleibe nicht reaktionslos, also ich neige auch nicht zu aggressivem Verhalten oder so, ganz im Gegenteil, ich zeige eine entsprechende verbale Reaktion. (...) Ich nehme Stellung (...) in meinen ähm sozialen Medien, dass ich dann zum Beispiel zuletzt war ja, haben Sie bestimmt mitbekommen, ähm/ ähm dieses Shahada-Zeichen von den marokkanischen Fußballspielern wurde ja ganz anders rüber gebracht ähm, das habe ich dann zum Beispiel direkt dazu habe ich Stellung genommen, obwohl das mich ja nicht persönlich betroffen hat. (...) Persönlich tue ich das sowieso an Ort und Stelle ähm jetzt ähm erinnere ich mich zum Beispiel an die Aussage. Ich ähm habe ähm sehr gerne Elternzeit genommen bei meinen Kindern und eine deutsche ältere Arbeitskollegin hat dann gesagt: ‚Und jetzt lässt du deine Frau arbeiten oder was?‘, aber wirklich so in dieser Tonlage: ‚Und jetzt geht deine Frau arbeiten, du lässt sie jetzt arbeiten, oder was?‘ [Stimme wird hart, abfällig]. Dann habe ich sie angeguckt: ‚Dass heutzutage Frauen in der Gesellschaft arbeiten, ist doch normal oder?‘ (..) Und dann, dann sagte sie: ‚Ja, solange das Essen auf den Tisch kommt.‘ (..) Also ähm sie selber als Frau arbeitet, aber möchte mir in dem Moment vorwerfen, dass ich was ähm Falsches damit mache, dass meine Frau arbeiten geht und ich Elternzeit nehme – na das ist mir jetzt irgendwie eingefallen. Also da, da gucke ich schon, ähm dass ich adäquat in dem Moment zurückreagiere ähm (.) genau und öffentlich wieder schon, ähm aber zu islamischen Themen, zu anderen Themen weiß ich nicht, ob ich mich da ähm zu äußern werde. Also das/ da brauchst du schon ein bisschen Zeit.“

In dieser Sequenz differenziert Levent seinen Coping-Habitus mit Blick auf die verbalen Reaktionen weiter aus. Dabei hebt er zwei Aspekte hervor, die er als übergreifend versteht. Erstens wenn er „wegen [s]einer Religion“ einen islamfeindlichen Übergriff erlebt und zweitens „rassistisch (...) angesprochen“ wird. In beiden Fällen zeigt er „eine entsprechende verbale Reaktion“. Der erste negative Gegenhorizont für ihn ist die Reaktionslosigkeit, die als Umgangsweise nicht in Frage kommt und für seine habituelle Disposition keine weitere Rolle spielt.

Die Abgrenzung zur Reaktionslosigkeit ist für die Akzentuierung der reaktiven Umgangsweise mit den konkret auftretenden islamophoben sowie rassistisch verletzenden Handlungen und Sprechakten relevant.

Außerdem verspürt Levent den Wunsch, seine Reaktionsfähigkeit auch gegenüber Aggression abzugrenzen, die er auch als einen negativen, ergo destruktiven Gegenhorizont entwirft. Eine triadische Umgangsweise mit rassistisch-verletzenden Erlebnissen lässt sich rekonstruieren, wenn Reaktionslosigkeit an einem und Aggression an dem anderen Handlungspol steht, wobei für Levent die „verbale Reaktion[sfähigkeit]“ der Mittelweg ist. Das Bedürfnis nach Konkretisierung zeigt, wie nachhaltig er das rassistische Ressentiment der Fremdwahrnehmung des muslimischen Migrantens als aggressiv und kriminell verinnerlicht hat. Seine Aussage „ich bleibe nicht reaktionslos“ verweist weiterhin auf eine implizite Handlungslogik hin, die das Bedürfnis nach individueller Selbstbehauptung und Ausdruck seiner Souveränität in Diskussionen oder Auseinandersetzungen reflektiert. Er beschreibt eine Haltung des Sich-Wehrens, die auch in öffentlichen Foren, wie den sozialen Medien, fortgesetzt wird.

Erweiternd gibt er Einblick über seine Verhaltensweise auf Social Media, wo er sich mit Blick auf Themen positioniert, die für ihn eine besondere Geltung haben. Anhand des Beispiels des „Shahada“ zeigenden Fußballspielers (Antonio Rüdiger) fokussiert er Aspekte wie Missdeutung religiöser Zeichen, die zugleich für seine Lebenswelt relevant erscheinen. Levents aggressionslose Reaktionsfähigkeit nimmt einerseits die eigene „persönlich[e]“ Betroffenheit und andererseits die Betroffenheit anderer zum Anlass, um antimuslimischem Rassismus aktivistisch entgegenzuwirken. Obwohl seine Person nicht direkt betroffen ist („obwohl das mich ja nicht persönlich betroffen hat“), verweist diese Orientierung auf die Solidarität und ein Gefühl der Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft.

Als erzählhafte Exemplifizierung seiner aggressionslosen Reaktionsfähigkeit greift Levent auf eine Erfahrung zurück, die sich nach der Geburt seines Kindes ereignete. Als Vater beantragt er Elternzeit, woraufhin ihm „eine deutsche ältere Arbeitskollegin“ unterstellend ein traditionelles Geschlechterrollenbild vorwirft, indem sie kritisiert, er lasse seine „Frau arbeiten“. Auf Levents Hinweis, dass Erwerbstätigkeit von Frauen eine alltägliche und routinisierte Normalität sei, reagiert die Kollegin beschuldigend, indem sie ihm unterstellt, er erwarte, dass seine Frau ihm „das Essen auf den Tisch“ serviere. Die Inanspruchnahme der Elternzeit und die abfällige Reaktion der Kollegin wäre – isoliert betrachtet – kein Ausdruck einer rassistischen Meinungsäußerung. In Verbindung jedoch mit der hierarchisierten und traditionellen Rollenaufteilung konstruiert die Kollegin ein Imaginär, demzufolge Levent als muslimischer Patriarch weder arbeiten

wolle noch im Haushalt unterstütze, sondern – trotz Geburt des Kindes – weiterhin bedient werden wolle. Diese Artikulationsweise ist Ausdruck dafür, wie die gesellschaftlich verbreitete Darstellung muslimischer Männlichkeit von außen zugeschrieben und zugleich von den Betroffenen als gesellschaftliches Urteil internalisiert wird. In solchen scheinbar banalen Alltagssituationen wird dies subtil und implizit reproduziert. Levents aggressionslose verbale Reaktion verweist auf Gleichberechtigung und die Einhaltung einer modernen Rollenverteilung. Deutlich wird damit, dass Levents Coping-Habitus in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit in der Lage ist, implizite wie explizite Kritik zu identifizieren und diese in eine argumentative Auseinandersetzung über gesellschaftliche Normen und Stereotype zu überführen.

Diese selbstbestimmten Reaktionen auf soziale Interaktionen zeugen von einem individualisierten Selbstverständnis, das auf Eigenverantwortung und persönlicher Autonomie in sozialen Situationen gründet. In der Erzählung über die Reaktion auf die Arbeitskollegin dokumentiert sich zudem eine bewusste Distanzierung von tradierten Geschlechterrollen: Levent nimmt eine kritische Haltung ein und positioniert sich außerhalb konservativer Erwartungen, wodurch er eine reflektierte Distanz zu diesen Normen zum Ausdruck bringt.

Vor dem Hintergrund des individualisiert-distanzierten Coping-Habitus operationalisiert Levent auch andere Dispositionsstrategien, mit denen er insbesondere einer individualisierten Reflektiertheit Vorschub leistet. Durch eine koranisch fundierte individualisierte Reflektiertheit findet er in religiöser Kontemplation einen Weg, mit rassistischen Betroffenheit umzugehen (Z. 702–723):

„Ja, also meine innere/ meine innere Hoffnung, also ähm/ ähm schon meine ähm, meine, meine, meine Bindung zu Allah, meine innere Hoffnung ähm dass, dass ich diese schwere Zeit ähm für mich erlebe, durchlebe ähm, aber ähm, dass die Erleichterung mitkommen wird. Also was, was mir immer wieder gut tut ist, ähm das hat sich dann in meinem Leben ähm auch durch diese Erlebnisse, hat sich das wirklich in meinem Leben so etabliert, dass ich das ähm nach jedem Gebet mache. Und zwar Suratu'l İnşirah, dass ich, dass ich Suratu'l İnşirah wirklich nach jedem Gebet mindestens einmal rezitiere, insbesondere die zwei Versen, was auch meine Lieblingsverse/ Verse sind. Feinne meal usri yusra, inne meal usri yusra: Mit jeder Erschwernis kommt eine Erleichterung. Gewiss, mit jeder Erschwernis kommt eine Erleichterung ähm das das tut mir wirklich gut und ähm ich erinnere mich immer wieder an ähm die an den, an die andere Stelle im Koran. La Yukellifullahu nefsen illa vusaha, leha ma kesbet ve aleyha mektesebet: Allah erliegt keiner Seele etwas, was die Seele nicht ertragen kann und das sind so die die Kernstellen für mich, wo ich ähm dann sage: ‚Okay, das habe ich jetzt erlebt, das ist mir passiert, aber ich habe die Kraft, das ähm das zu/ überstehen, damit umzugehen und das ist jetzt schwer, aber die Erleichterung wird kommen‘, ne das ähm das hilft mir dann ähm und das gibt mir dann die Kraft und den/ den Rest zeigt dann die Zeit.“

Die innere, hoffnungsbasierte Haltung ist für den habitualisierten Umgang mit rassistischen Erfahrungen von besonderer Bedeutung und gründet theologisch und spirituell im Koran. Wie in anderen Fällen – etwa bei Tamara, Hüma und David – erweist sich die Zukunftsorientierung im Sinne ihrer Gestaltbarkeit als handlungsanleitend für den Coping-Habitus. Die koranisch fundierte Bindung an Gott, aus der Levent „innere Hoffnung“ schöpft, bildet auf spirituell-religiöser Ebene das Fundament seines Versuchs, rassistische Erlebnisse konstruktiv zu bewältigen. Damit werden innerhabituelle Einstellungsmuster als Grundlage der Handlungspraxis hervorgehoben, was einer Soziologisierung theologischer Inhalte gleichkommt. Den Kern dieses Bewältigungshabitus bildet eine dichotomisierte Wahrnehmung, wenn Levent das Begriffspaar „Erschwernis“ und „Erleichterung“ als komplementär begreift und damit auf die grundlegende *conditio humana* islamtheologischer Provenienz verweist. Dieses spirituelle Verständnis ergänzt er durch einen weiteren Vers, dem zufolge dem Menschen nur so viel zugemutet werde, wie er zu tragen vermag.⁴⁸

Bei der Entwicklung einer ritualisierten Handlung der Rezitation bestimmter Koranverse – Koranlektüre als Akt des Reflektierens – nimmt Levent unmittelbar Bezug auf die Suratu’l İnşirah, was impliziert, dass diese Verse eine stützende und beständige Funktion in seinem persönlichen Glaubenshabitus eingenommen haben. Dass er die Verse „*Feinne meal usri yusra, inne meal usri yusra*“ regelmäßig nach jedem Gebet rezitiert, dokumentiert die systematische Implementierung einer spirituellen Praxis als Methode der reflektierten Resilienzstärkung. Der Vers „Mit jeder Erschwernis kommt eine Erleichterung“ fungiert dabei nicht nur als tröstender Reflexionsakt, sondern als verinnerlichter Glaubenssatz, der reziprok zur Handlungspraxis des täglichen Gebets steht. Deshalb stellt diese rituelle Praxis nicht lediglich eine Form der spirituellen Begehung dar, sondern ist vielmehr ein integraler Aspekt des Coping-Habitus in Bezug auf den Umgang mit rassistischen Erlebnissen. Eine implizite Handlungslogik, die hier herausgearbeitet werden kann, ist die der zyklischen Hoffnung, in der Zeiten des Leidens und der Erleichterung in einem religiösen Rahmen betrachtet und verarbeitet werden.

Weiterführend verweist Levent auf einen weiteren Koranvers: „*La Yukellifullahu nefsen illa vusaha*“, der zusätzlich zu einer prägenden Handlungsmaxime wird: Allah fordert von keiner Seele mehr, als diese ertragen kann. Dies unterstützt die Hypothese, dass Levents Glaube ihn in der Wahrnehmung seiner

⁴⁸ Hermeneutisch könnte Levents Verständnis auch als eine Verharmlosung oder eine nicht revidierbare Ausgesetztheit gedeutet werden, was nicht nur nicht für eine Bewältigung kontraproduktiv ist, sondern auch einer Naturalisierung, Essentialisierung sowie Täter-Opfer Umkehr im Sinne einer Selbstbeschuldigung gleichkommen könnte.

eigenen Belastbarkeit und Anpassungsfähigkeit bestärkt. Es ist diese duale Verbindung von ritueller Praxis und internalisiertem Glaubenssatz, die Levents habituelles Gefüge kennzeichnet und in emotional belastenden Zeiten Trost und Struktur gewährt. Levents Ritual des Rezitierens stellt eine reflektierte, jedoch hoffnungsbasierte Form der Resignation dar, in der sich sein Coping-Habitus als ein Rückzug in die individuelle Religiosität manifestiert. Durch die wiederholte Rezitation religiöser Verse schafft er nicht nur eine symbolische Ordnung zur Verarbeitung seiner Erfahrungen, sondern artikuliert zugleich eine Haltung der Akzeptanz, die nicht in vollständiger Resignation mündet, sondern eine hoffnungsgeleitete Sinnstiftung ermöglicht.

Levents Einstellung gegenüber dem geschehenen rassistischen Erlebnis birgt keine internalisierte Hilflosigkeit, sie ist vielmehr der erste Schritt im Prozess der Verarbeitung der Verletzungserfahrung. Als er beginnt sich mit den Bedingungen des Erlebnisses auseinanderzusetzen und dadurch erst das Geschehene aneignet, vollzieht sich einerseits die Distanzierung zum entfremdenden Ereignis und andererseits kommt diese reflexive Distanzierung einer De-Essentialisierung sowie De-Naturalisierung des Rassismus gleich. Das Vertrauen auf die spirituell-theologische Quelle eröffnet ihm einen hoffnungsbasierten und zukunftsorientierten Umgang mit rassistischen Verletzung(erfahrungen).

Auf der einen Seite steht die individualisierte Herangehensweise an die religiöse Praxis im Gegensatz zu religiösen Ritualen, die oft kollektiv und standardisiert erscheinen, aber Levents Handlung dokumentiert, wie er durch die individuelle Auswahl bestimmter Koranverse und deren kontinuierliche Rezitation einen persönlichen Weg der Resilienz und des Trostes geschaffen hat. Diese Auswahl deutet darauf hin, dass er eine ihm eigene Anpassung und Integration seines Glaubens in den Alltag vollzieht, die über die kollektive Praxis hinausgeht. Auf der anderen Seite kann die Distanzierung auf zwei Ebenen interpretiert werden: die emotionale Distanzierung von der erlebten Erschwernis und die Distanzierung von einer kollektiv-ritualisierten religiösen Praxis. Die wiederholte Rezitation der Verse ermöglicht Levent, sich emotional von den unmittelbaren Belastungen zu lösen, indem er diese in einen größeren, durch die Religion vorgegebenen Sinnzusammenhang stellt. Der Glaube an die bevorstehende Erleichterung hilft, eine individualisierte Distanz zu schaffen und die gegenwärtige Not als temporär und überwindbar zu sehen. Deshalb fungiert Levents Koranlektüre als ein Akt der Reflexion, der weniger auf eine Öffnung hin zu neuen sozialen Räumen abzielt, sondern vielmehr einen bewussten Rückzug aus der Öffentlichkeit markiert. Diese Distanzierung manifestiert sich in der Hinwendung zur individuellen Religiosität, die als geschützter Raum der Sinnstiftung und der Verarbeitung seiner Erfahrungen dient. In diesem Prozess der religiösen Vertiefung kodifiziert

Levent seine Betroffenheitserfahrungen nicht im Dialog mit einer erweiterten sozialen Umwelt, sondern in der introspektiven Auseinandersetzung mit dem religiösen Text, wodurch sich sein Coping-Habitus in einer individualisierten und distanzierten Form entfaltet.

Dieser Aspekt – die besagte routinisierte Reflexion des Koranverses – des Coping-Habitus sowie die routinisierte Schreibpraxis – die sich in der nächsten Sequenz dokumentiert – können mit Bourdieu als Praktiken des Kodifizierens verstanden werden. Der Habitus umfasst die „Erzeugungsprinzipien von Praktiken“ (Bourdieu, 2011, S. 99), die sich in der dokumentarischen Tradition als Orientierungsrahmen etabliert haben. Dementsprechend liefert dieses Erzeugungsprinzip, dieses Dispositionssystem „zu praktischem Handeln“ ein objektives Fundament für die Erfassung von regelmäßigen Orientierungsschemata, mit dem „Akteure mit dem entsprechenden Habitus sich in bestimmten Situationen auf eine ganz bestimmte Weise verhalten.“ (ebd., S. 100):

„Der Habitus ist aufs engste mit dem Unschaffen und Verschwommenen verbunden. Als eine schöpferische Spontaneität, die sich in der unvorhergesehenen Konfrontation mit unaufhörlich neuen Situationen geltend macht, gehorcht er einer Logik des Unschaffen, Ungefähren, die das normale Verhältnis zur Welt bestimmt.“ (ebd.)

Das Unschärfe im Habitus ermöglicht in „gefährlichen Situationen“, neue Verhaltensweisen offenzulegen. Auf die Qualität und den Modus Operandi dieser Offenlegung kommt es in der Bestimmung der Unschärfe des Habitus an. Das „Kodifizieren“ dient in gefährlichen Situationen als „Akt der Formgebung“ (ebd., S. 101) und der Entschärfung. Im Kodifizieren, Klassifizieren werden Betroffene bewusst, ob und inwiefern es sich in ihren akkumulierten Erfahrungsbeständen um Ungleichheitsstrukturen handelt. In der Analyse des praktischen Sinns zeigen sich „Prinzipien, die dem Handeln Ordnung auferlegen“ (ebd., S. 102). Diese Prinzipien sind das Äquivalent von „Klassifikationsprinzipien“, die hierarchisieren und somit als Teilungsperspektive eine bestimmte Weltansicht produzieren: Nach Bourdieu (2011, S. 103) ist jede „Wahrnehmung [...] grundlegend diakritisch“, also basiert auf ein Unterscheidungsurteil und aus diesem Grund verbindet er die „Kodifizierung“ mit „Disziplinierung und Normierung der Praktiken.“

Im Kodifizieren wird symbolische Ordnung geschaffen, indem Aspekte der „Mehrdeutigkeit und Unschärfe“ (ebd., S. 104) in Interaktionen in das Gegenteil umgekehrt werden. Insbesondere relevant ist die Kodifizierung in Konflikten, symbolischen Kämpfen und konflikthaften Auseinandersetzungen. Berücksichtigt man, dass Kodifizierung eine grundlegende Operation in Interaktionsbegegnungen sind, verweisen ihre Effekte auf „Objektivierung und an den besonderen

Gebrauch von Schrift“ (ebd.). Am Beispiel Levents verdeutlicht sich ein Coping-Habitus, der nach rassifizierten Begegnungen den Ordnungserhalt auf die schriftliche Dimension, auf das Kodifizieren der Erinnerungen legt. Mit Bourdieu (2011, S. 105) „erlaubt auch die Schrift, die synchronisiert, auf einen Blick (...) aufeinanderfolgende Momente der Praktiken zu erfassen, die zuvor durch den chronologischen Ablauf gegen die Logik gefeit waren.“ Im selben Augenblick des Schreibens seiner Betroffenheitserfahrungen kodifiziert, reflektiert und prozessiert Levent (Z. 723–734) synchron das Erlebte:

„Schreiben hilft mir, ich schreibe sehr gerne, also ich sehe zum Beispiel manchmal, es ist jetzt kein Tagebuch, ich schreibe nicht täglich, aber solche Erlebnisse/ Erlebnisse verschriftliche ich für mich, um meine Gefühle quasi ähm/ ähm ja einfach mal verschriftlicht zu haben, losgeworden zu haben ähm und wenn ich dann manchmal so da drin blättere, ähm finde ich so manche ähm Schriftstücke von mir, ähm wo ich aus dem Erlebten heraus in der Hoffnung Wünsche geäußert habe zu Allah, wo ich dann jetzt sagen kann, dass sie in Erfüllung gegangen sind, also zu dem Zeitpunkt, in der/ in der schweren Situation hoffnungsvoll ähm in die Zukunft hinein gewünscht, getan und jetzt rückblickend so nach dem Motto [lacht] ja ich prüfe, ob das, ob das passiert ist oder nicht, aber das ist dann tatsächlich schön zu sehen, dass (..) dass dann wirklich auch die Dinge in Erfüllung gegangen sind und das ähm verstärkt mich dann in dem umso mehr, dass ich das ähm dann so weitermache.“

Das Schreiben als Reflexionspraxis und der Glaube als distanziert-religiöse Individualisierung lassen sich im Rahmen von Bourdieus Theorie als Praktiken der Kodifizierung verstehen, die der postbetroffenen Reflektiertheit als strukturierende Prinzipien zugrunde liegen. Das Schreiben, als habitualisierte Praxis der Selbst-Reflektiertheit, fungiert als Formgebung und Ordnungsschaffung, indem es die Mehrdeutigkeit und Unschärfe der eigenen Erfahrung in eine systematisch-reflektierte Konkretisierung überführt. Analog hierzu bietet die routinisierte Reflexion über Koranverse einen distanziert-religiösen Orientierungsrahmen, durch den individuelle Glaubenserfahrungen in ein strukturiertes Ordnungssystem eingebettet werden. Nach Bourdieu (2011, S. 101) ist der Habitus in seiner unscharfen, kreativen Spontaneität stets mit neuen Situationen konfrontiert, weshalb das Kodifizieren – sei es durch Schrift oder religiöse Lektüre – als Disziplinierungs- und Normierungsmechanismus fungiert. In diesem Sinne erlaubt das Schreiben, ähnlich der religiösen Lektüre, die Objektivierung der eigenen Erfahrungen, die hierarchisierende Einordnung erlebter Ungleichheitsstrukturen und die Produktion einer spezifischen Weltansicht, die sich in einer postbetroffenen, reflektierten Handlungsweise manifestiert.

Levent unterstützt seinen Umgang mit rassistischen Verletzung(erfahrung)en mithilfe seiner routinisierten Schreibpraxis, während dessen er auf der einen Seite

rückblickend und distanziert die Geschehnisse reflektiert und auf der anderen Seite sich selbst gerade durch dieses Schreiben beobachtet. Er entledigt sich in der Verschriftlichung seiner „Gefühle“ nicht nur des destruktiven Aspektes der rassistischen Gewalt. Vielmehr ist die Praxis des Schreibens als eine postbetroffene Reflektiertheit zu deuten, welche ihm die kognitiv-epistemische Aneignung und Verarbeitung der rassistischen Erfahrungen ermöglicht. Angesichts des nochmaligen Reflexionsprozesses durchdringt er die Geschehnisse kognitiv-epistemisch und schriftlich, eignet also diese sich im Hinblick auf ihre (Entstehungs-)Bedingungen an (vgl. Jaeggi, 2022) und übt damit den Umgang mit diesen Erfahrungen.

Die Praxis des Schreibens kann als eine Form der Selbstindividualisierung betrachtet werden, bei der Levent seine eigene Identität und persönliche Erfahrungen bewusst dokumentiert und reflektiert. Indem er die Erlebnisse verschriftlicht, kodifiziert er eine individuelle Reflexion, die ihm ermöglicht, seine individuelle Geschichte und Entwicklung nachzuvollziehen. Der Akt des Niederschreibens ist eine Form der individualisierten Autonomie und des persönlichen Ausdrucks, die es ihm ermöglicht, seine inneren emotionalen Erfahrungen zu prozessieren und zu formen. Diese Praxis unterstützt die Bildung einer individuellen Identität, die sich durch die retrospektive Überprüfung und Affirmation der eigenen Wünsche und Hoffnungen weiter festigt: „und jetzt rückblickend so nach dem Motto [lacht] ja ich prüfe, ob das, ob das passiert ist oder nicht“.

Parallel dazu kann der Schreibprozess als eine Art der kodifizierenden Distanzierung interpretiert werden. Durch das Verschriftlichen seiner Erlebnisse schafft Levent eine Distanz zu den unmittelbaren emotionalen und kognitiven Belastungen der erlebten Situationen. Diese Distanzierung ermöglicht eine reflektierte Betrachtung der Ereignisse in der postbetroffenen Phase, was eine Neubewertung oder eine neue Perspektive auf die Geschehnisse erlaubt. Der Abstand, der durch das Kodifizieren entsteht, kann helfen, emotionale Herausforderungen zu bewältigen und sie weniger überwältigend erscheinen zu lassen. Das Lachen im Zitat kann als performatives Zeichen dieser distanzierten Haltung interpretiert werden, indem es eine Leichtigkeit im Umgang mit der eigenen emotionalen Geschichte suggeriert.

Letztlich ist festzuhalten, dass Levents Schreibpraxis bzw. das Kodifizieren nicht nur die Funktion einer emotionalen Verarbeitung und Manifestation von Wünschen erfüllt, sondern auch eine habitualisierte Strategie darstellt, um sowohl eine individuelle Identität zu entwickeln als auch eine notwendige emotionale Distanz zu schaffen, die eine produktive Reflexion des eigenen Lebens ermöglicht.

In der nächsten und letzten Sequenz dokumentiert sich eine weitere Disposition des Coping-Habitus, den Levent als eine neue Handlungspraxis ausweist, die er etablierte, um die Verletzungserfahrung zu bewältigen. Auf die Frage, ob Levent diese Disposition konkretisieren möchte, antwortet er, indem er sich auf das Kippunkt-Ereignis vor der H&M-Filiale bezieht (Z. 791–802):

„Ähm (...) ja, also so, ähm zu dem Zeitpunkt, wo ich meine Gebetsmütze quasi abgelegt habe, da habe ich ähm dann mich mehr mit Sport beschäftigt und mit dem Thema Ernährung ähm, also habe ich quasi meinen Lifestyle komplett verändert, also ähm ich habe dann nach langer Zeit wieder ähm habe ich mit regelmäßigem Sport angefangen. Ich bin leidenschaftlicher ähm Badminton und Volleyballspieler, also zum Beispiel Fußball ist nicht so meins, ähm aber ähm damit habe ich angefangen, ähm, hobbymäßig und dann war ich auch zu dem Zeitpunkt im Verein wieder nach Jahren ähm genau und ja/ und ja, mit/ mit Haaren plötzlich/ plötzlich musste ich dann auch mir Gedanken machen, wie frisiere ich meine Haare [lacht] (...) das war dann so der Nebeneffekt, ne.“

In der Einleitung seiner Erzählung weist Levent durch das Wort „also“ auf eine retrospektive Betrachtung hin, die den Beginn einer bedeutungsvollen und nachhaltigen Veränderung markiert, nämlich das Ablegen der Gebetsmütze. Diese Handlung stellt einen symbolischen Akt dar, der vermutlich nicht nur äußerliche, sondern auch tiefere interpersonale und kollektive Orientierungen widerspiegelt. Es wird dann deutlich, dass mit diesem Akt eine Transformation seines Lebensstils einhergeht, wobei „Sport“ und „Ernährung“ nun in den Fokus rücken. Hierbei benutzt er erneut das Wort „quasi“, welches eine gewisse Unsicherheit oder auch den Versuch einer Annäherung an das, was diese Veränderung für ihn persönlich bedeutet, indiziert. Dass er seinen „Lifestyle komplett verändert“ hat führt einerseits die habituelle Transformation vor Augen, was mit den neuen Handlungspraktiken und habituellen Schwerpunkten – Sport und Ernährung – unterstrichen wird.

Levent beschreibt weiterhin Details seiner neuen Aktivitäten, wie das regelmäßige Sporttreiben im Kontext von Badminton und Volleyball, und führt spezifische Präferenzen an, indem er Fußball ausdrücklich ausschließt. Die Erwähnung seines „leidenschaftliche[n]“ Engagements für diese Sportarten impliziert, dass diese ihm ein starkes Gefühl von Identität und Zugehörigkeit bieten. Ein weiterer Aspekt der erzählten Veränderungssequenz ist das erneute Engagement in einem Sportverein, was auf die Bedeutung sozialer Netzwerke innerhalb dieses neuen Lebenskontextes hinweist. Der Vereinsbeitritt „nach Jahren“ zeigt nicht nur die Rückkehr zu früheren sozialen Praktiken, sondern könnte auch

auf eine Reinvestition in kollektive Werte und Normen hindeuten, indem neue Räume aufgesucht werden, die die Zugehörigkeit stärken.

Mit einem humorvollen Ton (dokumentiert in seinem Lachen) wird zum Schluss die Notwendigkeit erwähnt, sich nun auch um die Frisur Gedanken zu machen. Dieser „Nebeneffekt“ führt vor Augen, wie kleine Details im Alltag von einem solchen kulturell und sozial tiefgreifenden Wandel betroffen sind. Die Entscheidung, sich von der Gebetsmütze zu distanzieren, kann als Ausdruck einer *individualisierten Inversion* verstanden werden, die nicht nur eine Neuverhandlung der religiösen Praxis, sondern auch eine bewusste Distanzierung von tradierten Symboliken markiert. Dies spiegelt sich in der Aussage wider, dass das plötzliche Weglassen der Gebetsmütze die Notwendigkeit hervorrief, sich aktiv mit der eigenen äußeren Erscheinung auseinanderzusetzen („plötzlich musste ich dann auch mir Gedanken machen, wie frisiere ich meine Haare [lacht]“). Die Reflexion über das Haarstyling tritt hier als neue Praxis der Selbstgestaltung hervor, die im Zuge der Distanzierung eine alternative Form der Selbstpräsentation etabliert und die Bedeutung körperlicher Hexis im Prozess der Individualisierung betont.

Aus dieser Erzählung lässt sich eine implizite Handlungslogik ableiten, in der eine wesentliche Veränderung im Leben von Levent zu einer Neuorientierung im sozialen und persönlichen Selbstverständnis führt. Die Veränderung ist nicht nur individuell begründet, sondern verweist auf Orientierungen, die mit dem Aktivsein in einem Verein und der damit einhergehenden Lebensweise assoziiert sind. Levents Coping-Habitus dokumentiert nicht nur eine persönliche, sondern auch eine symbolische Abkehr von einem früheren Identifikationsrahmen, die sich in alltäglichen Praktiken und kollektiven Interaktionen manifestiert. Somit navigiert Levent zwischen individualisierten Existenzweisen und einer bewussten Abkehr von tradierten sozialen Normen. Der habituelle Transformationsprozess verdeutlicht sich, der durch eine Suche nach individueller Identität und Autonomie geprägt ist und von einer kritischen Neubeurteilung vorangegangener kollektiver Zugehörigkeit begleitet wird.

David: Individualisierte Distanzierung zwischen emotionaler Distanzierung und sozialem Kapital

David verweist in seinen Interviewausschnitten auf den Einfluss antisemitischer Erfahrungen und deren Bewältigung, wobei er insbesondere den Kontinuitätseffekt der Betroffenheit betont, der sein gegenwärtiges habituelles Gefüge prägt. Die Kontinuität unterstreichend, artikuliert David (Z. 368–379) zum Einfluss der antisemitischen Erlebnisse Folgendes:

„Ja, ja, das, also ich glaube, das legt man nicht ab ähm und ich glaube auch nicht, dass es die letzten Erfahrungen dieser Art sind, mit denen ich zu tun habe, also praktisch jetzt, wo sich vielleicht die ähm so viel die jugendliche Naivität in den Menschen, also jedenfalls in den Menschen, mit denen ich so zu tun habe, legt und eher politische Meinung sich dann eher verfestigen ähm erwarte ich auch eher dann mit, wenn ich damit konfrontiert werde, eher mit ähm praktisch mit tatsächlichem Antisemitismus, dessen Ziel es ist, antisemitisch zu sein, konfrontiert zu werden. Einfach weil eben die Leute, die das sagen, sich dann auch in der Regel bewusst sind, was sie sagen und wieso sie das sagen und da auch eine Meinung zu haben und eben nicht versuchen einfach nur zu provozieren. Ich glaube aus dem Alter bin ich raus und sind auch die Menschen raus, mit denen man dann so im Alltag zu tun hat und, und das geht jetzt eben eher über in tatsächlich feindlich angreifend gemeinten Antisemitismus.“

David versteht den Einfluss der antisemitischen Erfahrungen auf sein Leben einerseits als etwas, „das (...) man nicht ab[legt]“, und andererseits als eine dauerhaft wirksame, handlungsanleitende und ideologisch fundierte Ungleichheitsstruktur. Damit betont er die Unausweichlichkeit der Konfrontation mit antisemitischen Erfahrungen. Diese implizite Logik der Beständigkeit könnte auf eine resignative Akzeptanz sowie eine habitualisierte Aufmerksamkeit hinweisen, die sich bei ihm im Umgang mit Antisemitismus eingestellt hat.

Davids Wahrnehmungsqualität verändert sich in seiner jetzigen Lebensphase, weil er die antisemitischen Vorfälle, die er zuvor als Produkt jugendlicher Leichtsinnigkeit verstand, nun als gefestigte „politische“ Meinungsbilder im Sinne eines intendierten Antisemitismus auffasst. Was David in der Schule als „jugendliche Naivität“ deutete, interpretiert er im Zuge der postbetroffenen Reflektiertheit als ein solides habituelles Schema der antisemitischen Protagonisten. Denn diesen Protagonisten ist gemein, dass sie „bewusst sind, was sie sagen und wieso sie das sagen“ und dadurch einen „feindlich angreifend gemeinten Antisemitismus“ produzieren. Davids entwicklungs- und intentionsorientierte Deutung seiner Erlebnisse weist auf Unterschiedliches. Zum einen identifiziert er die jugendliche Leichtsinnigkeit in Form antisemitischer Witze deshalb als Provokation, weil er seinen „Klassenkameraden“ die Zurechnungsfähigkeit abspricht, dass sie nicht imstande seien, eine gefestigte und feindbildkonstruierende politische Meinung verinnerlicht zu haben. Zum anderen verschiebt sich im Zuge der Adoleszenz und der kognitiven Reifung dieser Jugendlichen auch Davids eigene Deutung: Die antisemitischen Vorfälle erscheinen ihm nun zunehmend als Ausdruck eines internalisierten antisemitischen Weltbildes.

Abschließend deutet seine Bemerkung über das Erreichen eines Alters, in dem Provokationen durch bewusste Meinungsbekundungen ersetzt werden („Ich glaube aus dem Alter bin ich raus und sind auch die Menschen raus“), auf eine kollektive gesellschaftliche Entwicklung hin, die er bei sich und anderen erlebt.

Damit unterstreicht David, dass sich mit zunehmendem Alter die implizite Logik von Meinungsäußerungen von einfach nur provokant hin zu absichtsvoll aggressiv verlagert.

Neben dem Aspekt des Älterwerdens und der Verfestigung politischer Meinung, wovon sich beide auf die Ausbildung des Coping-Habitus auswirken, thematisiert David in der nächsten Sequenz den Einfluss der antisemitischen Erlebnisse auf sein Selbst- und Weltverhältnis (Z. 344–360):

„Boah das ist schwierig, da eine einfache Antwort darauf zu finden ähm also weil das ja, wirklich ganz schleichende Prozesse sind, also wenn man über sein ganzes Leben mit sich mit auseinandersetzt. Im Prinzip also, ich war in der von der ersten bis zur dritten Klasse in Israel, aber sobald ich dann wiederkam, also 2009 ist das ja was, dass ich als Jude in Deutschland lebe und das auch bewusst wahrnehme und auch eben damit konfrontiert werde ab und an. (8) Ich weiß, ich, ich, ich will nicht sagen, dass ich vorsichtiger durchs Leben gehe; das ist wahrscheinlich falsch, aber ich glaube schon, dass ich/ dass dazu führt, dass man über, über bestimmte Dinge ein bisschen reflektierter nachdenkt und, und ähm und eben auch gerade, was, was, eben, so Diskriminierung/ Ich würde auch mal behaupten, dass von anderen Gruppen, also jetzt nicht nur, nicht nur von Juden, ein vielleicht ein bisschen stärker auffällt, (...) ähm dass man da ein bisschen sensibilisiert ist, also auch, weil, wenn ich jetzt Freunden hier aus, aus der Uni oder so was, die man dann ein bisschen neu kennenlernt, die also Vieles nicht miterlebt haben, wenn man denen dann ein bisschen was erzählt, dann sind die zum Teil auch total überrascht. Wobei ich mir nicht vorstellen kann, dass es bei denen sowas nicht gab, sondern lässt sich vor allen Dingen einfach/ nicht, nicht damit konfrontiert waren und das deswegen einfach nicht so richtig mitbekommen haben und vielleicht auch schnell wieder vergessen.“

Als der Interviewer David um ein Resümee bzw. eine alltagstheoretische Reflexion darüber bittet, wie ihn die bisher erlebten antisemitischen Vorfälle beeinflusst haben, thematisiert David zunächst die Schwierigkeit einer Antwort, da er die antisemitischen Erfahrungsaufschichtungen als „schleichende Prozesse“ begreift. Diese Einleitung impliziert eine Orientierung an der Komplexität von Lebensprozessen und eine Ablehnung vereinfachender Zuschreibungen. Das Adverb „schleichend“ deutet auf eine allmähliche, kaum merkliche Veränderung hin, die jedoch eine nachhaltige Wirkung auf seine Identitätswahrnehmung hat. Die antisemitischen Erfahrungen und Erlebnisse prägen David seit seiner Kindheit – nicht in Form tätlicher Angriffe, sondern als permanente und prozessuale Dynamik. Da David die erste „bis zur dritten Klasse in Israel“ lebt und erst in der vierten Klasse nach Deutschland zurückkehrt, gewinnt der nationalstaatliche Alternativhorizont für ihn eine besondere Bedeutung. Während er in Israel als Bürger und Jude keinen Antisemitismus erfährt, wird er nach seiner Rückkehr nach

Deutschland in seiner jüdisch-israelischen Identität sichtbar. Diese doppelte Perspektive auf den Antisemitismus erlaubt ihm eine „reflektierter[e]“ Haltung. Seine erhöhte Sensibilität, „Diskriminierung“ oder antisemitische Äußerungen „stärker“ wahrzunehmen, versteht David als migrationsspezifische Wahrnehmungs- und Bewältigungsweise.

Eine implizite Orientierung zeigt sich in der Überlegung, „dass man über bestimmte Dinge ein bisschen reflektierter nachdenkt.“ Diese Reflexion kann als kollektive Orientierung gefasst werden, die insbesondere bei Mitgliedern von Gruppen, die Erfahrungen von Ausgrenzung gemacht haben, eine erhöhte Sensibilität gegenüber dem Entdecken und Wahrnehmen von Ungleichheitsstrukturen erzeugt. Im Zuge der Akkumulation antisemitischer Erfahrungen verweist auch David – ähnlich wie Tamara mit ihrer Sprachsensibilität und Yağız mit seiner „Spürnase“ – auf die Inkorporierung praktischer Handlungsstrategien des Coping-Habitus, der antisemitische Strukturen bereits antizipatorisch erkennt und entsprechend Gegenstrategien mobilisiert. David konstruiert die postbetroffene Reflektiertheit als eine handlungsanleitende Strategie, die dem negativen Gegenhorizont des „vorsichtige[n] durch Leben[-Gehens]“ entgegengesetzt wird. Daraus lässt sich ableiten, dass er sich zwar nicht primär eingeschränkt fühlt, jedoch im sozialen Handeln eine Form der Reflektiertheit praktiziert, die sich von jener seiner Peers unterscheidet.

David's Bezug auf seine Peers an der Universität ist insofern bedeutsam, als er darüber Einblick in sein gegenwärtiges habituelles Gefüge gewährt. Durch die Thematisierung seines sozialen Umfelds an der Universität markiert David eine Orientierungsdifferenz zu seinen nicht-jüdischen Freund:innen. „...wenn ich jetzt Freunden hier aus, aus der Uni oder so was, die man dann ein bisschen neu kennenlernt, die also Vieles nicht miterlebt haben, wenn man denen dann ein bisschen was erzählt, dann sind die zum Teil auch total überrascht.“ In dieser Aussage manifestiert sich eine implizite Differenzlinie zwischen seiner eigenen Sensibilisierung und der Unbetroffenheit seiner Kommiliton:innen. Diese Differenz verweist auf unterschiedliche soziale Erfahrungsräume, die je spezifische Orientierungsrahmen generieren, innerhalb derer bestimmte Sensibilitäten entweder habitualisiert sind oder eben fehlen.

Die Orientierungen der Individualisierung und Distanzierung können gemeinsam als Mechanismen gedeutet werden, durch die David seine Identität in einem sozialen Umfeld konstruiert, das nicht seine Erfahrungen teilt. Die individualisierte Reflexion erlaubt es ihm, mit seinen Erfahrungen in einer Weise umzugehen, die angemessen auf seine eigenen Lebensumstände zugeschnitten ist. Gleichzeitig schützt die Distanzierung ihn emotional vor der kognitiven Dissonanz, die durch das mangelnde Verständnis seiner Umgebung hervorgerufen

wird. Diese Orientierungen zusammen ermöglichen es David, sowohl ein reflektiertes Verständnis seiner selbst als auch eine geschützte Interaktion mit seiner sozialen Umgebung zu konstruieren.

Nach diesen einsteigenden Artikulation zu seiner postbetroffenen Reflektiertheit und zum sozialen Umfeld, bezieht sich die nächste Sequenz darauf, ob sich die antisemitischen Erfahrungen negativ auf Davids Leben auswirken (Z. 401–416):

„Ähm (...) also momentan nicht. Ähm, ich hab da glaube ich/ Ich kann da ganz gut drüber stehen. Ich hab meine Art gefunden, damit auch umzugehen und, und damit zu leben. Ich erfahre dann auch in der Regel in solchen, in solchen Fällen Unterstützung und wenigstens Zureden und so von meinen Freunden gleichzeitig. So in der Vergangenheit erinnere ich mich schon, dass das nimmt einen total mit, also auch wenn ich dann körperlich unbeschadet immer bei rausgegangen bin. Ich wurde dann irgendwie nicht, nicht angegriffen oder so, auch verbale Gewalt ist natürlich Gewalt und wenn man das über so ne, so einen langen Zeitraum und wir sprechen ja jetzt wirklich von vier, fünf, sechs Jahren, (...) dann, dann beschäftigt einen das schon, also ich habe mir mit/ mir nie die Frage gestellt: (...) ‚Wieso musste das sein, dass ich Jude bin oder so was?‘ Das war nie irgendwie so praktisch, so eine Existenzfrage, die ich, die ich ähm hatte, oder: ‚Müssen wir das so leben? Können wir uns nicht einfach verstecken?‘ Das habe ich mir nie gedacht, aber (...) man hat sich eben schon gefragt: ‚Ist es‘, oder?/ vor allen Dingen frage ich mich jetzt: ‚War das wirklich einfach nur weil ich, weil ich Jude bin?‘, also weil das ist was, wofür man noch weniger kann als in vielen anderen Religionen und auch ich selber sehe mich eigentlich eher als Atheist, wenn ich jetzt an Glauben denken muss und für mich ist das Judentum eher so eine Kulturangehörigkeit, also ich will gar nicht mal sagen Volk.“

Davids Bewältigungsform lässt sich in zwei unterschiedliche Strategien differenzieren, von denen die eine intern, die andere extern begründet ist; beide stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander. David artikuliert eine reflexive Distanzierung, wenn er beschreibt, dass er „ganz gut drüber [= über die antisemitischen Erlebnisse] stehen“ könne, und verweigert sich dabei einer identitätstheoretischen Vereinnahmung. Die Fremdzuschreibung, die ihn als Juden essentialisiert, wird von ihm nicht internalisiert; stattdessen reflektiert er autonom und individualisierend die Entstehungs- wie auch die Bewältigungsbedingungen seiner antisemitischen Erfahrungen. In seiner Aussage „Ich hab meine Art gefunden, damit auch umzugehen und, und damit zu leben“ konkretisiert sich eine doppelte Bewegung: Einerseits hat David im Verlauf seiner Betroffenheit Widerstandskapital akkumuliert, andererseits ermöglicht ihm dieses Kapital keinen Bruch, sondern die Entwicklung eines stabilisierten modus operandi im Umgang mit Antisemitismus.

Weiterhin verdeutlichen Davids Ausführungen eine extern begründete Bewältigungsform, die die „Unterstützung und wenigstens Zureden“ seines Freundeskreises zur Grundlage hat. Er deutet eine kollektive Unterstützung aus seinem persönlichen Umfeld an („Erfahre dann auch [...] Unterstützungen [...] von meinen Freunden“), was eine gemeinschaftsbezogene Orientierung impliziert, die durch Solidarität und Affirmation geprägt ist. Nichtsdestotrotz, obgleich David keinen tätlichen Antisemitismus erlebt habe, weist er die „verbale Gewalt [als] Gewalt“ aus und verweist auf ihre Wirkmächtigkeit, weil sie sich auf „einen langen Zeitraum (...) von vier, fünf, sechs Jahren“ erstreckt. Die linguistische Gewalt, in der sich Antisemitisches äußert, wird im Prozess jahrelanger Antisemitismus-Ausgesetztheit zu einer identitätsformenden Machtstruktur. Obwohl diese Ausgesetztheit nicht in einer existenziellen Hinterfragung der jüdischen Identität mündet, so zweifelt David an dieser Stelle dennoch an seiner jüdischen Selbstwahrnehmung. Somit bezeichnet er eine fortdauernde und tiefgreifende Auseinandersetzung mit den Vorfällen, die über eine längere Zeit (vier bis sechs Jahre) andauerten und emotional nachwirken („dann beschäftigt einen das schon“).

Als „Atheist“ stellt für ihn das „Judentum (...) eine Kulturangehörigkeit“ dar. David differenziert zwischen seiner religiösen Identität und seiner kulturellen Zugehörigkeit, indem er explizit betont, nie „so eine Existenzfrage“ hinsichtlich seiner jüdischen Identität gestellt zu haben. Stattdessen betont er den kulturellen Aspekt des Judentums und seine eigene atheistische Einstellung („eher als Atheist“). Diese Differenzierung weist auf eine komplexe Identitätsausprägung hin, die über den reinen Glaubensaspekt hinausgeht und möglicherweise auf eine kulturelle Verwurzelung in Kombination mit einer säkularen Lebensweise hindeutet. In diesem Kontext ist Davids Reflexion instruktiv, ob die erlebte Diskriminierung ausschließlich mit seiner jüdischen Identität zusammenhängt („War das wirklich einfach nur weil ich, weil ich Jude bin?“). Diese Frage impliziert eine kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Vorurteilen und möglicherweise auch mit eigenen Wahrnehmungen dieser Vorfälle. Die Fragestellung verweist auf eine Suche nach Erklärungen in einem komplexen gesellschaftlichen Kontext, in dem David sich selbst als bereits von anderen Diskriminierungen losgelöst sieht, da das Jüdischsein als etwas dargestellt wird, „wofür man noch weniger kann als in vielen anderen Religionen.“

Abschließend lässt sich über die individualisierte Distanzierung festhalten, dass David seine persönliche Strategie beschreibt, um mit den wiederkehrenden Erfahrungen von Diskriminierung umzugehen. Er äußert, dass er „seine Art gefunden“ habe, damit umzugehen und zu leben, was eine individuelle, selbstbestimmte Herangehensweise an die Herausforderung impliziert. Damit verdeutlicht

David, eine eigene, auf persönliche Resilienz und Unabhängigkeit beruhende Bewältigungsstrategie entwickelt zu haben. Die Individualisierung wird außerdem in der Abgrenzung seiner Identität sichtbar, indem er sich selbst als Atheist bezeichnet und seine jüdische Zugehörigkeit eher auf eine kulturelle als auf eine religiöse Ebene hebt. Diese Selbstbeschreibung spiegelt eine Tendenz wider, Identität als persönliches und selbstgewähltes Konstrukt zu betrachten, das sich von tradierten religiösen oder kollektiven Zuschreibungen unterscheidet. Distanzierung wird spürbar durch die hervorgerufene reflektierende und kritische Betrachtungsweise seines Erlebens. David distanziert sich emotional von den erlebten aggressiven Vorfällen durch eine Form indifferenter Reflexivität. Dies zeigt sich exemplarisch, wenn er über seine eigenen Fragen hinsichtlich der Ursachen der Diskriminierung reflektiert („War das wirklich einfach nur, weil ich Jude bin?“): Hier artikuliert sich eine doppelte Distanzierung – sowohl von den unmittelbaren Affekten der Hier-und-Jetzt-Erfahrung als auch von einer reduktionistischen Attribution des Erlebten ausschließlich auf seine jüdische Identität. Darüber hinaus verdeutlicht seine Aussage, er habe nie „so eine Existenzfrage“ gehabt, eine bewusste Abgrenzung zwischen personaler Selbstverortung und externer gesellschaftlicher Zuschreibung. Dies verweist auf eine kognitive Distanzierungsleistung, durch die sich David vor einer internalisierenden Wirkung der diskriminierenden Erlebnisse schützt.

Während David seine habitualisierte Bewältigungsstrategie erläutert, verweist er auf die Individualisierung seines Coping-Habitus, indem er eine entpersonalisierende Haltung einnimmt und diese zugleich kritisch reflektiert (Z. 671–677):

„Ich würde mal behaupten, dass mich das dann immer nicht so, nicht so wirklich persönlich trifft. Also das/ das/ dass ich das schon recht gut auf Distanz halten kann, dass das ähm, also dass ich mich davon persönlich ständig angegriffen fühle und dass ich da dann in dem Sinne kann ich keine emotionale Reaktion darauf zeige. Ähm (..) vielleicht ist es aber auch eigentlich die falsche Herangehensweise, weil das dann dazu führt, dass so was dann eben schnell unter den Teppich fällt.“

David beginnt seine Äußerung mit der Feststellung: „Ich würde mal behaupten, dass mich das dann immer nicht so, nicht so wirklich persönlich trifft.“ Die doppelte Verneinung sowie die einleitende Reflexion „Ich würde mal behaupten“ verweisen auf eine suchende Selbstpositionierung im Modus vorsichtiger Abwägung. Diese Formulierung kann als Ausdruck einer kollektiven Orientierung gelesen werden, in der die Demonstration von Verletzlichkeit oder emotionaler Betroffenheit tendenziell als inadäquat markiert ist. In der Aussage „nicht so wirklich persönlich trifft“ artikuliert sich eine Distanzierungsstrategie, die es

David ermöglicht, affektive Reaktionen zu kontrollieren und die Integrität seiner Selbstwahrnehmung aufrechtzuerhalten. Diese Form der Distanzierung wird in der ergänzenden Bemerkung, sich „schon recht gut auf Distanz halten“ zu können, weiter konkretisiert. Hier zeigt sich eine habitualisierte Handlungslogik, die als emotionaler Schutzmechanismus fungiert und gleichzeitig auf eine reflexive Struktur innerhalb seines Bewältigungsmodus verweist.

Während die Distanzierung als Schutzmechanismus einerseits positiv konnotiert erscheint, reflektiert David andererseits kritisch über ihre Konsequenz: „dass ich mich davon persönlich ständig angegriffen fühle und dass ich da dann in dem Sinne kann ich keine emotionale Reaktion darauf zeige“. Dieser Satz offenbart eine Diskrepanz zwischen persönlichem Erleben und sozialer Performanz. Das kann als Hinweis darauf interpretiert werden, dass David und möglicherweise Menschen in ähnlichen sozialen Situationen und Kontexten durch die Distanzierung einen Verlust an authentischer emotionaler Erfahrung erleiden. Dies wird besonders in der Selbstbefragung und dem Zweifel an der eigenen Strategie deutlich: „vielleicht ist es aber auch eigentlich die falsche Herangehensweise“. Diese Reflexion zeigt Unbehagen mit der bisherigen Praxis des emotionalen Umgangs und impliziert eine kognitive Dissonanz darüber, wie mit antisemitischen Herausforderungen umgegangen werden sollte. Der abschließende Teil „weil das dann dazu führt, dass so was dann eben schnell unter den Teppich fällt“ verdeutlicht die Gefahr der Folgen einer übermäßigen Distanzierung, nämlich die Verdrängung von Problemen, ohne sie nachhaltig zu lösen.

Durch seine reflektierten Aussagen beschreibt David eine implizite Handlungslogik, die einerseits die emotionale Distanzierung als notwendig erachtet, andererseits jedoch die Problematik der Distanzierung und die Frage nach alternativen Emotionsverarbeitungen aufwirft. Vor diesem Hintergrund gilt die Distanzierung als eine habitualisierte Bewältigungsstrategie, die jedoch durch weitere Formen der Auseinandersetzung mit emotional belastenden Situationen flankiert werden kann – etwa durch den Austausch mit Peers.

Vor dem Hintergrund der individualisierten Distanzierung des Coping-Habitus ist seine Disposition der distanzierten De-Emotionalisierung und der Austausch mit der Peer-Gruppe in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit instruktiv für das Verständnis seiner Bewältigungsstrategie, die David (Z. 689–697) ausführt:

„Ich glaube auch bezugnehmend auf die/ auf die letzte Antwort dadurch, dass ich da nicht so (...) super emotional, also nicht so fürchterlich emotionalisiert darauf reagiere. In der Regel habe ich für mich persönlich auch dann nicht das Gefühl, da besonders viel aufarbeiten zu müssen, oder, oder praktisch, dass mich das besonders belastet. Gleichzeitig ist es aber durchaus schon sehr hilfreich, also jetzt hatte ich zum Beispiel vorhin mit einer Freundin aus der Uni genau darüber gequatscht und dann eben über,

über unser Interview und dass sich das hier, dass ich das mache und ähm dann eben auch diese Geschichte erzählt. Das (..) ist schon natürlich wichtig, also da ich gerade auch mit Freunden drüber zu reden.“

David unterstreicht die Strategie der De-Emotionalisierung, die es ihm erlaubt, nicht „viel aufarbeiten zu müssen“. Gleichwohl wäre die Annahme, er habe vollständig auf eine Verarbeitung seiner Erfahrungen verzichtet, nicht tragfähig. Diese Relativierung vollzieht er selbst, indem er den entlastenden Charakter von Gesprächen mit Peers betont. Das „[mit Freunden] drüber zu reden“, wie er es formuliert, lässt sich im Sinne der „healing effects of storytelling“ (Rosenthal, 2003, S. 915) deuten. Der soziale Austausch mit dem Freundeskreis fungiert hier als Ressource der emotionalen Entlastung und der sekundären Verarbeitung. Eine Bewältigungspraxis, die ausschließlich auf (emotionale) Distanziertheit setzt, wäre nicht nur empirisch schwer nachvollziehbar, sondern könnte vielmehr als Ausdruck eines misslungenen oder blockierten Verarbeitungsprozesses gelten. In der Logik seiner Darstellung reduziert sich die Notwendigkeit emotionaler Aufarbeitung mit dem Ausbleiben emotionaler Affizierung. Es ist daher anzunehmen, dass David eine pragmatische, funktional orientierte Haltung gegenüber potenziell belastenden Situationen operationalisiert hat, die ihm erlaubt, durch Distanzierung und De-Emotionalisierung mit antisemitischen Erfahrungen selbstermächtigend umzugehen, indem er das Reden über (antisemitische) Erfahrungen mit Freund:innen als einen bedeutenden Bestandteil seines Bewältigungshabitus mit Erlebtem darstellt. „Auch mit Freunden drüber zu reden“ als sozialer Austausch dient als wesentliches Mittel zur Auseinandersetzung mit Erfahrungen, selbst wenn diese subjektiv als wenig emotional belastend empfunden werden. Das notorische Spannungsverhältnis zwischen der emotional-distanzierten Unbetroffenheit und der gleichzeitig empfundenen Wichtigkeit des Austauschs mit Gleichgesinnten offenbart eine implizite Orientierung: Der zwischenmenschliche Diskurs fungiert als Ventil, durch welches potenziell verborgene Emotionen verarbeitet werden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass David eine duale Handlungslogik zeigt. Nach außen hin präsentiert er sich als distanziert und unberührt, während im Hintergrund der soziale Austausch als wesentliche Methode zur Bewältigung fungiert, was auf eine komplexe soziale Orientierung innerhalb seiner Peer-Gruppe hinweist. Seine individualisierte Herangehensweise ist durch eine Betonung der eigenen Resilienz gekennzeichnet, während Distanzierung als emotionaler Schutzmechanismus fungiert, um die individuelle Souveränität zu erhalten. Doch trotz der betonten Individualisierung spielt das soziale Kapital eine bedeutende Rolle in seinem Leben, wie die Interaktion (im Sinne des

primordialen Erfahrungsraumes) mit den Peers zeigt. Dadurch lässt sich ein Spannungsfeld zwischen der individualisierten Distanzierung von emotionalen Herausforderungen und dem Bedürfnis nach sozialer Interaktion zur indirekten emotionalen Verarbeitung rekonstruieren. In diesem Spannungsfeld wird der komplexe Orientierungsrahmen Davids sichtbar, der sowohl die Bemühungen um distanzierte Kontrolle und individualisierte Unabhängigkeit als auch die Bedeutung des sozialen Austauschs verdeutlichen.

Danat: Individualisierte Distanzierung zwischen subversiver Provokation, dekonstruktivem Humor und resignativer Fluchtorientierung

In den ersten beiden Phasen wurde rekonstruiert, wie *Danat* Antisemitismus zunächst als ambivalentes Phänomen und eine neue Erfahrungsqualität wahrnimmt und durch humorvolle Normalisierung sowie Distanzierung bewältigt. Diese Strategien sichern seine soziale Kohäsion, während Antisemitismus als Teil allgemeiner Gruppendynamiken erscheint. Mit der Corona-Pandemie kommt es zu einer Verschiebung: Verschwörungsideologische Narrative adressieren seine jüdische Identität unmittelbarer. Die bisherigen Coping-Strategien verlieren an Wirksamkeit, was zu einer Orientierungsunsicherheit führt. Die zweite Phase („Kippunkte“) markiert diesen Wendepunkt. Während *Danat* Antisemitismus zuvor in Gruppenkontexten relativierte, verändert sich sein Wahrnehmungshorizont mit der öffentlichen Sichtbarkeit antisemitischer Verschwörungserzählungen. Die explizite Adressierung jüdischer Menschen durch prominente Akteure wie Xavier Naidoo oder Attila Hildmann verstärkt seine Betroffenheit. Gleichzeitig macht *Danat* eine persönliche Erfahrung, die seine habituelle Bewältigungsweise nachhaltig prägt: Die Reaktion auf sein „Super-Jew“-T-Shirt im Corona-Testzentrum führt zu einer sozio-funktionalen Verstumung, die sein Selbstverständnis verändert. Während er zuvor auf humorvolle Aneignung oder reflexive Indifferenz setzte, lösen Blicke und eine beiläufige Bemerkung eine bewusste Rücknahme seiner sichtbaren jüdischen Identität aus. Diese Verstumung zeigt sich nicht nur in seiner Entscheidung, das T-Shirt nicht mehr öffentlich zu tragen, sondern auch in seiner reflektierten Wahrnehmung gesellschaftlicher Grenzen im Umgang mit jüdischer Identität. Diese Aspekte bildet die Grundlage für die dritte Phase, in der sich zeigt, wie sich *Danats* Strategien im weiteren Verlauf anpassen und welcher Coping-Habitus sich aus den bisherigen Erfahrungen herausbildet (Z. 787–801):

„Wenn Sie mir persönlich begegnen (..) würden. [...] (6) Also wir reden jetzt eher von jetzt, nicht direkt physischer Gewalt [...] weil das weiß ich nicht, wie ich da reagieren würde, weil mir das nicht passiert ist, einmal Holz klopfen [klopft auf den Tisch]

ähm ist abergläubisch [lacht] auf jeden Fall nicht jetzt ja, ja, das haben die Russen sehr in sich, diesen Aberglaube, das ist richtig heftig (...) ähm (4) habe ich mitgenommen am (...) ähm (...) früher als Kind hätte ich wahrscheinlich/ wäre ruhiger gewesen oder sonst was, jetzt aktuell (...) ich würde da (...) klingt vielleicht doof, aber ich würde soweit drüber stehen können, dass ich wahrscheinlich da auch ein bisschen mehr provozieren würde (...), wenn ich einfach denken würde „Du bist für mich so kein Mensch, so ekelhaft.“ Wenn jemand mir antisemitisch begegnet, ist das ja eine erste Begegnung wahrscheinlich (...) so. Klar ich muss mich jetzt nicht in Gefahr begeben vor allem, wenn ich mit jemand unterwegs bin, aber wenn ich sage, ich meine auf der Arbeit so was sehen würde (...) live also nicht sehen würde, sondern direkt davon betroffen sein würde, dann würde ich dies aus dieser Person – es klingt böse, weiß ich – aber ich würde aus dieser Person, weil ich mir dann in dem Moment so sicher sein muss, diesen Antisemitismus rauskitzeln wollen (...) und damit die Person selber sieht, wie affig sie ist. So, das ist das, was ich aus dieser Person rauskitzeln wollen würde; das, das ist dieses Provokante, wovon ich rede, wenn ich merke, dass jemand nicht ehrlich ist, diese krasse Maske trägt. Im Alltag tragen wir alle eine Maske, ist ja auch vollkommen okay. aber wenn jemand so als Mensch sich als ekelhaft in meinen Augen entpuppt, würde ich versuchen wollen, dass diese Person (...) irgendwie war sie aus der herauskitzeln, dass sie sich aus in meiner Betrachtungsweise sich blamiert.“

Diese Sequenz dokumentiert einerseits Danats gegenwärtiges habituelles Gefüge angesichts der Bewältigungsstrategie. Andererseits ermöglicht sie einen Vergleich unterschiedlicher Umgangsmodi mit antisemitischen Erlebnissen. Die Umgangsmodi fußen sowohl auf tatsächlichen Ereignissen als auch auf fiktiven Kontexten, die von Danat in der Interviewsituation entworfen werden. Ungeklärt bleibt an dieser Stelle, inwiefern dieser fiktive Entwurfscharakter, um den gegenwärtigen Coping-Habitus zu exemplifizieren, reale Erlebnisse zur impliziten Handlungslogik erklärt. Zunächst entwirft Danat einen hypothetischen Kontext, in dem er einen möglichen Umgangsmodus mit Antisemitismus skizziert. Anschließend verweist er auf seinen vergangene Bewältigungsweise, die in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit aufgebrochen zu sein scheint.

Ähnlich wie David rückt Danat im fiktiven Kontext die Unbetroffenheit durch „direkt[e] physische Gewalt“ in den Mittelpunkt. Antisemitische Gewalttätigkeiten prägen den Orientierungsrahmen von Danat insofern, als diese als eindeutige antisemitische Erlebnisse den implizite Wissensbestand anleiten. Die verbalen bzw. symbolischen Formen des Antisemitismus – wie sie in den vorherigen Phasen rekonstruiert wurden – werden in der Einleitung des fiktiven Kontextes nicht berücksichtigt. Danats initiiierende Aussage „Wenn sie mir begegnen würden“ deutet auf seine Distanzierung, die als basaler Aspekt seines Coping-Habitus hervortritt.

Der Einschub „früher als Kind [...] wäre [ich] ruhiger gewesen“ dokumentiert den defensiven, umdeutenden und anpassungswilligen Coping-Habitus,

der für die ersten beiden Phasen eine Relevanz hat und sich im Zuge der Erfahrungsakkumulationen modifiziert. Die Anpassungsstrategien und Orientierungsunsicherheiten der Phasen zuvor werden umgewandelt, indem mit Blick auf fiktiven Situationen Provokation und Distanzierung handlungsleitend werden: „Jetzt aktuell (..) ich würde da (.) klingt vielleicht doof, aber ich würde soweit drüber stehen können, dass ich wahrscheinlich da auch ein bisschen mehr provozieren würde“. Der strategische Ertrag der subversiv-provozierenden Konfrontation („provocieren (...) rauskitzeln“) liegt für Danat darin, das antisemitische Weltbild öffentlich darzustellen, das für ihn den Status einer inhumanen Ekelhaftigkeit hat. Als Folge der öffentlichen Darstellung hat die Degradierung des antisemitischen Handelns ebendieses Handeln zu delegitimieren und die eigene Position zu legitimieren. Durch die subversive Widerstandsstrategie wird die Absurdität der diskriminierenden Haltung sichtbar gemacht. Dies geschieht durch eine Unterwanderung und Entlarvung der Fassade des Gegenübers.

Die von Danat beschriebene subversive Widerstandsstrategie lässt sich im Rahmen von Goffmans Interaktionstheorie als Versuch verstehen, die soziale „Maske“ (Goffman, 1971, S. 19, 32–33) des Gegenübers zu durchbrechen und dessen zugrundeliegende antisemitische Haltung offenzulegen. Während Individuen im sozialen Alltag ihre Interaktionen performativ gestalten und sich an gesellschaftlich erwartete Rollenbilder anpassen (Goffman, 1972), zielt Danats Vorgehen darauf ab, diese Inszenierung zu stören. Durch gezielte Provokation soll der Antisemitismus des Gegenübers aus dessen Fassade hervorgehört werden, sodass sich die Person – im Sinne eines „Frame-Breaking“ (vgl. Goffman, 1974, S. 345 ff.) – selbst entlarvt und blamiert („wenn jemand so als Mensch sich als ekelhaft in meinen Augen entpuppt (...) dass sie sich blamiert“). Dies entspricht einer subversiven Strategie, die nicht auf eine Inversion sozialer Hierarchien abzielt, sondern vielmehr darauf, eine situativ-soziale Ordnung zu destabilisieren und subtile Antisemitismusstrukturen sichtbar zu machen.

Die subversiv-provozierende Konfrontationsstrategie innerhalb des habituellen Gefüges zeigt sich auch in einer weiteren Sequenz, die in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit die Überarbeitung von Danats Bewältigungsmodus dokumentiert. Als Danat in der Kippunkt-Situation auf sein „T-Shirt angesprochen“ wird und die körperliche Hexis der Menschen in Reaktion auf die Aufschrift „Super-Jew“ wahrnimmt, bleibt er zunächst stumm. Im Laufe des Interviews, als ich ihn dazu auffordere, seine konkrete Bewältigungsstrategie in dieser Situation zu explizieren, reflektiert er rückblickend über die Revision seiner damaligen Handlung (Z. 821–837).

„Ähm (...) ja, ich finde es schade, dass als ich auf mein T-Shirt angesprochen wurde, dass ich da noch ein bisschen ähm verkatert war und es da gar nicht realisiert habe, dass wie gesagt, es war eines der ersten Male überhaupt, dass so was mir sowas passiert ist. Das erste war quasi ähm, ähm, aber ja, jetzt in Bezug, wenn ich jetzt die Frau nehme, die dann sagt ‚ganz schön mutig‘ ist/ dann würde ich tatsächlich so sagen: ‚Aber warum soll das mutig sein?‘ (...) Und dann sagen/ würden die meisten Leute sagen: ‚Ja, so habe ich das nicht gemeint.‘ Und ab dem Moment weiß man schon, sie hat ne Denkweise (...), aber was für eine? Die Frau war nicht antisemitisch in meinen Augen, also deswegen würde ich sie ja nicht provozieren wollen, aber ich würde es einfach wissen wollen, woher das kommt (...) und ja, ich kenne einige Leute, die dann auch ähm einen gewissen Gedanken hatten (...) also durch andere Erzählungen, weil sie über irgendwelche Verschwörungen geredet haben, aber dadurch, dass sie mich kennen, haben sie damit aufgehört, weil es für sie unangenehm war, darüber öffentlich zu reden (...) und jetzt, Jahre später weil das so war, haben die quasi, reden die nicht mehr darüber, also auch nicht mit einer anderen (...) so. Das ist diese Bloßstellung, wo man dann einfach merkt ‚Ja, ich laber scheiße gerade.‘ (...) So, so was zum Beispiel, wenn ich sage ja, ‚wenn es eine Judenverschwörung gibt, schön. Warum hat mir keiner was davon Bescheid gesagt? [lacht] Ich würde auch gerne mitspielen.“

Aufgrund der neuen Erfahrungsqualität, des wahrgenommenen antisemitischen Gehalts der Kippunkt-Situation und seines „verkaterten“ Zustands erkennt Danat die antisemitische Situationsdynamik in dem Moment nicht. Es handelt sich um eine ungewohnte Erfahrung – „das erste war quasi“ – was auf eine Situationsunsicherheit oder eine fehlende routinisierte Reaktion auf derartige Erlebnisse hindeutet. Erst im Zuge der postbetroffenen Reflektiertheit wird ihm die antisemitische Dynamik bewusst, da er durch die Akkumulation seiner Erfahrungen bis zur dritten Phase über erweiterte Erkenntnis- und Begriffsinstrumente verfügt, die es ihm ermöglichen, die Situation sowohl gegenwärtig als auch rückblickend adäquat zu kategorisieren.

In seiner nachträglichen Reflexion würde Danat seinen Umgang mit der Bemerkung der Frau im Impfzentrum ändern, indem er sie nach dem Grund ihrer Aussage fragen würde. Da er weder die Frau noch ihre Bemerkung als explizit antisemitisch wahrnimmt, würde er sie nicht provozieren, sondern ergründen wollen, welche Motive eine solche Äußerung begünstigen. Diese Form der konfrontativen Provokation zielt nicht auf Subversion ab, sondern darauf, subtilen oder impliziten Antisemitismus durch persönliche Begegnungen mit Jüdinnen:Juden abzubauen: „Ich kenne einige Leute, die einen gewissen Gedanken hatten (...), weil sie über irgendwelche Verschwörungen geredet haben, aber dadurch, dass sie mich kennen, haben sie damit aufgehört.“

Andererseits dokumentiert die Sequenz eine weitere Bewältigungsdisposition des provokativ-konfrontativen Coping-Habitus: die humorvolle Provokation. Diese steht in direktem Zusammenhang mit der Bewältigungsstrategie der ersten

Phase, in der sie als Mechanismus der Gruppenkohäsion diene. Danat dekonstruiert den verschwörungsideologischen Antisemitismus – den er im Interview mehrfach als zentrales Wahrnehmungsmuster von Antisemitismus thematisiert – durch humorvolle Provokation. Indem er ironisch auf das vermeintliche Weltjudentum anspielt („wenn es eine Judenverschwörung gibt“), orientiert sich sein Bewältigungshabitus an der Provokation, die in der Aussage „[lacht] Ich würde auch gerne mitspielen“ kulminiert. Das nonverbale Lachen fungiert dabei als performativer Hinweis für die Etablierung dieses Coping-Habitus, der seine postbetroffene Reflektiertheit prägt.

In der nächsten und letzten Sequenz, die sich explizit mit den Umgangsstrategien befasst, dokumentieren sich weitere Aspekte des Coping-Habitus. Nach den Bewältigungsdispositionen der Individualisierung und subversiven Provokation rekonstruiert Danat in der folgenden Sequenz die Distanzierungsdisposition als konstitutives Element seines Coping-Habitus (Z. 855–897):

„Ja, nicht auf jeden Kommentar einzugehen, so im Social Media Bereich, weil Trolls hat man immer überall. (...) Also jetzt auf mich bezogen ähm sich nicht verstecken, auf gar keinen Fall ähm (...) an sich überhaupt nicht verstecken und ähm (...) ja einfach sich selbst damit nicht zu sehr beschäftigen, also ähm in dem Sinne, dass man denkt, dass die ganze Welt einen hasst so, das sollte man vielleicht nicht machen und da bin ich ja ganz kurz bei diesem Problem, das ich ja an Deutschland seitdem nicht mehr glaube, weil was soll, was soll eine Person machen, die da wirklich bis zur physischen Gewalt davon betroffen ist? Weil/ was soll sie machen? (...) Es ist/ also was soll sie machen? Ich habe selber zu dem Zeitpunkt, als es mit Atilla Hildmann war, habe ich geschrieben, habe ich dieses/ diesen an diesen Antisemitismusbeauftragten Stelle, habe ich selber Screenshots geschickt. Ich meine, das kann ja nicht sein, da kann man nichts machen. Ja, wie kann man nichts machen? Er hat ein Restaurant zum Zeitpunkt in Berlin, man hätte so viel machen können, irgendwie präventiv davon, davon zu/ dass man zu irgendwas hätte man machen können, aber nicht auf diese Person direkt einschlagen, sondern irgendwie drum herum die Menschen mit beeinflussen, es gibt auch positive Propaganda, sagen wir mal in dem Sinne, was man vielleicht nicht Propaganda nennen, aber das ist ja so und frühzeitig erkennen (...) und das Problem quasi nutzen, um es besser zu machen und ja also ja einfach nicht mehr an sich ran lassen wirklich, dass is das einzige schwierige, also ja ist schwierig, weil am Ende bleibt ja immer einem nur die Flucht (...) und Juden sind ja sowieso ein Nomadenvolk, dementsprechend sind die auch überall verteilt.“

Danats implizite Handlungslogik in dieser Sequenz dokumentiert eine zweigliedrige Bewältigungsdisposition des Coping-Habitus: Erstens das Agieren auf Social Media, zweitens das Melden von Antisemitismus an zuständige Behörden. Die individualisierte Distanzierung konstituiert die implizite handlungsanleitende Logik in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit. Da Danat eine seiner

Kippunkt-Situationen sowie seine Distanzierung von Deutschland in die Corona-Zeit verortet und insbesondere den Antisemitismus auf Social Media fokussiert, verweist er zugleich auf eine Strategie der Distanzierung. Indem er „nicht auf jeden Kommentar (...) im Social-Media-Bereich“ eingeht und sich damit sowohl von digitalem Antisemitismus als auch von antisemitischen „Trolls“ distanziert, verdeutlicht er die Ablehnung oder Ignorierung von Negativkommentaren als Schutzmechanismus, um sich vor deren potenziell negativen Auswirkungen zu bewahren. Gleichzeitig betont er mit Blick auf das Ausleben und Sichtbarmachen seiner jüdischen Identität, dass er sich „auf gar keinen Fall (...) überhaupt nicht verstecken“ müsse. Indem er sich als jüdisches Individuum betrachtet, ermöglicht ihm sein distanzierter Coping-Habitus, sich von einverlebten objektiven Strukturen und antisemitischen objektiven Strukturen zu lösen und seine jüdische Identität individuell zu gestalten. Vor diesem Hintergrund leitet die Distanzierung den Coping-Habitus an.

Mit der Artikulation „ja einfach sich selbst damit nicht zu sehr beschäftigen, also ähm in dem Sinne, dass man denkt, dass die ganze Welt einen hasst“ bezieht sich Danat auf die Notwendigkeit, sich nicht zu stark von den Meinungen anderer beeinflussen zu lassen, besonders wenn sie negativ sind. Dies verdeutlicht eine Haltung der Selbstbehauptung und individuell-distanzierten Abgrenzung, die Danat dazu anleitet, die eigenen Emotionen nicht von der wahrgenommenen Feindseligkeit in der digitalen Welt bestimmen zu lassen. Die wiederholte Betonung auf „nicht verstecken“ und „nicht zu sehr beschäftigen“ deutet auf eine widerstandsfähige Handlungslogik hin, die auf Selbstschutz und emotionaler Distanzierung basiert.

„Das ich ja an Deutschland seitdem nicht mehr glaube“ drückt Danats Misstrauen gegenüber gesellschaftlichen Institutionen aus, insbesondere wenn es um den Schutz vor Antisemitismus geht. Dies wird durch die Erzählung des persönlichen Engagements (beispielsweise das Versenden von Screenshots an den „Antisemitismusbeauftragten“) unterstrichen. Diese Erfahrung dokumentiert eine allgemeine Skepsis gegenüber der Effektivität institutioneller Mechanismen, gepaart mit dem Gefühl der Machtlosigkeit, falls es „zur physischen Gewalt“ gegen Jüdinnen:Juden kommt. Vor diesem Hintergrund kann der Bezug auf Atila Hildmann und die spezifische Erwartung an präventives Eingreifen als Ausdruck einer Erwartungshaltung an staatliche oder gesellschaftliche Akteure interpretiert werden, Probleme handlungswirksam zu adressieren. Der Wunsch, „irgendwie drum herum die Menschen mit beeinflussen“ zu wollen, deutet auf die Suche nach kollektivem Handeln hin, wobei positive Veränderungen durch gesellschaftliche Aufklärung und Prävention angestrebt werden.

Die abschließende Reflexion über Flucht als Ausweg zeichnet das Bild einer tief empfundenen Hilflosigkeit und Resignation angesichts wiederkehrender struktureller Barrieren. Die Selbstzuschreibung als Teil eines „Nomadenvolks“ verweist auf ein kulturell verankertes Muster der ständigen Mobilität, die in einer langen historischen Erfahrung von Migration und Entwurzelung wurzelt. Diese Kollektivorientierung könnte darauf hindeuten, dass entgegen aller Resilienzstrategien letztendlich nur die „Flucht“ – als Kulminationspunkt der Distanzierung – verständlicherweise als letzter Ausweg erscheint. Die Erwartung, dass weder gesellschaftliche noch staatliche Institutionen gegen physische Gewalt wirksam einschreiten, verankert die endgültige geografische Distanzierung als „Flucht“⁴⁹ in Danats Handlungshorizont.

Meva: Individualisierte Distanzierung zwischen konfrontativer Reaktionsstärke und geschützter Gemeinschaft

Mevas Erfahrungen auf dem Feld der Schule, die von Unsicherheit gerahmt waren, führten in der Phase der Kippunkte – insbesondere während ihres Praktikums bei Edeka – zu einer sozio-funktionalen Verstummung. In der postbetroffenen Reflektiertheit geht es nun retrospektiv darum, wie Meva aus heutiger Perspektive sowohl auf ihre früheren Orientierungsrahmen zurückblickt als auch ihren gegenwärtigen Coping-Habitus beschreibt. Wie bereits in der ersten Variation der dritten Phase – der individualisierten Repräsentation – bestehen die Tertia Comparationis aus den Fragen nach den Auswirkungen von rassistischer Diskriminierung und den entsprechenden Bewältigungsstrategien. Inwiefern sich ihre rassistischen Erlebnisse aktuell negativ auf ihr Leben auswirken, thematisiert Meva (Z. 196–210) in der folgenden Sequenz:

„Mittlerweile (...) lasse ich das nicht so mein Herz ran. Ich blocke das sowieso ab oder (...) die kriegen gleich ne Antwort von mir in dem Moment (...) aber natürlich die Auswirkung in dem Sinne/ natürlich hätte ich gerne ähm eine Lehre gemacht oder mich weitergebildet in dem Sinne. Ich habe mich trotzdem weitergebildet, wo mich/ wo die versucht haben mich eigentlich runterzudrücken, habe ich es doch irgendwie geschafft, aber vielleicht hätte ich was ganz anderes machen können; das haben sie

⁴⁹ Auch Noga (Z. 257–262) reflektiert Flucht als die absolute Form der Distanzierung vom deutschen nationalstaatlichen Kontext, weshalb sie ihren israelischen Pass bewusst beibehält und Israel für sie als letzter Zufluchtsort fungiert: „Also mir ist es total wichtig, dass meine Kinder auch einen israelischen Pass haben. Ich glaube nicht, dass der Holocaust wiederkommt, aber sollte irgendwie jemals wieder sowas passieren, dann gibt es einen Ort, wo sie zumindest erst mal ihr Leben hinretten können. Ich meine, ob man jetzt in Israel leben will, ist jetzt also mit der neuen Regierung erst recht – das ist eine ganz andere Diskussion ähm aber erst mal wo man hin kann und wo man dann nochmal sehen kann [lacht]“.

halt nicht zugelassen und dann muss man halt innerlich schon ein bisserl sauer auf den Staat, auf die Leute, (...) weil man nicht akzeptiert ist, wie man ist. Ich sag ja auch niemanden ‚Hey, wie zieht der sich an‘ oder ‚die läuft halbnackt rum‘ oder ‚die macht das oder er macht das!‘; das ist mir egal, die Person zählt (5) weil/ ich hätte schon/ okay meine Arbeit im Dentallabor ist schön und gut, ich mag die Arbeit, aber vielleicht hätt ich was ganz anderes machen können (4) in dem Moment wurde ich gestoppt und innerlich ist man dann schon manchmal setzt man sich und dann denkt man, ist man manchmal frustriert und sagt ‚Hey, ich hätte auch anders leben können oder anders machen können.‘“

Diese Sequenz dokumentiert die unterschiedlichen Verarbeitungsmodi von Meva aus zeitlicher Perspektive. Zuerst stellt sie ihre emotionale Distanziertheit in den Mittelpunkt – „lasse ich das nicht so [an, FBK] mein Herz ran.“ Dies zeigt auch, wie sie in den Phasen der Orientierungsunsicherheit und Kippunkte tief von den rassistischen Erlebnissen emotional getroffen wurde. Dass sie rassistische Erlebnisse reaktionsschnell und konfrontativ „sowieso ab[blockt]“ verdeutlicht das frontale Abwehrverhalten ihres habituellen Gefüges in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit als Produkt der akkumulierten Erfahrungen, im Zuge dessen sich das Widerstandskapital ausgebildet hat. Die abweisende und konfrontative Frontalität, die sich im gegenwärtigen Coping-Habitus als symbolischer Widerstand manifestiert, ist das gleichzeitige Resultat ihrer permanenten Rassismus-Ausgesetztheit und des akkumulierten symbolischen Kapitals.

Mevas nachträglicher und unerfüllter Wunsch, „natürlich hätte ich gerne ähm eine Lehre gemacht oder mich weitergebildet“ verdeutlicht einerseits mit Blick in die Vergangenheit die Wirkung von Feldstrukturen, die Meva aus Gründen rassifizierter Ordnungsbildung einen Ausbildungsplatz verwehrten. Andererseits exemplifiziert er mit Blick auf den gegenwärtigen Orientierungsrahmen Mevas zerbrochenes Verlangen nach einer bildungsorientierten Weiterqualifizierung. Die zentrale Erzählung dreht sich um das Thema der Bildung und die erfolgten Versuche, trotz Blockaden durchzuhalten und „sich trotzdem weiterzubilden“. Die Verwendung des Wortes „trotzdem“ verrät im Zeichen der Individualisierung einen Drang nach Selbstverbesserung und eine kontinuierliche Selbstbehauptung.

Auch ihre Aussage „wo die versucht haben mich eigentlich runterzudrücken, habe ich es doch irgendwie geschafft, aber vielleicht hätte ich was ganz anderes machen können; das haben sie halt nicht zugelassen“ macht die implizite Handlungslogik durch das wiederkehrende Thema des Widerstands und des individuellen Überwindens von gesellschaftlichen Hemmnissen sichtbar. Sie deutet auf eine zugrunde liegende Orientierung jener hin, die sich aufgrund gesellschaftlicher, kultureller oder struktureller Grenzen mit ähnlichen Erfahrungen identifizieren können. In diesem Sinne hat die rückbezügliche Trauer aufgrund der

Reflexion über die Möglichkeit einer alternativen Zukunftsgestaltung eine habitusprägende Dimension. Das Gefühl des Nichtakzeptiertseins fällt auch mit der Wut auf die rechtlichen und vollzugsorientierten Strukturbedingungen zusammen, welche vom „Staat“ nicht bereitgestellt wurden.

Der Ausschluss aus dem Gesellschaftskollektiv, „weil man nicht akzeptiert ist, wie man ist“ manifestiert einerseits die Unzufriedenheit von der staatlichen Untätigkeit und andererseits die reflektierte Anerkennung der Ablehnung, die von der weiß-deutschen Mehrheit entgegengebracht wird. Mit den Beispielen „wie zieht der sich an“ oder ‚die läuft halb nackt rum‘ oder ‚die macht das oder er macht das“ stellt Meva ihre Orientierung klar, dass sich gesellschaftliche Anerkennung nicht auf die äußeren Erscheinungsbilder beschränken, sondern auf das Individuum blicken sollte. Für Meva hat das Individuum im Fokus zu stehen, denn entscheidend ist die individuelle Existenz, nicht die externe und kollektivierte Wahrnehmung eines vermeintlich Muslimischen (nach dem Erscheinungsbild).

„Die Arbeit im Dentallabor“ ist für sie der Aufhänger ihrer Resilienz durch das Erreichen von finanzieller Autonomie, mit der sie – trotz der erfahrenen Ausschließungen – ihre ökonomische Absicherung garantiert weiß. Diese erneute Reflexion über ihren aktuellen Arbeitsplatz ist Ausdruck eines reflektierten Bewusstseins über die prekären, geringqualifizierten Arbeitsbedingungen, die in diesem Bereich vorherrschen und die sie, wie sie betont, durch geeignete Weiterbildungsmaßnahmen hätte verändern können. Das Resultat ihrer individualisierten Distanzierung ist – in Bezug auf das Feld der Ökonomie beziehungsweise auf die dort wirksamen feldstrukturellen Ausschließungsdynamiken – eine resiliente Frustration.

Mevas Antwort auf die Frage, wie sie mit antimuslimischen Diskriminierungserfahrungen umgeht, oszilliert wiederum zeitlich zwischen der Vergangenheit und Gegenwart. Den Rückblick in die Vergangenheit aus der heutigen Position heraus kennzeichnet die Reflektiertheit und den Blick in das gegenwärtige habituelle Gefüge die Postbetroffenheit (Z. 485–496):

„Wo ich noch kleiner war, habe ich mich immer, noch mehr zurückgezogen. Dann wollte ich halt ähm mit den Deutschen überhaupt, überhaupt keinen Kontakt. Da hat man sich halt/ ich habe meine muslimischen türkischen Freunde gehabt oder ähm ausländisch-muslimisch egal – wir waren dann unter uns und das war dann okay, aber dann mit dem Alter und mit den ganzen Sachen, man wird da impulsiver und man hat keine Geduld mehr, wenn man irgendwas hört oder wenn irgendjemand irgendwas sagt ähm, da musst du sofort Antwort geben oder gebe ich sofort Antwort, also ich lass das nicht mehr darauf beruhen, wenn es auch was ganz Kleines ist, weil ich die Geduld nicht mehr habe (5) und weil man es/ weil man sagt, es reicht, es reicht wirklich; ich muss mich nicht jedes Mal beweisen, muss man nicht; muss keiner (...)

das g/ das will man auch nicht und dann wird man halt aggressiv und hat halt keine Geduld.“

Die vorliegende Sequenz dokumentiert eine Veränderung in Mevas Interaktionsweise über die Zeit. Ein Thema ist die Entwicklung von einer anfänglichen Rückzugsstrategie hin zu einer durchsetzungsstärkeren Positionierung, die mit zunehmendem Alter einhergeht. Insbesondere im Zuge der Erstbegegnung – im Feld der Schule und im Kindesalter – mit antimuslimischen Ressentiments verstärkt sich die Orientierungsunsicherheit und führt zur sozio-funktionalen Verstumung, was als eine Suche nach Bewältigung in der inneren primordialen Sphäre mit Muslim:innen strukturähnlicher Erfahrungshintergründe gedeutet werden kann.

Die Erzählung beginnt mit einem Rückblick auf die Kindheit: „Wo ich noch kleiner war, habe ich mich immer, noch mehr zurückgezogen.“ Hier wird eine initiale Orientierung dargestellt, die vor allem durch Rückzug und den Verzicht auf Kontaktaufnahme geprägt ist. Der Fokus auf „immer, noch mehr zurückgezogen“ deutet auf ein konsistentes und bewusstes Handlungsmuster innerhalb des sozialen Gefüges hin, die Meva früher erlebt hat. Der Kontaktabbruch zur weiß-deutschen Mehrheit ist für den damaligen Habitus prägend.

Den Rückzug in die innere primordiale Sphäre beschreibt Meva als eine handlungsanleitende Disposition des Coping-Habitus. Denn hier wird ein impliziter kollektiver Orientierungsrahmen der Gruppenzugehörigkeit und Unterstützung durch gleichgesinnte Personen erkennbar, wenn sie beschreibt: „ich habe meine muslimischen türkischen Freunde gehabt oder ähm ausländisch-muslimisch egal – wir waren dann unter uns und das war dann okay“. Die Erwähnung von „egal“ weist darauf hin, dass gemeinsame kulturelle oder religiöse Hintergründe bedeutsamer sind als spezifische nationale Identitäten, wodurch eine universelle muslimische Zugehörigkeit betont wird.

Im Kontrast dazu steht die folgende Veränderung im Verhalten: „aber dann mit dem Alter und mit den ganzen Sachen, man wird da impulsiver und man hat keine Geduld mehr, wenn man irgendwas hört oder wenn irgendjemand irgendwas sagt ähm, da musst du sofort Antwort geben oder gebe ich sofort Antwort“. Es kommt zu einer Verschiebung vom Rückzug zur Suche nach Konfrontation. Das Bedürfnis „sofort Antwort geben“ verweist darauf, dass die spontane Reaktion (Reaktionsschnelligkeit) eine neue Strategie ist, um mit Frustrationen umzugehen. Es ist ein Ausdruck individueller und kollektiver Grenzen, welche Meva nicht mehr bereit ist zu tolerieren, was sich in der Aussage „es reicht, es reicht wirklich“ manifestiert. Hier wird eine definitive Haltung eingenommen, die keinen weiteren Raum für Status Quo lässt. Mevas Erzählung endet mit der Feststellung:

„dann wird man halt aggressiv und hat halt keine Geduld.“ Sie legt nahe, dass es sich weniger um eine bewusst gewählte Strategie handelt, sondern vielmehr um eine aus der Situation heraus gebotene Notwendigkeit – einen habituell verankerten Schutzmechanismus, der sich als Reaktion auf die dauerhaft erfahrene Ungerechtigkeit etabliert hat.

Insgesamt lässt sich aus dieser Sequenz festhalten, dass Meva durch ihre Erfahrungen soziale Strategien entwickelt hat, um mit der empfundenen Exklusion umzugehen, die von der Orientierungsunsicherheit bedingten sozio-funktionalen Verstummung hin zu konfrontativen Interaktionen führen. Es werden also zwei implizite Handlungslogiken sichtbar: die ursprüngliche Suche nach Sicherheit in homogenen Gruppen und die spätere Bestätigung der eigenen Grenzen und Forderung nach Respekt durch direkte Konfrontation.

Die bisherigen Rekonstruktion können als Achsen der Orientierungen von Individualisierung und Distanzierung verstanden werden. Somit wäre auf die Transformation Mevas Handlungsstrategien und ihrer sozialen Positionierung hinzuweisen. In der Kindheitsphase der Erzählung liegt der Schwerpunkt zunächst auf dem Zugehörigkeitsgefühl zu homogenen Gruppen mit ähnlichen kulturellen Hintergründen: „ich habe meine muslimischen türkischen Freunde gehabt oder ähm ausländisch-muslimisch egal – wir waren dann unter uns.“ Hier ist die Orientierung weniger auf Individualisierung ausgerichtet, sondern vielmehr auf Kollektivität und Gemeinschaft. Dieses Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer vertrauten Gruppe bietet Sicherheit, Schutz und Widerstandsstärke.⁵⁰ Die spätere Entwicklung hin zu impulsiverem und durchsetzungsstärkerem Verhalten kann als ein Prozess der Individualisierung interpretiert werden. Meva beginnt, eigene Grenzen und Identitäten deutlicher und unabhängig von der Gruppe zu formulieren: „da musst du sofort Antwort geben oder gebe ich sofort Antwort“. Diese Entwicklung ist instruktiv für eine verstärkte Selbstbehauptung und das Streben nach Anerkennung individueller Bedürfnisse und Werte, unabhängig von den sozialen Normen der ursprünglichen Gruppe.

Während in der frühen Phase der Erzählung eine klare Distanzierung von deutschen Personen beschrieben wird – „mit den Deutschen überhaupt, überhaupt keinen Kontakt“ –, zeigt die spätere Erzählweiterung eine differenzierte Form von

⁵⁰ Über die Bedeutung und Funktion des früheren kollektiven Beisammensein unter Muslim:innen führt Meva (Z. 499–504) vertiefend aus: „Wir haben uns stärker gefühlt, (..) wenn zum Beispiel irgendjemand zu/ es, es war egal ob es jetzt mich oder die andere oder die andere irgendjemand angesprochen hat, da haben wir uns halt gegenseitig zusammengehalten und dann haben wir dann zusammen, geantwortet, wenn wir konnten (..) also dann sind wir zu einer Faust geworden, sag ich mal so, (..) weil die Interessen sind gleich und man schützt sich; das ist halt so.“

Distanzierung. Der Rückzug von Begegnungen verfestigt sich zu einem aktiven und bewussten Prozess der Abgrenzung durch Konfrontation: „weil man es/ weil man sagt, es reicht, es reicht wirklich; ich muss mich nicht jedes Mal beweisen.“ Diese distanzierende Haltung bezieht sich nicht mehr nur auf ‚ethnische‘ oder religiöse Differenzen, sondern auf individuelle Forderungen nach Respekt und Gleichberechtigung. Die Aggressivität und das Fehlen von Geduld, die im späteren Verhalten Mevas beschrieben werden – „dann wird man halt aggressiv und hat halt keine Geduld“ –, können als fortgeschrittene Formen der Distanzierung betrachtet werden, die sich von passiven Strategien zu aktiven Handlungsweisen entwickelt haben. Diese Formen der Distanzierung dienen der Abgrenzung von erfahrenen Ungerechtigkeiten und der Festigung einer individuellen Identität innerhalb sozialer Interaktionen. Die beiden Orientierungen Individualisierung und Distanzierung spiegeln einen Prozess wider, in dem Meva von der Suche nach Schutz in homogenen Gruppen zu einer stärkeren Betonung ihrer individuellen Identität und aktiven Abgrenzung von negativen Interaktionen gelangt. Dieser Prozess veranschaulicht, wie Meva sich innerhalb ihrer Lebensgeschichte orientiert und einen Coping-Habitus als Produkt ihrer Erfahrungsakkumulationen bzw. ihrer sozialen Erfahrungen entwickelt hat.

Die Orientierung an der individualisierten Distanzierung dokumentiert auch die nachfolgende Sequenz, in der Meva über informelle Hilfestrukturen mit Blick auf den Umgang mit Rassismuserfahrungen reflektiert (Z. 546–554):

„Was mir hilft, um darüber wegzukommen? (5) Die Gemeinschaft hat was, was wir, wo wir unter uns sind und meine Familie halt oder Gleichgesinnte sag ich mal so, wo wir eigentlich die, wo wir eigentlich vom gleichen Fenster gucken, in bestimmten Sachen mit der Religion usw. weil du musst dich halt nicht jedes Mal beweisen, diejenigen wissen, wieso du ein Kopftuch trägst und die sehen nicht auf dein Äußeres, sondern in deinem Herz, deine Seele. Du wirst als Person dann akzeptiert. (6) Da bleibt man halt unter sich (5) und dann will man halt mit den gleichen Leuten zusammen sein (..) und weil die haben keine Vorurteile über/ gegenüber dich.“

In dieser Sequenz dokumentieren sich die Funktionsdynamiken der Individualisierung und Distanzierung, also der Ablehnung von Repräsentation und des Unter-Sich-Bleibens der Perspektivenähnlichen. Die Zugehörigkeit zu der zuvor als muslimisch bestimmten Gemeinschaft entspricht einerseits dem konjunktiven Erfahrungsraum, der gekennzeichnet durch einen gemeinsamen Erfahrungshorizont („wo wir unter uns sind“) ist und in dem gewisse Homogenität der Werte und Vorstellungen („Gleichgesinnte“) herrschen. Die doppelte Verwendung von „eigentlich“ weist auf eine inhärente Unsicherheit oder einen Rechtfertigungsbedarf hin, es stellt eine Reflexion über die Authentizität der eigenen Position

dar, indem es auf eine selbstkritische Auseinandersetzung mit den kollektiven Erwartungen (Norm) und der eigenen Identität (Praxis) hinweist. Es eröffnet einen Reflexionsraum, in dem Meva sowohl Zugehörigkeit als auch individuelle Selbstbehauptung verhandelt. Als eine immanente Suchbewegung nach Anerkennung impliziert Meva hiermit, dass in sozialen Interaktionen „eigentlich“ oft den Wunsch nach Anerkennung durch die Zuhörer:innen ausdrückt. Es ist ein Weg, implizit nach Zustimmung zu suchen und die eigene Position in Frage zu stellen, ohne explizit nach Bestätigung zu verlangen.

Der Bezug auf „das gleiche Fenster“, durch das geschaut wird, fungiert als Metapher für eine gemeinsame Perspektive oder Sichtweise, die Meva das Gefühl der Zugehörigkeit und das Freiwerden von externen Erwartungen oder Druck bietet. Diese Metapher suggeriert zudem eine kollektive Wahrnehmung bestimmter Aspekte des Lebens, insbesondere im Hinblick auf religiöse Dimensionen. Der konjunktive und existenzielle Hintergrund ist der gemeinsame Bezugspunkt, der das konjunktive Erfahrungswissen der Betroffenen konstituiert, welches einerseits das gegenseitige Verstehen ermöglicht und andererseits eine konjunktive Perspektive auf antimuslimisch-rassistische Betroffenheit generiert.

Von Bedeutung ist auch die Darstellung der fehlenden Notwendigkeit, sich zu beweisen, Meva unterstreicht die Akzeptanz innerhalb dieser Gruppe durch die Erwähnung des Kopftuchs, das von der „Gemeinschaft“ unhinterfragt akzeptiert wird. Somit verweist sie auf das Bedürfnis nach innerer Ruhe, die durch das fehlende äußere Urteil und durch die Akzeptanz innerer Werte („Herz, Seele“) ermöglicht wird. „Du wirst als Person dann akzeptiert“ ist das Vehikel dafür, welche Sinnhaftigkeit Meva als Person, als Individuum anerkannt zu werden zuschreibt. Da gerade in der primordialen Sphäre das Unter-Sich-Bleiben die Konfrontation mit „Vorurteile[n]“ verhindert und den Zwang sich Beweisen-zu-Müssen interminiert, funktioniert der Rückzug im Zeichen der Distanzierung als inkorporierter Coping-Habitus. Die Individualisierung und als Individuum anerkannt zu werden, konstituieren einerseits den Coping-Habitus, der andererseits nach Anschlussräumen sucht, in denen er seine Widerständigkeit entfalten kann. Die Artikulation „Da bleibt man halt unter sich und dann will man halt mit den gleichen Leuten zusammen sein“ unterstreicht das Sicherheitsgefühl und Anerkannt-Sein in der Homogenität der Gruppe. Hierin manifestiert sich eine kollektive Orientierung, die auf Anerkennung innerhalb der primordialen Gemeinschaft basiert und sich gegen eine mögliche (negative) Externalität und Externalisierung abgrenzt. Die implizite Handlungslogik von Meva lässt sich als eine Suche nach geschütztem Raum beschreiben, der sie vor der Normativität der Norm bewahrt und das Bedürfnis nach innerer Akzeptanz und Zugehörigkeit

stillt. Die Gemeinschaft wird hierbei als der entscheidende Schutzmechanismus gegen diskriminierende oder missverständliche Außenperspektiven konstruiert.

Die Individualisierung bezieht sich auf den Prozess des Bestrebens von Meva, ein eigenes, autonomes Identitätsgefühl innerhalb der kollektiven Struktur ihrer Gemeinschaft zu bewahren. Während die Gemeinschaft eine instruktive Rolle in ihrem Leben spielt, indem sie Unterstützung und Verständnis bietet, ist auch ein individueller Ausdruck und persönliches Erleben vorhanden. Diese Ambivalenz zeigt sich in der spezifischen Betonung von inneren Werten wie „Herz“ und „Seele“, die schwer messbare, persönliche Eigenschaften darstellen, die auf eine subjektive Selbstdefinition hindeuten.

Die Distanzierung lässt sich im bisher rekonstruierten Erfahrungsdokument zweischichtig beobachten. Erstens, in der räumlich-sozialen Entfernung von nicht-gleichgesinnten Gruppen. Die wiederholte Referenz auf ein „wir“ versus die unterstreicht das Bemühen, eine klar definierte Grenze zu ziehen. Diese Grenzziehung kann als Distanzierung von gesellschaftlichen Gruppierungen oder Individuen interpretiert werden, die nicht die gleichen Werte oder die gleiche Akzeptanz der persönlichen Entscheidungsmuster (z. B. das Tragen eines Kopftuchs) teilen. Zweitens, findet auch eine Distanzierung innerhalb der gegenwärtigen Gruppe auf der Grundlage einer Ausnahmesituation (nämlich dass man „unter sich bleibt“) statt. Diese Distanzierung bringt eine selektive Nähe und Solidarität innerhalb der Gruppe zum Ausdruck, indem sie eine Exklusivität erzeugt, die Identifikation stärkt und den Mitgliedern erlaubt, sich frei von externem Druck oder rassifizierten Ressentiments emotional abzusichern.

Zusammengefasst fungieren Individualisierung und Distanzierung als implizite Orientierungsmuster, innerhalb derer Meva ihren Coping-Habitus zwischen individualisierter Selbstwirksamkeit und einem Schutzraum innerhalb der Gemeinschaft entfaltet. Diese Mechanismen erlauben es ihr, sowohl als Teil des „Kollektivs“ wahrgenommen zu werden als auch eine individualisierte Identität zu bewahren.

Mila: Individualisierte Distanzierung zwischen ironischer Konfrontation und habitualisierter Entfremdungsbewältigung

Milas Ausführungen verweisen auf eine individualisierte Distanzierung in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit. Ihre Reflexionen über den Einfluss antisemitischer Erlebnisse und deren Bewältigung verdeutlichen den Zustand ihres gegenwärtigen Coping-Habitus, der – ähnlich wie in den zuvor rekonstruierten Fällen – das Produkt bisher akkumulierter Erfahrungen ist. Nachdem ihre Orientierungsunsicherheit in der ersten Phase durch die Begegnung mit nahost- bzw. israelbezogenem Antisemitismus geprägt war, führt die Kippunkt-Situation in

der zweiten Phase zur sozio-funktionalen Verstumung. In der dritten Phase reflektiert sie retrospektiv über ihre antisemitischen Erlebnisse und bezieht sich dabei sowohl auf ihre gegenwärtige als auch auf ihre vergangene Orientierung. Die oszillierende Bezugnahme auf ihren gegenwärtigen und vergangenen Habitus konturiert die Phasentypik. Sie dokumentiert die Bedeutung des Älterwerdens für die Wahrnehmung von Antisemitismus und den Umgang damit (Z. 147–157):

„Ja, also ich muss ehrlich gestehen, diese Kommentare höre ich heute noch, aber so mit dem Alter habe ich natürlich gelernt, damit anders umzugehen. Das ist mittlerweile so, wenn mir das jemand sagt, dann lache ich einfach nur noch drüber und dann sage ich ja: ‚Das höre ich öfter.‘ Aber ich höre tatsächlich noch heute manchmal Kommentare wie zum Beispiel: ‚Oh ich habe noch nie einen Juden gesehen‘, oder ‚Ich habe noch nie mit einem Juden gesprochen.‘ So, wo ich mir dann denke, ist jetzt natürlich nichts Antisemitisches, aber das ist schon so ein bisschen komisch.“

Mila hört häufig Kommentare wie „Ich habe noch nie einen Juden gesehen“, oder „Ich habe noch nie mit einem Juden gesprochen“ – Äußerungen, die im Kontext ihrer jüdischen Identitätsverhandlung stehen. Die Sichtbarkeit ihrer jüdischen Identität, sei sie ‚ethnisch‘, religiös, kulturell oder anderweitig definiert, macht sie für ihr Gegenüber zur Exotin. Diese Aussagen exotisieren ihre jüdische Identität und grenzen sie als Abweichung von einer weiß-deutsch hegemonialen Normalität aus. Milas Konkretisierung, welche Umgangsweisen sie mit solchen exotisierenden und zumindest irritierenden Aussagen im Prozess ihres biografischen Werdens entwickelt hat, ist instruktiv. Sie zeigt, wie sie durch Ironie und Verharmlosung diese Exotisierungen als eine etablierte Normalität hinnimmt.

Milas altersspezifische Wahrnehmung und Coping-Strategie zeigen sich in ihrer Widerständigkeit gegenüber exotisierenden Kommentaren zur jüdischen Identität: Während sie solche Äußerungen früher als irritierend erlebte, lernt sie mit zunehmendem Alter „damit anders umzugehen“, indem sie sie als Teil einer wiederkehrenden Erfahrung einordnet und humorvoll relativiert. Ihre humorvolle Aussage „Das höre ich öfter“ verweist auf die Routinisierung von Artikulationsregimen, die Milas Jüdischsein im Modus der Exotisierung sichtbar machen. Da Aussagen dieser Art mit dem Älterwerden iterativ ihr Jüdischsein permanent markierten, eignet sie sich im Zuge der postbetroffenen Reflektiertheit nicht nur die Fähigkeit zur kritischen „Bewusstwerdung“ (Bourdieu, 2020b, S. 220) an, sondern praktiziert diese auch aktiv in Situationen, in denen sie mit Exotisierungen konfrontiert wird. Diese humorvolle Konfrontationsstrategie wird als praktischer Sinn einverleibt. Weitere habituelle Bewältigungsstrategien verdeutlicht Mila (Z. 401–418) in der nächsten Sequenz:

„Ne (.) ähm eigentlich nicht, also ich habe/ ich habe mit dem Alter auch gelernt, Sachen zu (..) vergessen, Sachen zu (..) verdrängen und heutzutage wenn mir so was mal wieder begegnet, glaube ich oder begegnen sollte, dann würde ich das auch ganz anders aufnehmen, weil ich habe natürlich auch mittlerweile einen anderen Kopf und das ist ja auch schon wie zum Beispiel mit dem, was ich vorhin erzählt habe, dass mir so Sprüche immer noch entgegenkommen wie: ‚Oh, ich habe noch nie mit einem Juden geredet.‘ Damals hätte ich das vielleicht noch irgendwie ähm beleidigend genommen, aber heute so; ich lach einfach drüber, ich sag: ‚Ja es ist immer was Besonderes, wenn man mit einem Juden spricht.‘, so ne, ‚Klar ich komme vom anderen Planeten.‘ Da habe ich sogar letzens noch mit meinem Klassenkameraden/ ich gehe in die Schule, also ich mache jetzt meine Ausbildung und die sind natürlich alle ein bisschen jünger als ich, also ich bin 28 und die sind alle so, um die ich sag jetzt mal im Durchschnitt so 21, ne und ähm (..) ja, da war ein Mädchen, die ist Iranerin und die meinte dann zu mir/ ich habe dann irgendwie gesagt: ‚Weil ich bin ja Jüdin‘, und sie hat mich dann so angeguckt, ihre Augen sind fast rausgefallen und die so: ‚Boah krass, ich habe/ aber ich habe noch nie mit einem Juden gesprochen‘, sondern da habe ich auch einfach diesen Spruch gekloppt; ich so: ‚Ja stimmt, wir kommen ja vom anderen Planeten.‘ (..) So ich hab dann auch einfach drüber gelacht, weil ich kenn es ja mittlerweile auch nicht anders [lacht].“

Der Umgang mit antisemitischen Erlebnissen und Erfahrungen wird alters- und entwicklungspezifisch betrachtet. Der Einfluss antisemitischer Ereignisse auf die (individuelle) Lebenswelt kann mit zunehmendem Alter sowie durch akkumulierte Erfahrungen – insbesondere in der Kommunikation mit der sozialen Umwelt – ausgeklammert werden, sofern adäquate Bewältigungsweisen angeeignet werden können. Insbesondere im Verdrängen und Vergessen spannen sich zwei Bewältigungsformen auf, die sich von bisherigen Fällen unterscheiden und in denen Erinnerung und das bewusste Festhalten am Antisemitismus in den Hintergrund rücken. Im Kontrast dazu tritt eine veränderte Wahrnehmung hervor, die sich parallel zur Entwicklung verdrängender sowie vergessender Bewältigungsstrategien als Veränderung der Wahrnehmungsstruktur interpretieren lässt. In diesem Sinne werden vormals als antisemitische Beleidigung gedeutete Diskurse und Handlungen nicht mehr als „beleidigend“ wahrgenommen oder stillschweigend hingenommen. Vielmehr etabliert sich eine reaktionär-provokative Erwidierungshaltung – wie in den Fällen Tamara, Hüma und Meva – als prozessual entwickelte Bewältigungsform. Diese Veränderung wird in die interne Struktur des Habitus verlagert: Nicht das aktive Handeln mit dem Ziel einer Veränderung struktureller Bedingungen ist der Ankerpunkt der Bewältigungsweise, sondern die Transformation der epistemischen Einstellung und Wahrnehmungsstruktur von Mila selbst – ausgedrückt in der Formulierung, „mittlerweile einen anderen Kopf“ zu haben. Hier dokumentieren sich einerseits das Älterwerden im Sinne der Akkumulation von Erfahrungen und andererseits die

damit verbundene postbetroffene Reflektiertheit als Orientierungen in der Ausbildung der Widerstandsstrategie. Das Älterwerden manifestiert sich bei Mila als postbetroffen-reflektiertes Praktizieren von Vergessen und Verdrängen, das im Zuge eines kontinuierlichen Lernprozesses durch wiederholte Begegnungen mit Antisemitismus ausgebildet wird. Es ist daher mit Bourdieu (2020b, S. 220, H. d. FBK) gesprochen „eine wahre Arbeit der *Gegendressur*, die ähnlich dem athletischen Training wiederholte Übungen einschließt, eine dauerhafte Transformation de[s] Habitus“ evoziert.

Mit einer erfahrungsbasierten Schilderung und einer anschließenden Erzählung akzentuiert Mila die Differenz ihrer Bewältigungsweisen, indem sie vergleicht, wie sie sich „damals“ mit antisemitischen Sprechakten auseinandersetzte und wie sie es heute tut. Die Intonation des Adverbs „damals“ markiert eine zeitliche Demarkationslinie in ihrer Bewältigungsstrategie, die eine klare Unterscheidung zwischen einer früheren und einer gegenwärtigen Phase ermöglicht. Dadurch verdeutlicht Mila die Veränderung ihrer Bewältigungsweise, die das Resultat ihrer akkumulierten Erfahrungen ist und auf die sie sich reflektierend beziehen kann. Diese Sequenz dokumentiert zweimal eine ähnliche Erfahrungsqualität antisemitischer Sprüche, die sie früher als „beleidigend“ wahrgenommen hätte. Der doppelte Bezug auf die „Sprüche“ über ihr Jüdischsein – zunächst in einem allgemeinen Kontext ohne explizite Benennung des Artikulanten und später in einem personalisierten Bezug – markiert eine dauerhaft prägende Betroffenenheitsdisposition, die sie noch immer im Alltag begleitet. Die semantische Interpretationsstruktur der Rekonstruktion verdeutlicht, dass die doppelte Bezugnahme auf die beleidigenden Sprüche deren antisemitische Qualität nicht auflöst, sondern dass sich ihre erwidernde Coping-Haltung im Laufe der Zeit verändert. Im Allgemeinen – als Dokument der erfahrungsbasierten Schilderung – lässt sich Milas Coping-Habitus als Ironie in Form humorvoller Distanzierung rekonstruieren. Sie reagiert auf exotisierende Aussagen wie „Oh, ich habe noch nie mit einem Juden geredet.“ mit bewusst überzogenen Antworten wie „Ja, es ist immer etwas Besonderes, wenn man mit einem Juden spricht.“ oder „Klar, ich komme vom anderen Planeten.“ Diese Äußerungen sind nicht wörtlich gemeint, sondern legen durch Übertreibung die Absurdität der ursprünglichen Aussage offen. Indem sie das zugrundeliegende Fremdzuschreibungsnarrativ überaffirmiert, entlarvt sie dessen implizite Exotisierung, ohne ihr Gegenüber direkt zu konfrontieren. Im Schlussegment der Sequenz erzählt Mila eine konkrete Erfahrung, die sowohl die Transformation ihres Coping-Habitus als auch das Praktizieren der etablierten Handlungsstrategien belegt.

Auf die Verwunderung – in diesem Fall einer iranischen Mitschülerin – reagiert Mila mit einer übertreibenden Kombination aus Ironie und Humor.

Sie kontert die implizit antisemitische Verwunderung der Mitschülerin über ihr Jüdischsein mit der ironischen Aussage: „Ja stimmt, wir kommen ja vom anderen Planeten.“ Diese Äußerung dient dazu, die Absurdität der Exotisierung, die in der Bemerkung „Boah krass, ich habe noch nie mit einem Juden gesprochen.“ zum Ausdruck kommt, hervorzuheben. Durch die übertriebene Zuspitzung des fremdzuschreibenden Narrativs (Jüdinnen:Juden als andersartig oder selten zu konstruieren) entlarvt Mila die implizite Andersmarkierung, ohne direkt konfrontativ zu reagieren. Das anschließende Lachen („Ich hab dann auch einfach drüber gelacht, weil ich kenn es ja mittlerweile auch nicht anders.“) deutet auf eine habitualisierte Bewältigungsstrategie hin, bei der sie sich emotional von der Situation distanziert. Humor fungiert hier als Mittel der Normalisierung einer wiederkehrenden Erfahrung und als Schutzmechanismus, um nicht in eine verletzende Betroffenheit zu geraten. Damit zeigt sich eine doppelte implizite Handlungslogik: Einerseits ermöglicht es ihr diese Strategie, sowohl situativ als auch langfristig mit derartigen Situationen umzugehen, andererseits verdeutlicht sie ihrem Gegenüber die Normalität ihrer jüdischen Identität. Die abschließende Bemerkung, dass sie „es ja mittlerweile auch nicht anders kenne“, verweist auf die Verankerung des Antisemitismus in ihrem Alltag und auf die Normalisierung der Wahrnehmung dieses normalisierten Alltags. Selbst wenn diese Wahrnehmung nicht mit einer Resignation einhergeht, so verweist sie doch auf die Verinnerlichung der strukturellen Präsenz des Antisemitismus, der den sozialen Raum durchzieht und dem sie unausweichlich ausgesetzt ist. Letztlich dokumentiert diese Sequenz Milas Coping-Habitus, der sich als Distanzierung durch Ironie und Humor manifestiert, die als Produkt akkumulierter Betroffenheit fungiert und es ihr ermöglicht, wiederkehrende Exotisierungen wirksam zu entkräften, ohne in eine affektive Betroffenheit zu geraten.

In einer weiteren Sequenz des Interviews thematisiert Mila ihre affektive Betroffenheit, indem sie ihre früheren und gegenwärtigen Bewältigungsstrategien vergleichend aus einer zeitlichen Perspektive reflektiert. Während sie auf frühere Phasen ihrer Betroffenheit und den damit verbundenen Umgang verweist, stellt sie zugleich eine Verbindung zu ihrer gegenwärtigen reflektierten Haltung her. Als sie im Interview auf die Nachfrage nach ihrem Umgang mit antisemitischen Erfahrungen antwortet, orientiert sie sich sowohl an ihrer affektiven Betroffenheit als auch an ihrer reflektierten Distanzierung. Dazu formuliert sie Folgendes (Z. 579–597):

„Früher habe ich das ja auch so ein bisschen an mich rangelassen und das hat mich schon verletzt, aber ich habe jetzt nicht irgendwie/ ich war halt früher nicht so, dass

ich irgendwie was gesagt habe oder diskutiert habe; ich habe es dann einfach so hingegenommen (..) ähm ja irgendwann bin ich dann halt auch ein bisschen anders geworden (..) und habe dann mit der Zeit, mit dem Alter auch gelernt zu sagen: ‚Was soll das, was/ was meinst du jetzt damit?‘ so. (..) Also ich habe es auf jeden Fall erst mal so hingegenommen und mit dem Alter habe ich auf jeden Fall gelernt, dass man bei so was auch nicht den Mund halten soll, dass man immer (...) für sich einstehen muss [...] (6) Ähm was mir hilft; mein Verstand [lacht]. Ich glaube, das ist wirklich so, dass mein Verstand mir dabei hilft zu sagen, dass es einfach dumme Menschen gibt und dass es einfach etwas schlauere Menschen gibt oder Menschen gibt, die einfach mehr Intelligenz besitzen und so was gar nicht erst sagen würden (..) so, weil an sich, was ist daran besonders, wenn man einen Juden sieht oder einen Muslimen sieht, oder, also das ist für mich dumm, wenn man so was sagt.“

Milas postbetroffene Reflektiertheit manifestiert sich in der Gegenüberstellung ihrer früheren sozio-funktionalen Verstummung, in der sie antisemitische Erfahrungen hingegenommen hat, und ihrer heutigen reflexiven Distanzierung, die es ihr ermöglicht, mit solchen Erfahrungen proaktiv umzugehen. In der Aussage „auch so ein bisschen an mich rangelassen“ dokumentiert sich ihre affektive Betroffenheit, die einerseits auf ihr kindlich-jugendliches Alter zurückzuführen ist und andererseits auf eine noch nicht ausgebildete Coping-Strategie, die sich zunächst in einer individuellen Distanzierung vom Antisemitischen niederschlägt. Die fehlende bzw. noch nicht vollständig entwickelte Strategie der individualisierten Distanzierung bildet die Grundlage ihrer habitus-internen Verletzung („das hat mich schon verletzt“). Die reaktionslose Hinnahme („einfach so hingegenommen“) bzw. die sozio-funktionale Verstummung begünstigt die affektive Verletzungsbetroffenheit, die die vorbetroffenen Phasen kennzeichnet. In der retrospektiven Reflexion erkennt Mila ihre frühere passive Handlungspraxis und identifiziert sie als instruktiven Kausalmechanismus für ihre innere Verletzungserfahrung, die sie in der postbetroffenen Reflektiertheit durch kontinuierliches Einüben der bourdieusianischen „Gegendressur“ (Bourdieu, 2020b, S. 220) überwindet.

Milas Feststellung „irgendwann bin ich dann halt auch ein bisschen anders geworden (..) und habe dann mit der Zeit, mit dem Alter auch gelernt zu sagen: ‚Was soll das, was/ was meinst du jetzt damit?‘“ verweist auf ihren durch Älterwerden und Erfahrungsakkumulation transformierten Coping-Habitus. Dieser erweist sich in der postbetroffenen Reflektiertheit als widerständig und selbstermächtigend, indem er sich in einem reaktionsvollen Antworthandeln manifestiert. Mit Bourdieu (2020b, S. 220) verstanden ist Widerstand nicht nur das Resultat einer reflektierten „Bewußtwerdung“, sondern besitzt eine praxeologische Dimension, die sich durch Wiederholung und Routinisierung bestimmter Widerstandspraktiken verfestigt. Dass Mila Antisemitisches „auf jeden Fall erst mal so

hingenommen“ hat, durchbricht sie „mit dem Alter“, indem sie lernt und kontinuierlich einübt, „nicht den Mund [zu] halten“, sondern aktiv ein individuelles Widerstandshandeln zu praktizieren und „für sich ein[zu]stehen“. Genau dieses Müssen ist Ausdruck einer Zeitlichkeit, in der sich Mila durch Älterwerden und Erfahrungsakkumulation einen praktischen Spiel-Sinn inkorporiert. Unterschiedliche, aber kontinuierlich wiederkehrende Situationen haben diesen praktischen Sinn als Coping-Habitus in ihr Handlungspraxis eingeschrieben. So gesehen dokumentiert Milas gegenwärtiger Coping-Habitus nicht nur eine ironisch-humorvolle Distanzierung, sondern zugleich eine Individualisierungsdynamik des Für-sich-Eingestehens.

Die Intonierung des „Verstands“ als grundlegendes Element der Bewältigung erfüllt zwei Funktionen. Einerseits ist der Verstand sowohl für das Verlernen misslingender als auch für die alters- und entwicklungsspezifische Entfaltung gelingender Coping-Strategien handlungsanleitend. Andererseits strukturiert er Milas Wahrnehmung antisemitischer Menschen, indem sie diese in „dumme“ und „einfach etwas schlauere“ Personen kategorisiert und antisemitische Sprechhandlungen primär auf Unkenntnis zurückführt. Durch diese Deutung geraten jedoch gesellschaftsstrukturelle und subtile Mechanismen aus dem Blick, die für das (unbewusste) Anlernen und die Internalisierung des Antisemitismus verantwortlich sind. Eine so verstandene Dummheit könnte als Schleier für eine Essentialisierung und Naturalisierung des Antisemitismus interpretiert werden, zumal das Soziale immer ein Konstrukt des wechselseitigen Zusammenspiels von Individuum und Gesellschaft ist. Das Herausheben des Jüdischseins bzw. Muslimischseins in Interaktionen betrachtet Mila als Ausdruck mangelnder „Intelligenz“. Ihre Umdeutung, dass Antisemitismus nicht als strukturelles, sondern als individuelles Phänomen zu begreifen sei, könnte darauf beruhen, dass sie das Leben in der hiesigen pluralen Gesellschaft im Kontrast zu ihren Erfahrungen in Israel reflektiert (vgl. Mila, Z. 599–619). Daher verzichtet sie möglicherweise darauf, das Erlebte als strukturell bedingten und subtil verbreiteten Antisemitismus zu identifizieren. Diese rekonstruierte Umdeutung kann als eine weitere Bewältigungsweise interpretiert werden, die einen hoffnungsbasierten Blick in die Zukunft in Deutschland erkennen lässt. Dieser Zukunftsblick ist zugleich mit der Erwartung verknüpft, dass eine prinzipielle Weiterentwicklung der Intelligenz womöglich durch Bildung zu einer Verringerung der Wirkmächtigkeit von Ungleichheitsstrukturen führen könnte. Letztlich ist festzuhalten, dass sich Milas Distanzierung durch die Klassifizierung der Ursachen antisemitischer Äußerungen manifestiert, indem sie diese primär auf individuelle Unkenntnis statt auf strukturelle Mechanismen zurückführt.

In der nächsten und letzten Sequenz der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit verweist Mila auf ihren Identitätskonflikt. Dieser selbstzweifelnde Identitätskonflikt resultiert aus der kontinuierlichen Betroffenheit durch Antisemitismus und spiegelt die Spannung zwischen internalisierten Fremdzuschreibungen und der eigenen Identitätsaushandlung wider. Auf die Frage, ob sich ihre antisemitischen Erlebnisse negativ auf ihr Leben ausgewirkt haben, antwortet Mila (Z. 420–440) folgendermaßen:

„Ähm (...) nee würde ich nicht sagen (4) nein, also klar hast du dann das eine oder das eine, oder/ mein Gott, das eine oder das andere Mal ähm hast du dann schon so Gedanken wie – weiß ich nicht ähm – will ich denn überhaupt noch Jüdin sein oder/ also das macht mir auch manchmal ehrlich gesagt so Gedanken, wo ich mir denke ähm (...) ich weiß nicht, wie ich das beschreiben soll. Also du denkst dann halt einfach auch über/ über deine Existenz nach und (...) so: ‚Willst du überhaupt noch Jüdin sein oder soll ich einfach meine Religion wechseln?‘, weil einfach um mir das alles zu ersparen und ich habe auch zum Beispiel letztens darüber mit meiner Freundin gesprochen, hab gesagt so: ‚Ja, manchmal nervt mich das einfach, weil (...) ich hab das Gefühl, dass ich nicht von allen akzeptiert werde.‘ So wenn ich sage ähm ich bin Jüdin, dann kommt auch immer, kommen auch immer so Sprüche wie ähm: ‚Ach, dann sind deine Eltern bestimmt Ärzte oder Anwälte oder Bänker.‘ So also das Klischee halt oder/ oder heißt du mit Nachnamen dann, weiß nicht Goldstein oder so oder so was. (...) Das sind dann auch so Momente, wo ich mir dann denke so: ‚Nein, meine Eltern sind keine Bänker und ich heiße auch nicht mit Nachnamen Rubinstein oder Goldstein oder weiß ich nicht.‘ (...) Und dann habe ich natürlich auch ein paar Mal so Zweifel gehabt, (.) aber im Großen und Ganzen habe ich dann diese Zweifel überwunden und habe mir dann einfach gedacht, ich bin halt so, wie ich bin und das ist meine Herkunft und das sind meine Wurzeln. Warum soll ich wegen anderen Menschen meine Wurzeln verleugnen (...) oder (...) ablegen? (...) Mache ich nicht alles wegen/ ne das beeinflusst mich auf jeden Fall nicht.“

Identitätstheoretische Überlegungen, Dilemmata und ähnliche Reflexionsprozesse gewinnen als Folge antisemitischer Betroffenheit eine handlungsanleitende, habituskonstituierende und -transformierende Relevanz. Die resignierte Frage „Will ich denn überhaupt noch Jüdin sein?“ adressiert eine Orientierung, die als sozial konstruierte Infragestellung kultureller sowie religiöser Herkunft und Zugehörigkeit verstanden werden kann und infolgedessen als ein misslingendes Moment des Habitus zu deuten ist. Der Habitus – als permanente Scharnierstelle zwischen Individuum und Struktur – weist unter der Erfahrung antisemitischer Betroffenheit Elemente des Misslingens und der Entfremdung auf. In der Desillusionierung werden sowohl die Illusio als auch die Doxa durch Paradoxa-Effekte aufgebrochen, die eine Nicht-Passung von Habitus und Feld als sozialem Raum evozieren.

Das Momentum des misslingenden Habitus fungiert hier zunächst als aufweichender Mechanismus und bleibt ambig: Einerseits führt es zu Selbstzweifeln, andererseits – beinahe synchron – initiiert es das Aufbrechen des doxischen Verhältnisses. „Über [die] Existenz“ nachzudenken bedeutet in diesem Kontext nicht, die eigene Existenz ontologisch infrage zu stellen, sondern sich der habituellen Disposition sowie der Positionierung im sozialen Raum bewusst zu werden – als Produkt eben dieses sozialen Raums. Der erste Lösungsansatz, der sich im habitualisierten Denkmuster reproduziert, ist der Gedanke an das Aufgeben der jüdischen Religion bzw. eine mögliche Konversion. Die Erwägung einer Konversion sowie die damit verbundene Skepsis gegenüber der eigenen Religion erscheinen als Äquivalent einer Suche nach sozialer Anerkennung und Zugehörigkeit, die wesentlich an die weiß-deutsche Mehrheitsgesellschaft adressiert ist. Die Erfahrung, nicht „von allen akzeptiert“ zu sein, verweist einerseits auf eine habitualisierte Entfremdungsbeziehung zur Gesellschaft, zu der man sich zugehörig fühlt, und andererseits auf eine resignierte Suche nach (an)erkennender Zugehörigkeit – letztlich nach symbolischem Kapital. Vor diesem Hintergrund bedeutet die Symbolisierung des Kapitals im bourdieusianischen Sinne nicht die Anerkennung durch einige, sondern „von allen“.

Das eigeninitiierte Preisgeben des Jüdischseins führt nicht, wie Mila behauptet, lediglich zu simplen „Sprüche[n]“, sondern mündet in der Verlautbarung antisemitischer Verschwörungsnarrative. Die Assoziation mit Reichtum und Macht oder die Nachfrage nach einem jüdisch klingenden Nachnamen sind konstitutive Aspekte eines verschwörungsideologischen Antisemitismus, der insbesondere einen habitus-irritierenden „Zweifel“ auslöst und als Ausdruck eines misslingenden Habitus interpretiert werden kann. Angesichts der Bildung eines misslingenden Habitus sind gelingende Bewältigungsstrategien überlebensrelevant. Sie bilden einerseits die Grundlage für eine responsive Haltung und Handlung gegenüber dem erfahrenen Antisemitismus und stellt andererseits die Ermöglichungsbedingung eines gelingenden und identitätskonsolidierenden Habitus dar.

Die Fragestellung „Warum soll ich wegen anderen Menschen meine Wurzeln verleugnen (..) oder (..) ablegen?“ ist die Folge eines Dilemmas, das die Loslösung von der Perspektive des Gegenübers betont. Mit Jaeggi (2022) lässt sich die Funktion der Bewältigung als Ent-Entfremdung deuten – in diesem Fall durch die kognitive und erfahrungsbasierte Auseinandersetzung mit antisemitisch-verschwörungsideologischen Sprechakten. Die Ent-Entfremdung als prozessuale Aneignung stößt die Verleugnung des Herkunftsortes ab und ermöglicht Mila, an ihrem Jüdischsein („wie ich bin“), ihrer „Herkunft“ und ihren „Wurzeln“ festzuhalten. Letztlich zeigt sich, dass ein individualisiert-distanzierter Habitusmodus,

der nur prozessual angeeignet werden kann, dazu führt, sich mit erlebtem – teilweise auch subtilen – Antisemitismus auseinanderzusetzen und im Zuge der Bewältigung sowohl identitätstheoretische Fragestellungen als auch habituelle Dispositionen zu klären.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass sich Milas Identitätskonflikte in der Kippunkt-Phase als sozio-funktionale Verstummung manifestieren und sich solche Einflussfragmente auch in der postbetroffenen Reflektiertheit fortragen. Zwar tritt der Identitätskonflikt in Form von Selbstzweifeln „ein paar Mal“ erneut auf, doch im Zuge der Ausbildung ihres Coping-Habitus, der als Produkt der Inkorporierung des praktischen (Spiel-)Sinns zu verstehen ist, verliert er an Intensität. Eine zentrale Bewältigungsstrategie ihres gegenwärtigen Coping-Habitus besteht in der individualisiert-distanzierten Operationalisierung eines ironisch-humorvollen und proaktiven Antworthandelns.

Yağız: Individualisierte Distanzierung zwischen antizipativer Wahrnehmung, leistungsbezogener Selbstermächtigung und solidarischem Rückhalt

Zu Beginn des Interviews reflektiert Yağız vorausschauend, als er die erste Frage beantwortet und dabei die phasenhafte Auswirkung seiner rassistischen Betroffenheit thematisiert. Erzähltheoretisch verweist diese Form der Erzähleinleitung darauf, dass im Hinblick auf seine rassistische Betroffenheit von einer habituellen Veränderung ausgegangen werden kann. Yağız, der seine Kippunkt-Erfahrungen nicht als das Produkt einzelner Situationen versteht, sondern die Gesamtheit seiner rassistischen Erfahrungen als maßgeblich für seine habituelle Veränderung betrachtet, liefert instruktive Ausführungen zur Phase der postbetroffenen Reflektiertheit. Diese sind instruktiv, da sie nicht – wie bei Mila, Tamara oder Hüma – primär eine eindeutige Austragung eines Identitätskonflikts dokumentieren, sondern auch eine individualisierte Distanzierung als zentralen Aspekt seines gegenwärtigen Coping-Habitus herausstellen. Yağız beschreibt die Transformation seines Coping-Habitus folgendermaßen (Z. 20–29):

„Oh, da muss ich aber dann sehr lange ausholen [lacht] da muss/ müssen ma wir uns eigentlich entlang meines Lebenslaufs entlanghangeln, sprich (..) quasi in meiner Grundschulzeit anfangen, weil da habe ich da natürlich Rassismus am stärksten (..) ähm wahrgenommen bzw. hat mich am meisten beeinflusst. Irgendwann (..) irgendwann entwickelt man eine Schale drum herum, damit/ damit einem sozusagen das nicht so nahe ran ähm (..) so nahe geht diese/ die Sachen, die man dann erlebt, aber (..) ich sag jetzt mal als Kind oder als/ als Kind ist man da noch ein bisschen schutzlos dagegen.“

Yağız verweist unmittelbar zu Beginn des Interviews auf die Verwobenheit seiner rassistischen Betroffenheit mit seinem „Lebenslauf“. Er orientiert sich an der habituskonstituierenden und zugleich -transformierenden Wirkmächtigkeit rassistischer Erlebnisse, die ihn seit seiner Kindheit begleiten und bis heute wirksam sind. Mit Blick auf die frühe Phase beschreibt Yağız seine Kindheit als eine Zeit, in der er rassistische Äußerungen prägende Spuren hinterließen. Die Erfahrung des Schutzlos-Seins dokumentiert sich in der Metapher der Schale, die er als Symbol für den im Laufe der Zeit entwickelten Schutzmechanismus nutzt. Das „Entlanghangeln“ dokumentiert sein postbetroffen-reflexives Bewusstsein über die prozessual akkumulierten Erfahrungsbestände, die bereits in der Grundschulzeit – also in der Phase der Orientierungsunsicherheit – beobachtet werden können. Seine Aussage, dass er „da natürlich Rassismus am stärksten“ wahrnimmt und dieser ihn „am meisten beeinflusst“ habe, resultiert aus zwei Aspekten: Erstens stellte das rassistische Erleben damals eine neue Erfahrungsqualität dar, und zweitens waren grundlegende, habitualisierte Coping-Strategien als praktischer (Spiel-)Sinn noch nicht inkorporiert. Letzteres ist ein Produkt des Älterwerdens sowie der kontinuierlichen Betroffenheit. Das Aufwachen mit rassistischen Erfahrungen erfordert somit eine allmähliche Inkorporierung eines praktischen (Spiel-)Sinns, der sich als strategische Anpassung an diskriminierende Strukturen und Entwicklung einverleibter Bewältigungsstrategien identifizieren lässt.

Der Bezug auf einen modifizierten Coping-Habitus mit der Metapher „irgendwann entwickelt man eine Schale“ fungiert als Fokussierungsmetapher im Sinne der dokumentarischen Methode und verweist auf eine distanzierte Individualisierung gegenüber rassistischen Betroffenheiten. Diese Metapher stellt den Schutzmechanismus metaphorisch dar, der als Produkt des Älterwerdens und der akkumulierten Erfahrungen im Zuge der Reflektiertheit als Strategie des Selbstschutzes zu verstehen ist. Die Metapher der „Schale“ ist bedeutsam, da sie einerseits auf „kollektive Erlebniszentren, das heißt Zentren des kollektiven Gedächtnisses und des konjunktiven Erfahrungsraums“ (Bohnsack, 2017, S. 112) und andererseits auf „Darstellungen (...) des Orientierungsrahmens“ (ebd., S. 152) verweist. Die Aussage, als „Kind (...) schutzlos“ gegen rassistische Betroffenheit gewesen zu sein, untermauert die Schalenmetapher als Ausdruck des Coping-Habitus, der sich im Laufe des Älterwerdens ausgebildet hat und eine Individualisierung im Zeichen des Selbstschutzes vorantreibt.

Den Aspekt des Selbstschutzes, den Yağız mit der Metapher der „Schale“ verbildlicht, vertieft und erweitert er, indem er auf eine weitere Metapher zurückgreift. Diese lässt sich als Produkt der Entwicklung des praktischen (Spiel-)Sinns rekonstruieren, der durch die jahrelange rassistische Betroffenheit geformt wurde.

Auf die Metapher der „Spürnase“ als antizipatorische Strategie des frühzeitigen Erkennens von Rassismus verweisend, führt Yağız (Z. 226–243) aus:

„Aber irgendwann hat man natürlich auch eine Spürnase dafür, oder/ oder/ oder man/ man merkt schon von seinem Gegenüber: ‚Ich habe hier nichts gegen Türken, aber‘ [lacht] fängt dann an, ähm er will es eigentlich, er will eigentlich eine objektive Kritik machen, aber macht es an quasi alle Türken sind gleich und ich war eher immer einer, der kein normaler Türke ist sozusagen, ich war die Ausnahme sozusagen: ‚Na, du bist ja nicht so wie die anderen. Und du bist ja nicht du bist ja eher einer von uns.‘ So ungefähr hat man/ und später habe ich, dann habe ich eigentlich wahrgenommen, dass das eigentlich noch ein viel größerer, größerer Rassismus oder Vorurteil ist. Eigentlich, dass quasi alles, was ein bisschen für ihn gut oder normal ist, ist es dann eigentlich der nicht Türke und alles was in seinem Vorurteilen entspricht, ist eigentlich der wahre Türke! Und das hat man (...) sehr oft gehört, also von Mitschülern über sogenannte Freunde auch (5) also klar, also als Erwachsener kann man sich natürlich viel mehr dagegen wehren und es geht einen vielleicht nicht so unter die Haut, aber ich glaube als ähm ja Jugendlicher, als Kind/ als Kind nimmt man solche Sachen viel eher auf und die verdrängt man auch, also ich muss sagen, an viele Sachen habe ich mich erst dran erinnert, nachdem ich mich damit beschäftigt habe, auch im Rahmen dieses Interviews muss ich sagen, viele Sachen hat man verdrängt, hat man vergessen. Erst wenn man wirklich lange darüber nachgedacht hat, ähm fällt einem dann solche Sachen ein.“

Mit dem Erwachsenwerden erfolgt eine Differenzierung des Coping-Habitus, die sich insbesondere in der Metapher der „Spürnase“ zeigt. Während er in der Kindheit rassistische Zuschreibungen unreflektiert hinnahm und verdrängte, beschreibt er im Erwachsenenalter eine sensibilisierte Wahrnehmung rassistischer Sprechakte. Diese konditionierte Sensibilisierung zeigt sich in der antizipatorischen Erkennung rassistischer Rhetorik, etwa in Äußerungen wie „Ich habe hier nichts gegen Türken, aber“. Yağız erkennt rückblickend, dass solche vermeintlich wohlmeinenden Differenzierungen – etwa wenn er als „Ausnahme“ unter Türken konstruiert wird – bzw. „objektive Kritik“ eine subtile Form des Rassismus darstellen, wenn sie essentialistische Fremdzuschreibungen reproduzieren („an quasi alle Türken sind gleich“).

Yağız identifiziert erst in der nachträglichen Reflektiertheit die Problematik der vermeintlich objektiven Kritik, die einerseits essentialisierende Verallgemeinerungen vornimmt und andererseits eine doppelte Ausgrenzung konstruiert. Zum einen prägt ihn die Erfahrung von Marginalisierung und Exklusion, indem er als „nicht so wie die anderen“ türkeistämmigen Personen charakterisiert wird. Diese Zuschreibung führt zur Absonderung, da seine Herkunftszugehörigkeit entwertet wird. Zum anderen wird ihm ein Klassifizierungsschema als symbolisches

Herrschaftsprinzip auferlegt, das die türkische Gruppe hierarchisiert – in minderwertigere und ‚deutschere‘ Mitglieder. Vor diesem Hintergrund dokumentiert die Aussage „du bist ja eher einer von uns“ eine Demarkationslinie, entlang derer sich eine identitätsrelevante Positionierung erst ermöglicht – jedoch ausschließlich auf der Seite der weiß-deutschen Mehrheit. Sobald Yağız nicht mehr als „kein normaler Türke“ gilt, sondern in der Wahrnehmung des Gegenübers normalisiert wird, verliert er zugleich seinen Ausnahmestatus und damit die Kohäsion zur weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft. Diese subtil wirksame Rassismuserfahrung reflektiert Yağız als eine habituelle Zerrissenheit, die sich entlang einer permanenten identitätsrelevanten Dichotomisierung bewegt – ein Spannungsverhältnis, das sich bereits darin zeigt, dass er von der türkischen in die deutsche Klassenzugehörigkeit wechseln musste (vgl. Abschnitt 5.2.1).

Weiterhin verweist diese Sequenz auf die zeitliche Dimension der Wahrnehmungsveränderung. Die Aussage „als Erwachsener kann man sich natürlich viel mehr dagegen wehren“ impliziert, dass die Fähigkeit zur Widerständigkeit erst mit der Zeit entsteht. Als Kind oder Jugendlicher werden bestimmte Praktiken internalisiert, weil sie zum sozialen Umfeld gehören („sehr oft gehört, also von Mitschülern“), doch im Zuge der Erfahrungsakkumulation werden sie in Frage gestellt. Instruktiv ist hier der Hinweis auf Verdrängung und spätere Erinnerung: „Viele Sachen hat man verdrängt, hat man vergessen. Erst wenn man wirklich lange darüber nachgedacht hat, fällt einem dann solche Sachen ein.“ Die kritische Reflektiertheit rückt die rassistischen Erfahrungen erst dann in den Erinnerungshorizont, als Yağız sich intensiver mit dem Thema beschäftigt.

Parallel zu David und Tamara zeigt sich, dass Betroffene gegenüber Sprache besonders sensibilisiert sind. Die tatsächliche Sprachsituation sowie die Hexis als verkörperte Dimension des Habitus werden reflektierter wahrgenommen als bei anderen. Das Widerstandskapital zeigt zudem, dass dieser nicht nur eine Reaktion auf Diskriminierung ist, sondern selbst eine Form des symbolischen Kapitals darstellt: Durch die wiederholte Erfahrung von Ausgrenzung entwickeln die Betroffenen eine konditionierte Wahrnehmung für subtilste und implizite Formen sozialer Ungleichheit, die sich in körperlichen Praktiken manifestieren. Als er um eine Präzisierung seiner Metapher der „Spürnase“ gefragt wird, führt Yağız (Z. 347–358) aus:

„Ja, wie/ als ob dein Gegenüber halt eine gewisse Vorurteile hat gegenüber dich und ähm ja deine Landsleute oder nicht, oder wenn er etwas sagt, was er damit meint (...) man ähm ja, man fängt an, Rassismus aus der Entfernung und aus der Entfernung zu riechen, sag ich jetzt mal, weil man ähm ja die Kindheit damit verbracht hat natürlich oder aus Gesichtsausdrücken, aus Mimik, nicht nur/ nicht nur das, was man sagt, sondern aus der Körperhaltung, die ja viel mehr sagt als die Sprache selber (...) oder

wenn man irgendwas diskutiert mit jemanden, und der sagt dann: ‚Ihr!‘, und mit ihr meint er natürlich, ‚ihr Türken, ihr Ausländer‘ und nicht ich und meine Familie oder ich und meine Freunde, sondern ihr, ihr alle [lacht] so kleine Nuancen halt und ja, (...) das meinte ich damit, dass man das dann viel stärker quasi wahren/ also erkennt sag ich mal viel schneller.“

Die Metapher der „Spürnase“ ist eine verdichtete Beschreibung der Bewältigungsstrategie von Yağız, die er einerseits im Zuge seiner Betroffenheit erwirbt und andererseits als antizipatorische Wahrnehmungssensibilität nutzt, um „gewisse Vorurteile“ gegen seine Person sowie das zugehörige Kollektiv aufzuspüren und somit seine eigene Positionierung zu klären. Die Hexis fungiert als wahrgenommener Ausdrucksort rassistischer Zuschreibungen, indem Yağız durch langjährige Erfahrungen mit Rassismus eine Sensibilität für nonverbale Signale wie Mimik, Gestik und Körperhaltung entwickelt hat. Diese Zeichen weisen über explizite sprachliche Äußerungen hinaus und machen rassistische Dispositionen bereits vor ihrer direkten Artikulation erkennbar. Wenn Yağız beschreibt, er könne „Rassismus aus der Entfernung riechen“, verweist er auf die Wirkmächtigkeit rassistischer Erlebnisse, die ihn von der Kindheit über die Jugend bis ins Erwachsenenalter prägen. Dass der körperlichen Dimension, der Hexis, eine besondere Bedeutung beigemessen wird, liegt darin begründet, dass der Habitus sich in und durch die Hexis manifestiert. In diesem Kontext ist der Verweis darauf, dass die „Körperhaltung (...) mehr sagt als die Sprache selber“, keine Relativierung linguistischer Rassismuspraktiken. Vielmehr offenbart er die strukturelle Wirkmächtigkeit rassistischer Akte, die Yağız als inkorporierte und routinisierte soziale Handlungen wahrnimmt.

Unmittelbar nach seiner Reflexion über die Wahrnehmung rassifizierter Körperpraktiken erweitert Yağız seine Analyse um das Beispiel der sprachlichen Markierung: ‚,Ihr!‘, und mit ihr meint er natürlich, ‚ihr Türken, ihr Ausländer‘ und nicht ich und meine Familie oder ich und meine Freunde, sondern ihr, ihr alle [lacht]“. Die sechsmalige Wiederholung und Intonation des Personalpronomens ‚Ihr!‘ verdeutlicht sprachlich genau das, was sich auch in der körperlichen Hexis als habituell wiederholtes Handeln manifestiert – die Konstruktion und Teilung der Gesellschaft in kontrapolar situierte Positionen im sozialen Raum. Dies verweist auf einen internalisierten Wissensbestand, wonach Yağız und seine Gruppe nicht als vollwertiger Teil des gesellschaftlichen Kollektivs anerkannt werden. Die handlungsanleitende Erfahrung der Verkennung konstituiert zugleich seinen Coping-Habitus in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit, indem er die

Konsistenz und Widerständigkeit seiner Bewältigungsstrategien im unmittelbaren Erkennen rassistischer „Nuancen“⁵¹ identifiziert. Diese Sensibilität ist – wie mehrfach betont – das Produkt jahrelanger rassistischer Betroffenheit und der damit einhergehenden Ausbildung eines praktischen Bewältigungswissens.

Yağız' Erfahrung dokumentiert, dass Rassismus nicht nur in offen diskriminierenden Aussagen zum Ausdruck kommt, sondern sich in einem sich komplettierenden Zusammenspiel aus Sprache, Körperhaltung und situativer Performativität manifestiert. Diese intuitive Wahrnehmung rassistischer Dispositionen resultiert aus langjähriger rassistischer Betroffenheit und führt zur Ausbildung eines antizipierenden Coping-Habitus, der Rassismus bereits vor dessen expliziter Artikulation erkennt und interpretierbar macht. Ähnlich wie Tamaras sprachliches Feingefühl und Hümas distinktive Sprachstrategien stellt Yağız' Sensibilität für körperliche hexis und performative Sprechakte eine habitualisierte Praxis dar, durch die er sich in rassismusexprägten Interaktionssituationen orientiert.

Ähnlich dem Identitätskonflikt, den Milas Interview dokumentiert, lassen sich auch im Interview mit Yağız Erfahrungsdokumente rekonstruieren, die auf eine vergleichbare Erfahrungsstruktur verweisen. Insbesondere thematisiert Yağız Schamgefühle, die als hexische Kulminationspunkte symbolischer Herrschaft interpretiert werden können. Nach Bourdieu (2020b, S. 217) tragen auch die Beherrschten „oft unwissentlich und manchmal unwillentlich zu ihrer eigenen Beherrschung“ bei. Wenn in von symbolischer Macht durchzogenen Situationen Handlungsunfähigkeit auftritt – etwa in Form einer sozio-funktionalen Verstumung –, zeigt sich diese gleichzeitig in „Form einer körperlichen Empfindung“, wie „Scham, Schüchternheit, Ängstlichkeit, Schuldgefühl“ oder in hexischen Dimensionen wie „Erröten, Sprechhemmung, Ungeschicklichkeit, Zittern“ (ebd.). Über die ihn permanent prägende Rassismuserfahrungen und die daraus resultierenden Schamgefühle reflektiert Yağız in der folgenden Sequenz (Z. 370–382):

„Also ich müsste lügen, wenn ich sage, ähm ich stehe nicht unter dem Einfluss. Natürlich, das hat mich beeinflusst, das hat mich geprägt, das war meine ganze Kindheit, meine Jugend; so habe ich das durch erlebt; natürlich hat mich das geprägt (...) niemand/ ich kann/ ich kann mich bestimmt an Zeiten erinnern, wo ich dann vermutlich mich geschämt habe, für, für ähm dass ich Türke bin, Ausländer bin oder zu dieser

⁵¹ Ähnlich wie Tamaras Sprachsensibilität und Hümas Distinktionswunsch über und durch Sprache entwickelt Yağız eine perzeptive Schärfung für (non)verbale Ausdrucksformen rassistischer Zuschreibungen. Während Tamara rassistische Sprachakte in ihrer Semantik erkennt und Hüma durch sprachliche Distanzierungsstrategien soziale Abgrenzung sucht, dokumentiert sich bei Yağız eine nuancierte Sensibilität für die körperlich-performative und linguistische Dimension des Rassismus.

Community gehöre oder wie auch immer ähm das hat es wahrscheinlich auch gegeben irgendwann zwischendurch bis ich dann meine eigene Identität für mich selbst rausgefunden habe. (...) Das prägt einen auf jeden Fall, also wenn jemand glaubt, dass ihn das nicht beeinflusst heute, dann hat er das verdrängt, hat es so gut [verdrängt, FBK], dass er das nicht merkt (...) oder er lügt. Also eins von beiden! Das kann eigentlich nicht sein, dass das einen nicht beeinflusst mal; wir sind nun mal das Produkt unserer Erlebnisse und ähm ja Erfahrungen, die wir gemacht haben, und natürlich prägt es einen.“

Da Rassismuserfahrungen einen konstitutiven und gesamtgesellschaftlichen Bestandteil von Yağız' „Kindheit [und] Jugend“ bildeten, beobachtet er deren „Einfluss“ bis in die Gegenwart. Die impliziten Handlungslogiken seines Bewältigungshabitus sind aufgrund der langjährigen Betroffenheit rassifiziert. Folglich sind die rassistischen Erlebnisse, die Yağız' Kindheit und Jugend dominierten, sowohl habituskonstituierend als auch -verändernd. Auch in dieser Sequenz, die auf seinen gegenwärtigen Coping-Habitus verweist, dokumentiert sich eine zwischen Vergangenheit und Gegenwart oszillierende Orientierung, die insbesondere in der körperlichen Empfindung der Scham kulminiert. Die rückblickende Evaluation „Ich kann mich bestimmt an Zeiten erinnern, wo ich dann vermutlich mich geschämt habe“ intoniert das Verb „geschämt“, was einerseits auf die Wirkmächtigkeit damaliger rassistischer Erlebnisse verweist, mit denen er keinen gelingenden Umgang entwickeln konnte. Andererseits ist die körperliche Empfindung der Scham ein identitätsrelationaler Aspekt, da Yağız in dieser Zeit – möglicherweise unbewusst oder auch unwillentlich – die degradierende Fremdzuschreibung als orthodoxe Projektion anerkannte und verinnerlichte. Der bereits in der Kindheits- und Jugendphase – also in der Phase der Orientierungsunsicherheit – angelegte Identitätskonflikt bildet den habituellen Boden, auf den nicht nur sein individuell-interner Selbstzweifel fällt, sondern auch jener des gesamten migrantischen Kollektivs. Die vergleichende Betrachtung der früheren Phase mit der gegenwärtigen verweist einerseits auf die damals nicht bewältigbare Identitätsscham und andererseits auf die durch die Entwicklung eines Coping-Habitus ermöglichte Identitätswiederentdeckung.

Die Betonung des Prozesses „bis ich dann meine eigene Identität für mich selbst rausgefunden habe“ dokumentiert die Bedeutung der Zeitdimension, in der Yağız altert und durch die kontinuierliche Betroffenheit von Rassismus an die Feldbedingungen angepasste und deshalb gelingende Bewältigungsstrategien entwickelt. Dass er als Individuum „für sich selbst“ die Identitätsscham überwindet, geschieht jedoch nicht in einem von sozialen Strukturen befreiten Raum. Im Gegenteil: Die permanente Betroffenheit und ihr phasenhafter Verlauf evozieren die Akkumulation insbesondere von Bildungs- und symbolischem Kapital, die

sich im Laufe der Erfahrungsakkumulation in die Einverleibung eines praktischen Umgangssinns übersetzen. Die Akkumulation und Stabilisierung von symbolischem Kapital ermöglicht es Yağız, trotz feld-dynamischer Ungleichheitseffekte an seiner eigenen Identität respektive Individualisierung festzuhalten und diese als eine hybride Identität zwischen zwei Kulturen zu deuten – eine Identität, die er nicht als Spannungsverhältnis, sondern als Bereicherung für die hiesige Gesellschaft versteht (vgl. Yağız, Z. 386–396).

Yağız' Verweis auf die Verkennung der nachhaltigen und habitustransformierenden Effekte rassistischer Betroffenheit – „also wenn jemand glaubt, dass ihn das nicht beeinflusst heute, dann hat er das verdrängt, hat es so gut [verdrängt, FBK], dass er das nicht merkt (...) oder er lügt“ – ist Ausdruck seiner postbetroffenen Reflektiertheit. Diese zeigt sich nicht nur in einer kritischen Bewusstwerdung, die die symbolischen Herrschaftsdimensionen der Betroffenheit entlarvt, sondern auch in der Verortung der Verkennung auf Seiten der Betroffenen selbst. Da Menschen „das Produkt [ihrer] Erlebnisse und ähm ja Erfahrungen, die [sie] gemacht haben“ sind, ist die nachhaltige Prägung durch rassistische Betroffenheit ein sowohl habituskonstituierender als auch -transformierender Aspekt des sozialen Kampfes. Erst durch die kritische Bewusstwerdung der rassistischen Effekte und ihrer Wirkung auf den sozialen Akteur kann ein praktischer Sinn als Resultat des Partizipierens am sozialen Kampf um Deutungen und Differenzen die konstitutive Grundlage des Coping-Habitus der postbetroffenen Reflektiertheit bilden.

In der Reflexion über seine gelingenden Bewältigungsstrategien gewährt die nachfolgende Sequenz Einblicke in den bis in die Gegenwart fortwirkenden Coping-Habitus. Dabei orientiert sich Yağız sowohl an der Individualisierung als auch an der Leistungserbringung (Z. 360–369):

„Wir hatten/ ja, also ab einem gewissen Zeitpunkt, dann haben sie mich sogar angespornt, muss ich sagen. Also am Anfang natürlich hat's dich demotiviert, du hast du hast ihnen ja geglaubt als ähm sag ich jetzt mal als Kind (...), aber irgendwann hast du deinen Punkt erreicht, quasi wo du sagst: ‚Jetzt erst recht. Jetzt will ich dir's zeigen, dass ich/ dass du dich irrst!‘ (...) Also das hat mich dann irgendwann sogar angespornt, aber bei vielen ist es wahrscheinlich auch ein bisschen charakterabhängig, sag ich mal, wie das wahrgenommen wird und bei vielen hat es dann auch dazu geführt, dass sie aufgeben und quasi (...) ja, dass sie dann eher davon abhält, da weiter zu tun und weil sie eh keinen Sinn darin sehen (...), also ist es dann wahrscheinlich stark abhängig von der eigenen Person, wie das wahrgenommen wird.“

Auf die Frage, ob sich die rassistischen Erlebnisse negativ auf sein Leben ausgewirkt haben, antwortet Yağız mit der Formel: „Jetzt erst recht. Jetzt will ich

dir's zeigen, dass ich/ dass du dich irrst!“ Diese Äußerung dokumentiert die Individualisierung durch Leistungserbringung. Die Orientierung am individualisierten Antrieb – „angespornt“, „jetzt will ich dir's zeigen, dass ich/“ – verweist auf eine habitualisierte Individualisierung, indem die rassistischen Erlebnisse „ab einem gewissen Zeitpunkt“ in ein konstruktives, selbstermächtigendes und motivierendes Demonstrativkonstrukt umgewandelt werden. Der unvollständige und abrupt abgebrochene Satzteil „Jetzt will *ich* dir's zeigen, dass *ich/*“ verweist auf die handlungsanleitende und unbewusste Dimension des Habitus (vgl. z. B. Akram, 2023; Billig, 1997, 1998)⁵², die sich genau im Abbruch des Satzes äußert. Die Formulierung „Jetzt will *ich* dir's zeigen“ richtet sich explizit an das rassistische Gegenüber und kann als motivationale Anrufungspraxis interpretiert werden, durch die Yağız die ihm durch rassistische Erfahrungen zugewiesene Andersheit und Unterlegenheit kompensiert und revidiert. Gerade der unvollständige Satzteil „dass *ich/*“ lässt die Exteriorisierung seines Habitus offen und kann im Zusammenspiel mit weiteren Interviewpassagen so interpretiert werden, dass sich die Aussage zu einer impliziten Gleichsetzung hinsichtlich ökonomischer Handlungsfähigkeit, bildungsbezogener Erfolgsorientierung und leistungsbezogener Selbstpositionierung im ökonomischen Feld ergänzen lässt – in dem Sinne, dass er sich als ebenso kompetent und anerkennungswürdig begreift wie sein Gegenüber. Die in der rassistischen Struktur angelegte unterlegene Positionierung verschleiert einerseits Yağız' Individualisierungspotenzial, indem der Satz genau an der Stelle der Ich-Zentrierung abbricht und damit eine unbewusste Dimension seines Habitus offenbart. Andererseits verweist er nach dem Abbruch mit „dass du dich irrst“ auf sein reales Gegenüber und impliziert dabei zweierlei: Erstens die Suche nach Anerkennung durch die weiß-deutsche Mehrheitsgesellschaft, zweitens die Widerlegung der rassistischen Fremdzuschreibung. Yağız verharrt dabei nicht auf der Ebene einer diskursiven Herausforderung, sondern demonstriert seinen Widerstand im Sinne Bourdieus (2020b, S. 220) als „Gegendressur“ – durch das kontinuierliche und permanente (Ein-)Üben der individualisierten Leistungserbringung im Alltag. Dies zeigt sich exemplarisch an seinem Bildungsweg, der vom Realschulabschluss über die Fachhochschulreife

⁵² Arkams Vorschlag, den Habitus als eine Struktur zu begreifen, die sich zwischen dem Bewussten und Unbewussten konstituiert und in der die praktische Logik die habituellen Dispositionen lenkt, leitet und formt, impliziert zugleich eine analytische Perspektive auf das Unbewusste. In diesem Sinne wird das Unbewusste nicht als unzugängliche Tiefenstruktur verstanden, sondern als eine analytische Kategorie, da „agents' thoughts are often implicit, automatic and not necessarily filtered through conscious, intentional, reflexive or strategic thought processes“ (Akram, 2023, S. 66).

und ein Ingenieurstudium bis hin zu einer leitenden Position in einer international agierenden amerikanischen High-Tech-Firma reicht.

In der zweiten thematischen Hälfte der Sequenz dokumentiert sich Ohnmacht als Aufgeben als Gegenhorizont, der für Yağız nicht in Frage kommt, den er jedoch in seiner sozialen Umwelt beobachtet. Während für ihn rassistische Erfahrungen letztlich zu einem leistungsorientierten Ansporn wurden – „Jetzt erst recht. Jetzt will ich dir’s zeigen, dass ich/ dass du dich irrst!“ – erkennt er zugleich, dass diese Erfahrungen bei anderen zur Resignation führen können. Die Wahrnehmung dieser divergierenden Reaktionen verweist auf eine habitusabhängige Deutung („charakterabhängig“) rassistischer Erfahrungen, bei der individuelle Dispositionen entscheidend dafür sind, ob Diskriminierung als Herausforderung oder als Hemmnis wahrgenommen wird und zu Hysterese-Effekten führt. Yağız’ Argumentation „dass sie aufgeben und quasi (...) ja, dass sie dann eher davon abhält, da weiter zu tun“ verweist auf die Folgen der Nicht-Passung von Habitus und Feld und lässt zunächst das intonierte „Aufgeben“ als Ausdruck von Ohnmacht deuten. So beschreibt Yağız den Kulminationspunkt der Ohnmacht, die als Hysterese Betroffene „davon abhält, da weiter zu tun“ und verweist auf den Verlust der Illusio – den individuellen Glauben an den Ertrag des Weitermachens.

Die Begründung „weil sie eh keinen Sinn darin sehen“ ist instruktiv, da sie explizit den Verlust der Illusio markiert und auf die Erosion des Glaubens an den Ertrag des Spiels verweist. In diesem Sinne dokumentiert sich eine implizite Handlungslogik, die das „Aufgeben“ aus dem potenziellen Handlungshorizont von Yağız exkludiert und auf die habitualisierte Inkorporation eines leistungsorientierten Coping-Habitus, als Produkt des ausgebildeten praktischen (Spiel-) Sinns, verweist. Denn Yağız bewältigt die rassistischen Herausforderungen durch eine leistungsorientierte Distanzierung, indem er rassistische Zuschreibungen nicht als unumstößliche soziale Realität akzeptiert, sondern sie als Herausforderung versteht. Während er zunächst den diskriminierenden Narrativen Glauben schenkte und sich demotiviert fühlte, entwickelte er eine Widerstandsstrategie, die sich in der Formel „Jetzt erst recht“ verdichtet. Damit transformierte er seine Betroffenheit in einen leistungsbezogenen Antrieb, während er zugleich beobachtete, dass andere in seinem Umfeld aufgrund ähnlicher Erfahrungen den Sinn in der Teilnahme am sozialen Spiel verloren.

An der Aneignung des praktischen Widerstandssinns respektive des symbolischen Widerstandskapitals sind konjunktive Erfahrungsräume – ähnlich wie bei David – als Vermittlungsorte handlungsanleitend. Der Austausch mit Personen aus demselben konjunktiven Erfahrungsraum fungiert als zentrale Ressource für die Entwicklung widerständiger Strategien. Yağız (Z. 660–670) artikuliert diesen Austausch wie folgt:

„Da, da, da hat man dann natürlich man, man wird dir früh klar gemacht du bist anders oder ihr seid anders und damit hat und jeder hat irgendwie dieses Erlebnis oder macht diese Erlebnisse und das ähm schweißt dann quasi die Leute mehr zusammen klar, also man hat dann auch dann hauptsächlich dann ähm Freunde aus demselben Kulturkreis oder die dieselben Erfahrungen gemacht haben, das bindet dann viel mehr und dann hat man eine eigene Community, die quasi, wo man solche Themen dann auch natürlich bespricht und ähm, ‚hey da hat mich...‘ Man spricht auch über diese Themen, ‚hat mich dann ein Polizist angehalten und der wollte von mir das und das und jenes und ähm andere werden nicht angehalten, ich werde angehalten und weil ich halt schwarze Haare habe.‘ Und diese Themen werden dann natürlich gesprochen und man redet darüber und ähm versucht das zu bewältigen natürlich die/ die Sachen, die man da erlebt.“

Die abschließende Sequenz zum Themenblock des Einflusses rassistischer Erlebnisse und der Bewältigungsstrategien dokumentiert, dass Yağız' Antwort zwischen Vergangenheit und Gegenwart oszilliert, diesmal mit dem Fokus auf den Coping-Habitus. Die „früh“ vermittelte Andersheit ist nicht nur habituskonstitutiv, sondern auch -transformativ. Gerade die wahrgenommenen Exklusionen – die in der ersten Phase detailliert rekonstruiert wurden – wirken sich bis heute sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene aus und generieren eine Gruppenkohäsion. Die Stärke dieser Kohäsion zeigt sich in der Metapher „diese Erlebnisse (...) schweißt dann quasi die Leute mehr zusammen“, die die Solidarität und den Austausch innerhalb einer erlebnishomogenen Gruppe unterstreicht.

Diese Gruppenkohäsion geht mit einer habitualisierten Wahrnehmung von Differenz einher, die Yağız und anderen früh vermittelt wurde: es „wird dir früh klar gemacht, du bist anders oder ihr seid anders“. Diese soziale Grenzziehung ist nicht auf einzelne Erlebnisse beschränkt, sondern stellt ein kollektiv strukturiertes Moment dar, das sich tief in der sozialen Praxis und Selbstwahrnehmung der Betroffenen sedimentiert. Die Formulierung „jeder hat irgendwie dieses Erlebnis“ verweist darauf, dass diese Erfahrungen konjunktiv geteilt werden – sie sind nicht isolierte Ereignisse, sondern kollektiv strukturierende Erfahrungen, die sich für Mitglieder der betroffenen Gruppe als Normalität etablieren. Mit Bohnsack (2017, S. 109) lässt sich daran anschließen, dass das Teilen strukturell ähnlicher Erfahrungen in der homogenen In-Group ein „kollektives Gedächtnis“ im Sinne eines konjunktiven Erfahrungsraums konstruiert, der das kollektive Widerstandshandeln durch gegenseitigen Erfahrungsaustausch ermöglicht: „man hat dann auch dann hauptsächlich dann Freunde aus demselben Kulturkreis oder die dieselben Erfahrungen gemacht haben“. Das konjunktive Wissen setzt Bohnsack (2017, S. 151) „mit einem gesteigert[en] performativen und impliziten Wissen“ gleich und verweist auf seine Verbundenheit mit „der sozialisatorischen Praxis spezifischer konjunktiver Erfahrungsräume, die in spezifischen (...) Milieus erworben“

werden. Dieser konjunktive Erfahrungsraum, der sich in der milieuspezifischen Vergemeinschaftung durch geteilte Erfahrungen manifestiert, fungiert als Schutz- und Verarbeitungsraum.

Die Gruppenkohäsion zur „eigene[n] Community“ ist somit ein Rückzug in den primordialen Erfahrungsraum, der als kollektiver Schutzraum dient. Innerhalb dieser Gemeinschaft wird eine epistemische Basis für Widerstandshandeln konstruiert, indem Erfahrungen gemeinsam reflektiert und verhandelt werden. Die Erzählung von Yağız verdeutlicht, dass dieser Schutzraum eine konstitutive Funktion für den Umgang mit struktureller Diskriminierung erfüllt: „wo man solche Themen dann auch natürlich bespricht“. Hier dokumentiert sich die handlungsleitende Funktion der Gruppe als Verhandlungs- und Vermittlungsort für Erfahrungsaufarbeitung und Wissenstradierung.

Die Wiederholung „man spricht auch über diese Themen“ verweist auf die Relevanz der narrativen Auseinandersetzung mit Rassismuserfahrungen als eine konstruktive Bewältigungsstrategie. Besonders eindrücklich wird dies durch die beispielhafte Darstellung einer Polizeikontrolle: „hat mich dann ein Polizist angehalten und der wollte von mir das und das und jenes und ähm andere werden nicht angehalten, ich werde angehalten und weil ich halt schwarze Haare habe“. Diese Erzählung verweist auf eine habitualisierte Wahrnehmung institutioneller Ungleichbehandlung, die auf das eigene Schwarzsein durch das Racial Profiling weißer Polizist:innen fixiert wird. Deshalb ist diese Erzählung keine isolierte Erfahrung, sondern wird in der Gruppe als strukturelle Praxis angesehen und stellt ein konjunktives Erfahrungswissen dar. Die Reflexion „andere werden nicht angehalten, ich werde angehalten“ verweist auf die internalisierte Logik der Differenz, die als vorhersehbar und habitualisiert wahrgenommen wird.

Diese habitualisierte Wahrnehmung führt dazu, dass Rassismus nicht mehr nur als individuelles Problem verstanden wird, sondern als strukturelle Realität, die innerhalb der eigenen Gruppe kollektiv reflektiert wird. Gleichzeitig dokumentiert sich hier eine Distanzierung von der Mehrheitsgesellschaft: Die rassistischen Erfahrungen werden nicht als gesamtgesellschaftlich anerkannte Probleme wahrgenommen, sondern als gruppenspezifische Realität, die in der eigenen Community thematisiert wird. Die eigene Community fungiert somit als ein geschützter Raum, in dem Bewältigungsstrategien als das Produkt des akkumulierten praktischen Sinns reflektiert und eine Distanzierung von Rassismus und dessen Ausübenden etabliert wird.

5.4.4 Zusammenfassung

Die bisherigen Rekonstruktionen⁵³ verweisen in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit auf die individualisierte Distanzierung. Die Individualisierung – ebenso wie im Falle der individualisierten Repräsentation (vgl. Unterabschnitte 5.4.1 und 5.4.2) – macht deutlich, wie sich die Selbstwahrnehmung und Selbstkategorisierung der Betroffenen von der ihnen entgegengebrachten Fremdwahrnehmung und Fremdzuschreibung absetzen und mit diesen brechen. In bourdieusianischer Perspektive wird hierin ein symbolischer Kampf um Deutungsmacht und Anerkennung sichtbar, in dem die Betroffenen den ihnen zugeschriebenen Platz im sozialen Raum aktiv infrage stellen und um eine alternative Positionierung ringen.

Weiterhin ist auffällig, dass allen Interviewees eine zeitlich strukturierte Veränderung des Coping-Habitus zugrunde liegt, die sich in einer reflexiven Umstrukturierung früherer Handlungslogiken äußert. Die Interviewees berichten retrospektiv von anfänglicher sozio-funktionaler Verstummung, die sich mit der zunehmenden Akkumulation diskriminierungsspezifischer Erfahrungen in eine individualisierte Distanzierung überführt. Diese Veränderung verweist auf einen habituellen Lernprozess, der eng mit dem praktischen Sinn im Sinne Bourdieus (2020c) verbunden ist. Instruktiv ist dabei die Aneignung und Ausbildung des gegenwärtigen Coping-Habitus als Produkt eines im sozialen Raum inkorporierten Spiel-Sinns, der durch die permanente Konfrontation mit symbolischer Gewalt in Feldern sozialer Ungleichheit geformt wird. Die Entwicklung der Bewältigungsstrategie der individualisierten Distanzierung in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit lässt sich als Ausdruck eines akkumulierten symbolischen Widerstandskapitals

⁵³ Auch die Fälle *Joni* (vgl. z. B. Z. 173–189, 255–280) und *Çiçek* (vgl. z. B. Z. 114–125, 263–273 und 282–289) lassen sich der Typik der *individualisierten Distanzierung* im Modus der postbetroffenen Reflektiertheit zuordnen. Beide reflektieren ihre früheren Reaktionen auf antisemitische bzw. antimuslimisch-rassistische Erfahrungen als von Handlungsunsicherheit, affektiver Verletzbarkeit und Schweigen geprägt, entwickeln jedoch im zeitlichen Verlauf habitualisierte Strategien der individualisierten Distanzierung. *Çiçek* beschreibt den Austausch mit Familie und Freund:innen als Mittel der Bewältigung, das ihre Antwortbereitschaft stärkt und zur aktiven Solidarität im öffentlichen Raum, etwa über soziale Medien, führt. Ihre Distanzierungsform ist von proaktivem Für-sich-Einstehen geprägt, das sich aus der Akkumulation biografischer Erfahrungen speist. *Joni* (Z. 266) hingegen betont eine strategische Entpersonalisierung, indem er sich bewusst „ein bisschen separier[t]“ von der zugeschriebenen jüdischen Identität, um sich nicht affektiv und fremdklassifizierend vereinnahmen zu lassen. Diese bewusste Trennung zwischen Selbstbild und Fremdzuschreibung, kombiniert mit einer strategischen Gesprächsführung zur Vermeidung eskalierender Konfrontationen, verweist auf eine kontrollierte, kognitiv fundierte Distanzierungsform, die ihm ermöglicht, symbolische Grenzziehungen situativ zu gewährleisten.

begreifen, das als Resultat der positionsspezifischen Kämpfe um Anerkennung und soziale Teilhabe in feldspezifischen Machtverhältnissen gelesen werden kann. Dieses Kapital ermöglicht es den Betroffenen, sich im sozialen Spiel nicht nur zu behaupten, sondern aktiv auf die strukturellen Bedingungen von Fremdzuschreibung und symbolischer Herrschaft zu reagieren. Die individualisierte Distanzierung stellt damit ein Antworthandeln dar, das im Sinne eines strategischen Umgangs mit Ungleichheitspraktiken operiert und zugleich auf ein reflexiv umstrukturiertes Dispositionsgefüge verweist.

Im Gegensatz zu den Fällen der individualisierten Repräsentation (Tamara, Hüma und Merve) agieren die Fälle der individualisierten Distanzierung nicht im Namen eines Kollektivs; ihrem Bewältigungshabitus liegt vielmehr eine individualisierte Distanzierungshaltung zugrunde, die sich in unterschiedlichen Umgangsmodi mit den erfahrenen Ungleichsverhältnissen äußert. Am Beispiel Levent lässt sich nachvollziehen, wie er sich im Zuge seiner Betroffenheit eine verbale und aggressionsaverse Reaktionsweise angeeignet hat, die als Ausdruck einer bewussten Distanzierung gegenüber rassistischem Handeln zu verstehen ist. Ebenso verweist seine individuell-reflektierte spirituelle Praxis – insbesondere die koranische Kontemplation und die schriftliche Kodifizierung seiner rassistisierungsbezogenen Erfahrungen – auf eine individualisierte Form des Distanzgewinns. Diese Praktiken sind im Sinne der bourdieusianischen Sozioanalyse (vgl. Kap. 3) als Ausdruck einer postbetroffenen Reflektiertheit zu deuten, die sich in der habitusinternen Verarbeitung rassistischer Erfahrungen manifestiert.

Dem Fall David lässt sich entnehmen, wie sich die Deutung antisemitischer Erfahrungen von einer anfänglich auf die Intentionalität und Motivlage der Täter:innen bezogenen Perspektive hin zu einer wirkungsbezogenen Bestimmung von Antisemitismus verschiebt. Die Erklärungsmuster jugendlicher Leichtsinn oder Provokation verlieren mit zunehmender Erfahrungsakkumulation ihre Plausibilität, insbesondere wenn David im Prozess des Älterwerdens aufseiten der übergreifenden Akteur:innen einen gefestigten antisemitischen Habitus erkennt. Die anfängliche Anpassung an den schulischen Kontext – als Euphemisierung, Kleinreden oder Normalisierung interpretierbar – wird in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit revidiert und als Antisemitismus benannt. Dass David antisemitische Erfahrungen seit der Schulzeit kontinuierlich erlebt, ermöglicht ihm eine reflexive Akkumulation, die als symbolische Ressource im Sinne eines Widerstandskapitals fungiert. In diesem Zusammenhang dokumentiert Davids Coping-Habitus eine individualisierte Distanzhaltung, die es ihm erlaubt, sich von den Effekten und Zuschreibungen antisemitischer Diskurse partiell zu entkoppeln und ein potenziertes Bewältigungshandeln zu entwickeln.

Mit dem Fall Danat lässt sich festhalten, wie zuvor verkannte Antisemitismodynamiken unter dem Vorzeichen krisenhafter Erscheinungen – wie beispielsweise der Corona-Pandemie – als identitätsverletzende Aspekte gedeutet werden. Noch im Modus der Normalisierung bzw. der Anpassung an die schulische Doxa verstandene Wahrnehmungsmuster werden im Zuge der antisemitischen Erfahrungsakkumulation verändert, wodurch nicht nur die Benennung von Antisemitismus als solcher, sondern auch eine reflektierte Auseinandersetzung gelingt. Einerseits zeigt sich die Individualisierung Danats als Selbstüberzeugung von seinem Jüdischsein als Produkt der Distanzierung von antisemitischen Fremdzuschreibungen, und andererseits verweist seine Distanzhaltung als Folge der postbetroffenen Reflektiertheit auf eine Bewältigungsstrategie, die womöglich in der Flucht als Verlust der deutschen Heimat enden kann.

Dem Fall Meva ist abzugewinnen, wie sich in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit die individualisierte Distanzierung als doppelte Bewegung vollzieht: Zum einen dokumentiert sich eine emotionale Entkopplung von rassistischen Zuschreibungen, zum anderen eine habitualisierte Konfrontationsbereitschaft als Ausdruck eines resistenten Coping-Habitus. Dieser Distanzgewinn ist das Resultat des Älterwerdens sowie der Akkumulation rassistischer Erfahrungen und gründet in einer finanziellen Autonomie, die nicht über bildungsbürgerliche Kapitalakkumulation, sondern über eine geringqualifizierte Tätigkeit im Fabriksektor erreicht wurde. Die individualisierte Distanzierung schlägt sich in einer räumlichen Abgrenzung von der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft nieder und definiert den primordialen Raum als Möglichkeitsraum von Solidarität und Austausch – zugleich aber auch als Ort selektiver Grenzziehung innerhalb konjunktiver Erfahrungsräume.

Mit dem Fall Mila ist zu konstatieren, dass sich im Prozess der Erfahrungsakkumulation sowie als Produkt des Älterwerdens die Modi des Vergessens und Verdrängens zugunsten reflektierter Bewältigung ablösen. Als Distanzgewinn werden im Zuge der Betroffenheit ausgebildete Bewältigungsweisen strategisch eingesetzt. In der Folge der Postbetroffenheit entwickelt sich ein Coping-Habitus der Ironie, der sich in einer humorvollen Distanzierung artikuliert und in verbalen Reaktionen auf antisemitische Artikulationsregime sichtbar wird. Der Individualisierungsdynamik Milas liegt dabei die Bewältigungsstruktur des Fürsich-Eingestehens zugrunde. Ihre Identitätskrise – ob sie ihr Jüdischsein leugnen oder ablegen sollte – löst sich im Zuge der postbetroffenen Reflektiertheit auf, indem sie sich einerseits als Individuum wiederentdeckt und andererseits die Distanzierungsdynamiken als Selbstermächtigungspraktiken implementiert.

Letztlich lässt sich dem Fall Yağız entnehmen, wie sich rassistische Erfahrungen als mit biografischen Strukturen verwobene Konstrukte identifizieren

lassen, die in jeder Lebensphase wirkmächtig sind. Insbesondere die Erfahrungen und Situationen der Kindheit wirken langfristig nach und können in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit adäquat adressiert werden. Als Resultat des Älterwerdens sowie der Inkorporation des Spiel-Sinns (Postbetroffenheit) wird eine reflektierte Haltung einverleibt, die sich bei Yağız als eine individualisierte und insbesondere leistungsbezogene Bewältigungsstrategie manifestiert. Im Prozess der Betroffenheit und der altersspezifischen Entwicklung individualisiert sich Yağız, indem er seine Identität durch die Rassismusbetroffenheit selbst herausfindet. Mit den Metaphern der Schale sowie der Spürnase verweist Yağız auf eine doppelte Strategie des Selbstschutzes und der Dauerantizipation: Während die erste den individuellen Selbstwert stabilisiert, fungiert die zweite als inkorporierter, leibgewordener Antizipationsmechanismus, um (potenziell) bevorstehende Rassismen zu erkennen. Der Drang, ein individualisiertes Leistungssurplus aufzuzeigen, steht im Zusammenhang mit der Illusio, also dem Glauben an den Spielertrag, durch symbolischen Kampf um Selbstbehauptung Anerkennung generieren zu können. Wie bereits bei Meva und David sichtbar, geht auch bei Yağız die Individualisierung mit einer konjunktiven Verortung im Erfahrungsraum Gleichgesinnter einher, die über strukturähnliche Erfahrungshintergründe verbunden sind, was zugleich auch eine Distanzierung von den Fremdzuschreibungen sowie von den weiß Deutschen konstituiert.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus und das Feld der Macht

6

Das Feld der Macht als differenzierungstheoretisch-analytisches Konzept (vgl. Abschnitt 3.2 und 3.2.1) ist für den folgenden Abschnitt instruktiv und ist mit dem sozialen Raum gleichzusetzen. Es ist nicht zu einem spezifischen Feld zuzuordnen, sondern wirkt vielmehr auf die unterschiedlichen Felder ein (Intrusionseffekte). In diesem Abschnitt geht es mit den Betroffenenartikulationen darum, den Antisemitismus sowie den antimuslimischen Rassismus als Ordnungs-, Hierarchisierungs-, Macht-, Sichtung- und Differenz(ierungs)prinzip darzustellen. Bisher wurden in den empirischen Rekonstruktionen Beispiele aus unterschiedlichen sozialen Feldern analysiert (vgl. Abschnitte 5.2, 5.3 und 5.4). An dieser Stelle wird anhand der Erfahrungsbestände der Betroffenen das Verhältnis von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus zum Feld der Macht aus einer *praxeologisch-wissenssoziologischen* Perspektive (zur methodischen Grundlage vgl. Kap. 4) untersucht.

Die Argumentationen im Sinne der dokumentarischen Methode (vgl. Nohl, 2009, S. 26 ff.) rücken die alltagstheoretischen Common Sense Konstrukte der Interviewees in den Vordergrund. Sie sind in gleichem Maße die Beobachtungen ersten Grades und theoretische sowie kommunikative Wissensbestände der Interviewees, die auf Erfahrungen und Erlebnisse basieren. Die Interviewees bringen die letzteren abstrakt zur Geltung. Da Argumentationen komprimierte Produkte der Reflexion über die eigenen Erzählungen und Erlebnisse sind, ermöglichen sie Einblicke in die Wahrnehmung von Rassismus und Antisemitismus als Ungleichheitsstrukturen. Somit sollte sich eine erste Annäherung an das antisemitische sowie antimuslimisch-rassistische Feld der Macht aus der Betroffenenperspektive induzieren lassen, wie und in welchen Kontexten Betroffene antisemitische sowie antimuslimisch-rassistische Ungleichheiten erfahren und welche Strukturmerkmale als Strukturdynamiken des Machtfeldes identifiziert werden können.

In diesem Sinne sind auch die Textsorten der Evaluation (Bewertung) und Beschreibung relevant, die mit Argumentationen im Zusammenhang stehen.

Als *Tertia Comparationis* wurden im praxeologisch-wissenssoziologischen Zugang zu den (impliziten) kommunikativen Wissensbeständen – die von den Interviewees expliziert werden können – insbesondere jene Sequenzen herangezogen, die einerseits eindeutig argumentative Textsorten aufweisen und andererseits im Sinne der semantischen Interpretationen im Schritt der formulierenden Interpretation der dokumentarischen Analyse einen rekonstruktiv-interpretativen Zugang zu feldstrukturellen Aspekten ermöglichen. Gegenstand der komparativen Sequenzanalyse waren daher vor allem solche Passagen, die die (alltags-) theoretischen Deutungsmuster der Interviewees in Bezug auf Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus umfassen. Der Auswahl dieser Sequenzen liegt zudem ein Vergleichsmaßstab zugrunde, der möglichst unterschiedliche soziostrukturelle Kontexte im Sinne akteur:innenunabhängiger Dynamiken zu erfassen sucht. Einige dieser Sequenzen stammen auch von Interviewees, deren Aussagen nicht in die Darstellung der Phasentypik (vgl. Kap. 5) eingeflossen sind, obgleich sie ebenfalls zur Grundlage der Rekonstruktion zählten.

Die folgenden Ausführungen geben in einer argumentativen und beschreibenden Bezugnahme Hinweise auf „die Relation von Habitus und sozialem Feld“, denn der

„Habitus stellt eine Habitualisierung, eine handlungspraktische Bewältigung diskrepanter normativer Anforderungen dar, wie sie sich hier in den Erwartungsstrukturen *virtualer sozialer Identitäten*, des *gesellschaftlichen Identifiziert-Werdens* [sic!], und der Subjektcodes finden“ (Bohnsack, 2014, S. 50, H. d. FBK),

und lässt sich über jene habitualisierten Wissensbestände rekonstruieren, in denen sich die Übergänge zwischen implizitem Erfahrungswissen und explizitem kommunikativen Wissen manifestieren.

6.1 Empirische Annäherung an das antisemitische Machtfeld aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive

Die folgende Sequenz stellt die Erstartikulation der Stegreiferzählung von Tamara dar, in der sie die Einstiegsfragestellung nach ihren antisemitischen Erlebnissen argumentativ rahmt und dabei auf die unterschiedlichen Strukturmechanismen des Antisemitismus verweist (Z. 1–35):

„Ich glaube, das ist sehr schwer zu sagen: ‚Einfach nur ganz klar hier, ganz klar da.‘ Ich glaube, dass die, die meisten antisemitischen Erfahrungen, die ich erlebt habe bis jetzt, waren eben im Kontext Schule, im Kontext Bildungslehrraum und verfolgen mich so ein bisschen mit, seitdem ich sehr, sehr jung bin, teilweise noch jünger als was ich schon verstehen konnte, was es eigentlich bedeutet und es ist auch ein bisschen so ein Mix aus ja Antisemitismus und ähm Ausländerfeindlichkeit. Manchmal kommt ähm also öfter mal kommt es Antisemitismus ähm stärker zum Vorschein, aber ich habe das Gefühl, dass doch oft ich auch merke, wie viel ähm Ausländerhass einfach da mit drin ist, also das sind die zwei hauptsächlichen ähm Faktoren (...) soll ich/ ich kann doch/ ich weiß gar nicht, was so die, die erste Erinnerung ist, die ich habe an, an so eine Erfahrung, ich weiß aber auf jeden Fall, dass es (...) dass, dass ich schon sehr jung eben dieses Gefühl hatte, dass ich nicht wusste genau was ich eigentlich bin ähm jüdisch, deutsch, israelisch und/ und dass ich eben mich unwohl gefühlt habe in der Gesellschaft bzw. irgendwie in der Art und Weise, wie ich mich kategorisieren musste ähm (...) und die meisten Antisemitismuserfahrungen, die ich dann oder diese negativen Erfahrungen, die ich gemacht habe, ähm sind mir vor allem bewusst geworden, ab dem Moment, wo ich eben gesagt habe, ich definiere mich selber und ich entscheide einfach selber und ich habe eben keine Lust, ähm mich da von anderen einkategorisieren zu lassen und ähm (...)/ ja einfach auch in gewisser Weise stolz zu sein darauf, dass ich eben nicht ähm so bin wie andere. Und eben genau dann ähm ist es viel deutlicher geworden und auch viel ähm bildhafter.“

Tamara thematisiert die *Subtilität* antisemitischer Phänomene, indem sie betont, dass Antisemitismus je nach Kontext unterschiedliche Formen und Ausprägungen annehmen kann. Sie verweist darauf, dass eine eindeutige Grenzziehung dessen, wann Antisemitismus beginnt oder endet, der reflexiven Auseinandersetzung bedarf. Die Grenzen, entlang derer sich Antisemitismus bewegt, hängen entscheidend davon ab, was von den Betroffenen selbst als antisemitisch wahrgenommen wird. Bereits zu Beginn ihres Interviews deutet Tamara an, dass nicht die Intention, sondern die Wirkung antisemitischer Aussagen oder Handlungen konstitutiv für die Erfahrung ist – eine Wirkung, die sich kontext- und situationsspezifisch entfaltet. Erzähltheoretisch bezieht sie sich – im Modus einer *small story* oder *Belegerzählung* (vgl. Hannken-Illjes, 2011) – auf den Schulkontext. Dieses markiert für sie den ersten Orientierungsrahmen, der sich als zentraler Bezugspunkt in ihrer biographischen Entwicklung herauskristallisiert. Tamara unterstreicht insbesondere die langfristige Wirkmacht jener im Feld der frühkindlichen Bildung akkumulierten Erfahrungen, da in jungen Jahren weder die kognitive noch die epistemische Fähigkeit zur kritischen Reflexion oder zur Verarbeitung solcher Erfahrungen vollständig ausgebildet ist. Darüber hinaus problematisiert sie, ob es sich in bestimmten Situationen um antisemitische oder ausländerfeindliche Zuschreibungen gehandelt habe – eine Unterscheidung,

die sie letztlich nicht abschließend klärt. Beide benennt sie als „zwei hauptsächliche Faktoren“, die sie bereits in frühen Schuljahren als prägend erlebt habe. Diese Unsicherheit verweist auf eine kontextuell bedingte Überlagerung diskriminierender Erfahrungsdimensionen.

Tamara verdeutlicht, dass sie sich an „die erste Erinnerung“ nicht mehr erinnern kann und somit kein konkretes erzähltheoretisches Bezugsmoment benennen kann. Dennoch wirkt das Vermächtnis dieser vergessenen oder verdrängten Erfahrung fort – als latente Irritation innerhalb ihres Prozesses der Identitätsfindung und -stiftung. Was dabei ihr Unbehagen auslöst und in der Zersplitterung ihrer Zugehörigkeiten eine gewisse Labilität erzeugt, ist die Kategorisierungsproblematik in Bezug auf die Verortung ihrer eigenen Identität. Ihr „Jüdisch, Deutsch, Israelisch“-Sein bewegt sich entlang dreier Zugehörigkeitsachsen, die jeweils identitätsstiftende und -begrenzende Funktionen aufweisen. Diese Trias zwingt sie zur Fügsamkeit und Anpassung, denn, so Tamara weiter, sie „musste sich kategorisieren“ lassen. Diese argumentative Feststellung verweist auf die gesellschaftlich erzwungene Notwendigkeit, sich einer eindeutigen, klar zuordenbaren Identitätsrolle unterzuordnen. In Anlehnung an Pries (2010) lässt sich formulieren: Sie darf nicht auf der Mauer reiten – Ambiguität und Hybridität werden ihr verwehrt; vielmehr wird von ihr eine Eineindeutigkeit verlangt, die die Komplexität individueller Identitätsverhandlungen nivelliert. Tamaras Ausführungen ermöglichen damit die Rekonstruktion einer impliziten Orientierung, die erkennen lässt, dass erst mit zunehmender kognitiver und epistemischer Reife eine Bearbeitung solcher Erfahrungen möglich wird – ein Prozess, der retrospektiv auf frühkindliche Irritationen der Zugehörigkeit verweist und als skeptische Orientierung an der eigenen Identität beschrieben werden kann.

Im Zuge der Orientierung an Fremdkategorisierungen bewertet Tamara erstmals explizit ihre antisemitischen Erfahrungen als negativ, ohne diese jedoch erzählhaft auszuführen. Eine kritische und reflexive Auseinandersetzung erfolgt nicht im Moment des Erlebens, sondern setzt erst dann ein, als sie beginnt, sich dezidiert an einer individuellen Selbstbestimmung zu orientieren und ihr Verhältnis zum sozialen Feld infrage zu stellen. Mit dem Adjektiv „einfach“ hebt sie andeutend hervor, dass Differenzierungsentscheidungen von Angehörigen der weiß-christlich-atheistisch geprägten Mehrheitsgesellschaft häufig in einem unhinterfragten Automatismus erfolgen, während solche Entscheidungen für migrantische Minoritäten auf keiner vergleichbar simplen Grundlage beruhen. Diese Differenzierung bildet den Ausgangspunkt für Tamaras Konstruktion einer individualistisch-emanzipativen Entscheidungsfreiheit als Form der Selektionsmacht. Ihre Unzufriedenheit („ich habe eben keine Lust“) artikuliert sich nicht

bloß als individuelles Unbehagen, sondern als politisierte Ablehnung ungleichheitsstrukturierender Kategorisierungs- und Differenzierungspraktiken, die sie als gesellschaftsstrukturelle Ungleichheitszwänge adressiert. In der Wiederaneignung des emanzipatorischen Potenzials von Selbstdefinition erkennt sie eine wirksame Ressource zur Bearbeitung antisemitischer Erfahrungen. Während die eine Seite ihrer reflexiv-indifferenten Selbstdefinition in der Auflehnung gegen und Zurückweisung fremdzuschreibender Identitätszuschreibungen („einkategorisieren zu lassen“) liegt, besteht ihre Kehrseite in einer affirmativen Selbstpositionierung, die sich in dem Satz „stolz zu sein darauf“ manifestiert – Ausdruck einer selbstbewussten Aneignung der eigenen Singularität.

Tamaras Argumentationen in dieser Einstiegssequenz ermöglichen die Rekonstruktion, die ihre reflexive Opposition gegenüber antisemitischen Fremdzuschreibungen als prozessuale Bewältigung deuten lässt. Diese Form des selbstermächtigenden Umgangs mit Antisemitismus ist jedoch nicht losgelöst von einer vergangenheitsbezogenen Sensibilisierung: Die retrospektive Reflexion macht die erinnerte Erfahrung sichtbarer und deutet auf ein gestiegenes Bewusstsein im Umgang mit Differenzenerfahrungen. Erst nach dieser metatheoretischen Rahmung – getragen von Argumentationen, Beschreibungen, Bewertungen und bruchstückhaften narrativen Elementen – beginnt Tamara, szenenhaft erinnerte Erlebnisse zu erzählen. Die zuvor nur argumentativ angerissenen Erinnerungsplitter erfahren so eine narrative Konkretisierung: Ihre Erzählungen fungieren als Belegkonstrukte, die ihre reflexiven Positionierungen rückwirkend verankern und zugleich die subjektive Aneignung des Erlebten dokumentieren (vgl. Kap. 5).

Der Fall Tamara verdeutlicht die strukturelle Verwobenheit von Antisemitismus mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen, insbesondere in ihrer Schwierigkeit, antisemitische Erfahrungen und die Position der eigenen Identität eindeutig zu verorten. Diese Unschärfe der Verortung ist nicht Ausdruck individueller Unwissenheit, sondern verweist auf die Tiefenstruktur des Antisemitismus, der sich relational und subtil in gesellschaftlichen Feldern reproduziert. Die Kategorisierung – im Sinne einer Selbstpositionierung innerhalb symbolischer Ordnungen – ist hier als relationales Produkt von Habitus und Feld zu begreifen. Tamaras unmittelbare Bezugnahme auf ambivalente soziale Positionierungen markiert den Moment, in dem sie beginnt, die gesellschaftlich sedimentierten Antisemitismusstrukturen zu erfassen, ohne sie im Modus einer expliziten Theorie artikulieren zu können. Im Sinne Bourdieus lässt sich Tamaras Position als häretisch beschreiben: Ihre wachsende Sensibilität für antisemitische Verflechtungen geht mit einem Bruch mit dem zuvor stillschweigend inkorporierten Verhältnis zur Welt einher. Die Realisierung der eigenen Position im Feld – vermittelt über antisemitische Markierungen durch andere – bildet die Grundlage

für eine reflexive Habitustransformation. In diesem Prozess wird die Praxis des Selbstkategorisierens zu einem symbolischen Kapital des Widerstandes. Sie ist sowohl Produkt kumulierter Diskriminierungserfahrungen als auch Ausdruck einer aktiven Aneignung von Handlungsfähigkeit.

Aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive lässt sich an dieser Stelle für die dokumentarische Erschließung der Strukturmerkmale des *antisemitischen Machtfeldes* festhalten, dass insbesondere die folgenden fünf Aspekte analytisch relevant sind:

Erstens ist Antisemitismus subtil („Ich glaube, das ist sehr schwer zu sagen: ‚Einfach nur ganz klar hier, ganz klar da.‘“). Seine *Subtilität* erweist sich als kontext-, situations- und felderübergreifender Mechanismus. Die wissenssoziologisch-dokumentarische Interpretation Tamaras legt nahe, dass diese Subtilität eine zentrale Struktur des antisemitischen Machtfeldes darstellt, welche die Begegnung mit Antisemitischem auf jedem Feld sowohl erwartbar als auch antizipierbar macht. Da aufgrund dieser Subtilität keine eindeutigen Grenzen hinsichtlich der Effekte und Auswirkungen von Antisemitismus definiert und festgehalten werden können, ist davon auszugehen, dass Antisemitismus als symbolische, herrschaftsdynamische Gewaltstruktur quer zu den sozialen Feldern liegt.

Zweitens erfolgt antisemitische Erfahrungsaufschichtung – insbesondere im *Bildungsraum* – seit der Kindheit. Sie ist also mit der Biografie sowie mit dem biografischen Werdegang verwoben. In diesem Sinne löst das antisemitische Machtfeld einen Intrusionseffekt in das Bildungsfeld aus, in dem antisemitische und ausländerfeindliche Strukturen nicht nur punktuell auftreten, sondern sich in einer strukturhaften, habituell wirksamen Weise durch die Biografie ziehen.

Drittens folgen Antisemitismus und seine Effekte der Logik epistemischer Gewalt durch die Nicht-Erkennbarkeit antisemitischer Verletzungs(dynamik)en. Die argumentative Einlassung „teilweise noch jünger als was ich schon verstehen konnte, was es eigentlich bedeutet“ verweist auf ein epistemisches Vakuum – also das Fehlen eines begrifflichen, kognitiven oder gesellschaftlich anerkannten Repertoires, um antisemitische Erfahrungen als solche zu benennen. Davon profitiert auf doxische Weise die operative Wirksamkeit der epistemischen Gewaltdimension des Antisemitismus. Dies verweist auf eine Form epistemischer Gewalt (vgl. z. B. Spivak, 1988; Dotson, 2011; Brunner, 2020), die Betroffene nicht nur verletzt, sondern auch sprachlos macht – ein konstitutives Strukturmerkmal des antisemitischen Machtfeldes, das durch Unkenntlichkeit, Unsichtbarmachung und Delegitimierung antisemitischer Erfahrungen stabilisiert wird.

Viertens ermöglichen sich am Antisemitismus *intersektionale* Perspektiven auf unterschiedliche Ungleichheitsstrukturen – im Fall von Tamara auf Ausländerfeindlichkeit. Tamaras theoretisierender Verweis auf die Verwobenheit von Antisemitismus und Ausländerfeindlichkeit („Mix aus ja Antisemitismus und Ausländerfeindlichkeit“) verweist auf eine intersektionale Erfahrungsperspektive, die das antisemitische Machtfeld nicht isoliert, sondern in seiner Verschränkung mit weiteren Diskriminierungsverhältnissen zusammendenken lässt. Die Unbestimmtheit und Gleichzeitigkeit beider bzw. unterschiedlicher Diskriminierungsformen deutet darauf hin, dass strukturelle Ausschlusslogiken nicht monokausal zu deuten sind, sondern im Modus der Überlagerung operieren und mithilfe des bourdieusianischen Konzepts des Machtfeldes erfasst werden können.

Fünftens ist die antisemitische Fremdkategorisierung eine Form symbolischer Gewalt, Herrschaft und Macht. Der *heteronome Kategorisierungszwang* – „...wie ich mich kategorisieren musste“ – verweist auf einen instruktiven Mechanismus symbolischer Macht im antisemitischen Machtfeld: die Fremdzuschreibung und -definition. Tamara thematisiert hier die gewaltsame Einordnung in vorgegebene, eindimensionale Identitätskategorien („jüdisch, deutsch, israelisch“), die mit einer Zersplitterung ihrer Zugehörigkeitserfahrung einhergeht. Die Fügung in solche Kategorien stellt eine Form der Subjektivierung durch Macht dar, die sie als Zwang erlebt. In bourdieusianischer Terminologie lässt sich dies als Kampf um symbolische Anerkennung und Definitionsmacht deuten, wenn sie sich durch die Identitätstriade zugleich repräsentiert versteht.

Als David auf den Einfluss seiner antisemitischen Betroffenheit hin befragt wird, lassen seine argumentativen Textanteile – aus einer praxeologisch-wissenssoziologischen Analyseperspektive betrachtet – auf weitere strukturelle Dynamiken des antisemitischen Machtfeldes schließen (Z. 352–367):

„Ich würde auch mal behaupten, dass von anderen Gruppen, also jetzt nicht nur, nicht nur von Juden, ein vielleicht ein bisschen stärker auffällt, (...) ähm dass man da ein bisschen sensibilisiert ist. [...] Wenn man denen dann ein bisschen was erzählt, dann sind die zum Teil auch total überrascht. Wobei ich mir nicht vorstellen kann, dass es bei denen sowas nicht gab, sondern lässt sich vor allen Dingen einfach nicht, nicht damit konfrontiert waren und das deswegen einfach nicht so richtig mitbekommen haben und vielleicht auch schnell wieder vergessen. Ähm deswegen/ also wenn ich irgendwie sagen müsste, das ist auf jeden Fall wahrscheinlich, deswegen ist das so eine Sensibilisierung für solche Situationen und dafür, dass es eben so was gibt, ähm (...) was sich schon viele ebenso von dem, was ich mitbekomme, gar nicht vorstellen können ähm, also so überrascht, wie die viele Leute dann häufig sind, habe ich schon den Eindruck, dass das den nicht bewusst ist, dass es eben nicht nur ähm von Nazis und ähm arabischen Clans und, und, und arabischen Familien in den Metropolen ausgeht, sondern dass das eben dann doch auch deren eigenen Kinder sind, die,

die sich mit genau denselben Bemerkungen äußern und genau dieselben Kommentare abgeben.“

Die semantische Interpretation von Davids Beobachtungen legen nahe, dass antisemitische Betroffenheit einerseits für andere Ungleichheitsformen und deren Wahrnehmung sensibilisiert. Andererseits argumentiert David aus einer tätlich-erfahrungsbasierten bzw. antisemitismusspezifischen Perspektive. Ergänzend zu den antisemitischen Akteur:innen, die er als „Nazis [...], arabische Clans und [...] arabische Familien in den Metropolen“ benennt, betont er, dass Antisemitismus nach wie vor auch von den „eigenen Kinder[n]“ der weiß-deutschen Mehrheitsgesellschaft ausgeht. Darin dokumentieren sich zwei zentrale Strukturmechanismen des Antisemitismus: Zum einen werden antisemitische Handlungen und Diskurse externalisiert – durch die Zuschreibung an bestimmte Gruppen, insbesondere an als ‚fremd‘ markierte Kollektive – was als Schuldabwehr oder Entlastungsantisemitismus zu deuten ist. Zum anderen erfolgt eine symbolische Entlastung der Eigenen: Die weiß-deutsche Mehrheitsgesellschaft wird nicht nur aus der historischen Verantwortung herausgelöst, sondern erscheint zugleich als moralisch geläutert – als habe sie aus der NS-Vergangenheit die richtigen Lehren gezogen. Diese Form des sekundären Antisemitismus, die Antisemitismus als importiertes Problem konzipiert, befreit die Eigenen pauschal und ohne reflektierte Auseinandersetzung von der Verpflichtung zur kontinuierlichen Antisemitismuskritik und nachhaltigen Anti-Antisemitismusbearbeitung.

Als weitere theoretisch-empirische Beobachtung führt David aus, dass Demonstrationen manifestieren, wie sich Antisemitismus insbesondere im Gewand des Verschwörungsnarrativs vom ‚Weltjudentum‘ artikuliert und die Vorstellung einer antisemitismusfreien Gesellschaft sich als utopisch herausgestellt hat (Z. 383–397):

„Wenn man sich anschaut, gerade was jetzt auch in den letzten ähm zwei bis vier Jahren auf Demonstrationen in Deutschland überall uns mitgeteilt wurde, mit jüdischen Weltverschwörung etc. pp, das ist eben, also man hat sich lange vorgaukeln können, dass das raus aus den Köpfen sei. (...) Ich glaube, das liegt auch daran, dass es nicht allzu viele Juden gibt und davon wahrscheinlich noch weniger so offen zu erkennen sind ähm, aber wenn man sich anschaut, was, was dann eben doch passiert und auch, auch im Westen Europas passiert und in den Vereinigten Staaten passiert da letztes Jahr mit dem mit dem Angriff auf die Synagoge, das ist/ ein präsent Thema. Und ich glaube, da/ es ist vielen nicht klar, wie präsent das ist, ähm weil es praktisch so ein bisschen war die Politik im Moment, also ein Antisemit ist kein Problem, wenn es keine Juden gibt.“

Davids theoretisierenden Überlegungen – die sich anhand empirischen Beobachtungen materialisieren – weisen eine umfassende Reflexivität, insbesondere wenn er auf die Verschwörungsnarrativen auf Demonstrationen wie „jüdische Weltverschwörung“ verweist und implizit an die vorherige Sequenzstelle anschließt. Den Anschluss stellt er zugespitzt mit der Aussage „also man hat sich lange vorgaukeln können, dass das raus aus den Köpfen sei“ her, die einerseits die verleugnende Entlastung durch Externalisierung weiter konturiert, indem an den Lerneffekten der historischen Schuld festgehalten wird. Andererseits dokumentiert sich der Mangel an konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung sowohl mit Antisemitismus als auch mit Anti-Antisemitismus.

Aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive lassen sich mit David zusammenfassend insbesondere die folgenden vier Aspekte für die dokumentarische Erschließung der Strukturmerkmale des *antisemitischen Machtfeldes* festhalten:

Erstens dokumentiert sich ein implizites Wissen über die *Allgegenwärtigkeit des Antisemitismus*. Mit der Formulierung „dass es eben nicht nur von Nazis und arabischen Clans [...] ausgeht, sondern [...] auch deren eigenen Kinder“ verweist David auf eine erfahrungsbasierte Erkenntnis, dass Antisemitismus nicht an bestimmte und bestimmbare Tätergruppen gebunden ist. David rekonstruiert hier eine kritische Distanz zu rassifizierenden Externalisierungen – insbesondere gegenüber migrantischen Gruppen – und widerspricht der Vorstellung, Antisemitismus sei ein exklusives Phänomen ‚der Anderen‘. Damit verweist er auf eine normalisierte und gleichwohl verleugnete antisemitische Struktur in der Mehrheitsgesellschaft, was als Indiz für die doxische Wirkung antisemitischer Diskurse im antisemitischen Machtfeld interpretiert werden kann. Gleichzeitig findet eine Entlastung bzw. Verleugnung durch *Externalisierung* des Antisemitismus an andere soziale Akteur:innen statt.

Zweitens ist die *epistemische Blindheit* ein anpassbares und flexibles Strukturmerkmal des antisemitischen Machtfeldes. David unterstreicht, dass viele Menschen in seinem Umfeld überrascht seien angesichts antisemitischer Aussagen. Er deutet damit auf eine epistemische Blindheit hin: „so überrascht, wie viele Leute dann häufig sind, habe ich schon den Eindruck, dass das denen nicht bewusst ist“. Damit verweist er auf eine kulturelle Intransparenz und Diskursabwesenheit von Antisemitismuserfahrungen. Die soziale Abwesenheit jüdischer Akteur:innen wird zusätzlich als strukturelle Bedingung dieser Blindheit angeführt: „es gibt nicht allzu viele Juden [...] noch weniger, die offen zu erkennen sind“. Das Argument „ein Antisemit ist kein Problem, wenn es keine Juden gibt“ markiert dabei die radikalste Form epistemischer Gewalt: Das Problem des Antisemitismus wird auf die Anwesenheit und Erkennbarkeit von Jüdinnen:Juden

zurückgeführt. Andersherum gesagt: Antisemitismus ist kein Problem, solange Jüdischsein als solches im öffentlichen Raum nicht identifizierbar ist.

Drittens lässt sich das antisemitische Machtfeld als eine *Repressions- und Desartikulationsstruktur* identifizieren. Der Verweis auf öffentliche Manifestationen antisemitischer Inhalte „Weltverschwörung etc.“, insbesondere im Kontext von Demonstrationen, weist auf eine zunehmende Artikulation antisemitischer Diskurse im öffentlichen Raum hin. Diese Diskurse erscheinen nicht als neue, sondern als reaktivierte Narrative, die auf kollektive Imaginationen des „Weltjudentums“ zurückgreifen. David bringt damit zur Geltung, dass antisemitische Ideologeme eine langlebige Tradierungskraft besitzen, die durch gesellschaftliche Krisen (z. B. Corona-Pandemie, soziale Unsicherheit) reaktiviert und politisch instrumentalisiert werden können. Der Glaube, „dass das raus aus den Köpfen sei“, wird von ihm retrospektiv als kollektive Illusion dekonstruiert. Diese Beobachtung verweist auf die strukturelle Persistenz antisemitischer Ressentiments, die trotz moderner Entsagungsrhetoriken latent bleiben und durch performative Ereignisse – wie Demonstrationen – wieder öffentlich sichtbar werden.

Viertens ist im Antisemitismus der Zusammenhang von *Sichtbarkeit, Minorisierung und Abwertung* von jüdischen Menschen als weiteres Strukturmerkmal relevant. Davids Verweis auf die geringe Zahl sichtbarer Jüdinnen:Juden im öffentlichen Raum liegt das Zusammenspiel von Unsichtbarkeit und symbolischer Exklusion zugrunde. Dass Jüdinnen:Juden „nicht zu erkennen sind“, lässt sich als Hinweis auf den Verlust des Anspruchs auf Anerkennung und Repräsentation deuten. Zugleich wirkt diese Unsichtbarkeit im Sinne einer strukturellen Bedingung antisemitischer Verleugnung: Was nicht sichtbar ist, wird nicht thematisiert – und somit nicht als Problem anerkannt.

Danat (vgl. Z. 403–407) hält an einer Stelle im Interview fest, dass er seit 2002 keinen Antisemitismus mehr erfahren habe, jedoch seit drei bis vier Jahren eine veränderte Stimmungslage wahrnehme, obwohl er gleichzeitig eine Verbesserung im Bereich der Antisemitismusbekämpfung konstatiere. Als *Danat* explizit nach seinen Erfahrungen während der Corona-Zeit gefragt wird – nachdem zuvor bereits indirekt über diese Phase gesprochen wurde –, verweist er – ähnlich wie David – auf den verschwörungsdenknerischen Charakter des Antisemitismus (vgl. Z. 45–60).

„Apropos ähm, ja, also in der Corona-Zeit generell psychisch bedingt hat ja jeden irgendwas mitgenommen, aber ja, wenn man dann plötzlich hörte, ich bin kein Antisemit, [klatscht in die Hand] aber und dann so kommen dann irgendwas. Aber es ist schon auffällig, dass Juden hier und da an den Topstellen sind und so was, diese klassischen Sachen ähm ja, ich sage mal, die klassischen Antisemiten, die dann hervorgestoichen sind, sind ja Xavier Naidoo, Attila Hildmann, die dann so ganz publik

waren, wo ich von Anfang an sagte: ‚Das sind krasse Antisemiten‘, und da hat einfach, da war ich ein bisschen das erste und bis jetzt letzte Mal, dass ich richtig sauer war auf den ja, auf mein Heimatland Deutschland sag ich mal so, dass ich mir dachte, das kann nicht sein, dass ich, dass ich in eine Telegram-Gruppe reingehen kann und ich sehen kann, dass da jemand offen hinter einer Maske quasi, indem er natürlich das nicht direkt ausspricht, aber offen gegen Juden hetzt und sagt: ‚Ja, ich habe ja nicht/ich bin ja kein Antisemit, ich sag ja nur paar Sachen, dass die Juden sind zufällig.‘“

Diese Sequenz war bereits Gegenstand der dokumentarischen Analyse (vgl. Unterabschnitt 5.3.6). Im Rahmen der praxeologisch-wissenssoziologischen Erschließung des antisemitischen Machtfeldes anhand der Wissensbestände betroffener Akteur:innen geht es um den Versuch, jene Strukturdynamiken zu rekonstruieren, die sich am Akteur:innenwissen sedimentiert haben. Mit Danat lassen sich fünf Aspekte des antisemitischen Machtfeldes identifizieren, die einerseits die bereits herausgearbeiteten Strukturmerkmale konturieren und sie andererseits weiter ausdifferenzieren.

Erstens: Danat verortet seine Schlüsselerfahrung im Kontext der Corona-Pandemie. Das Moment gesellschaftlicher Verunsicherung (re-)aktiviert antisemitische (verschwörungsdenknerische) Narrative. Die Formulierung „in der Corona-Zeit generell psychisch bedingt“ verweist auf ein kollektives Krisenempfinden, das antisemitische Ressentiments als Deutungsmuster aktiviert. Antisemitismus erscheint hier als ein reaktives Erklärungssystem in krisenhaften Lagen, das – im Sinne Bourdieus – als doxisches Wissen aktualisiert wird: also als unhinterfragte, latent vorhandene Struktur, die durch externe Erschütterungen zur Erscheinung kommt. Mit Blick auf antisemitisch-verschwörungsdenknerische Narrative verweist Danats Feststellung „wenn man dann plötzlich hörte“ auf das wahrgenommene *plötzliche* Auftauchen des Antisemitismus, der jedoch kein ex-nihilo-Phänomen ist, sondern als historisch sedimentiertes sowie wirkmächtiges Konstrukt in der *Latenz* – insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg – epistemisch, kognitiv und gesellschaftsstrukturell kontingent war. Während der Corona-Pandemie wurde er sichtbarer; also parallel zur pandemischen Eskalation eskalierte *Antisemitismus in der Krise* und wurde manifest.

Zweitens: Danat bezieht sich auf die rhetorisch-objektive Struktur, mit der Antisemitismus verschleiert, relativiert und abgesichert wird: „Ich bin kein Antisemit, aber...“. Diese Formulierung wird performativ rekonstruiert („[klatscht in die Hand]“) und markiert eine zentrale Semantik des *Abwehrantisemitismus*, weil Danat mit dem Verweis „aber und dann so kommen dann irgendwas“ vor Augen führt, dass die rhetorisch Scheinbehauptung, kein Antisemit zu sein, durch die Reproduktion von antisemitischen – zum Teil auch verschwörungsdenknerischen – Narrativen konterkariert wird. Darin dokumentiert sich das antisemitische

Strukturmerkmal der Gleichzeitigkeit von Distanzierung und Reproduktion antisemitischer Ressentiments. Aus dokumentarischer Sicht zeigt sich hier eine implizite Orientierung an der Anschlussfähigkeit antisemitischer Aussagen, bei gleichzeitiger Abwehr ihrer Zuschreibung als Ausdruck des sekundären Antisemitismus (vgl. z. B. Salzborn et al., 2011; Beyer, 2015).

Drittens: Danats Bezugnahme auf das vermeintliche „Auffällig[e]“, dass „Juden hier und da an den Topstellen sind“, verweist auf die Aktualität und Reproduktion klassischer antisemitischer Strukturmerkmale der ökonomisch-politischen Macht, wie sie historisch gewachsen und in kollektiven Erfahrungsraum respektive im antisemitischen Feld der Macht verankert sind. Diese Stereotype oder Ressentiments operieren als strukturdynamisch-kulturelles Gedächtnis des Antisemitismus und werden auch im digitalen Raum (hier etwa über Telegram) reproduziert. Im Anschluss an die antisemitische Forschungsliteratur (vgl. Abschnitt 2.1) würde sich hier von einer *Rekursivität* auf klassische antisemitische Tropen sprechen lassen.

Viertens: Danat formuliert eine weitreichende Irritation: Er sei „das erste und bis jetzt letzte Mal [...] richtig sauer auf mein Heimatland Deutschland“ gewesen. Diese Formulierung markiert eine biografisch bedeutsame Zäsur, die sich einerseits in einer affektiven Erfahrung von Nichtzugehörigkeit artikuliert und sich andererseits als Konsequenz der Betroffenheit durch das antisemitische Machtfeld deuten lässt. In diesem Zusammenhang kommt es zu einem *Hysterese-Effekt* im bourdieusianischen Sinne (vgl. Kap. 3), der – als Produkt antisemitischer Feldkräfte – sowohl im Verlust des Beheimatetseins als auch in einem Gefühl der Entfremdung resultieren kann. Aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive lässt sich darauf verweisen, dass antisemitische Feldstrukturdynamiken nicht nur psychische oder physische Gewalt ausüben, sondern im Sinne symbolischer Gewalt auch das Gefühl politischer Entfremdung und gesellschaftlicher Exklusion hervorrufen. Dieser Wirkungsgrad lässt sich als wirkmächtige Feldkraft des antisemitischen Machtfeldes im Modus einer strukturellen Exklusion respektive strukturellen Verkennung interpretieren.

Fünftens: Letztlich lässt sich ableiten, dass *Digitalität* als eine (affektive, kognitive, epistemische sowie handlungsanleitende) Struktur des antisemitischen Machtfeldes verstanden werden kann (vgl. z. B. RIAS Bundesverband, 2021; Riedl et al., 2022). Diejenigen, die zuvor – vor der Genese und Verbreitung sozialer Medien – im analogen Raum nur vereinzelt und situativ durch antisemitische Gleichgesinnte vom antisemitischen Machtfeld und seinen antisemitischen Feldkräften beeinflusst werden konnten, haben im Zeitalter der Digitalität niedrigschwelligen und weitgehend unregulierten Zugang zur Inkorporation und

Reproduktion antisemitischer Tropen. Danat verweist exemplarisch auf die Möglichkeit, in „eine Telegram-Gruppe“ zu gehen und dort offene Hetze zu lesen, weil „offen hinter einer Maske“ bedenkenlos Antisemitisches reproduziert werden könne. Hier zeigt sich ein Strukturmerkmal des gegenwärtigen antisemitischen Machtfeldes: digitale Kommunikationsräume fungieren als neue Arenen antisemitischer Artikulation, in denen durch Anonymität, durch implizite wie explizite Formulierungen sowie durch suggestive Sprachmuster eine neue Form öffentlicher Unsichtbarkeit bei gleichzeitiger Wirkmächtigkeit antisemitischer Diskurse entsteht. Die symbolische Gewalt liegt in diesen Kontexten in der sprachlichen Umgehungsstrategie, durch die antisemitische Feldkräfte im Gewand vermeintlich harmloser Kommentare – wie etwa „Ich sag ja nur“ – artikuliert und normalisiert werden.

Im Zuge der Beantwortung des Stimulus verweist Joni sowohl erzähltheoretisch als auch durch erfahrungsbasierte-argumentative Schilderungen auf seine antisemitischen Erfahrungen, die zugleich aus wissenssoziologischer Perspektive als feldstrukturelle Aspekte des antisemitischen Machtfeldes gedeutet werden können (Z. 73–83):

„Ähm (..) also zum Beispiel in Reisen usw. passierte manche Situationen, wo ähm das ist offensichtlich, dass ähm Menschen so deine Sprache erkennen und dann so quasi ähm die Service zum Beispiel ist nicht so ähm, also wollen manchmal auch so nicht mehr so Service geben – entweder dass es in Asien oder andere Länder/ ähm (..) als ich mit meiner Exfreundin zum Beispiel so irgendwo so gereist bin und ähm man konnte schon irgendwie (..) ähm so eine komische Situation in Polen, dass du einfach nicht gewünscht bist. Also das ist irgendwie, es muss nicht immer so etwas so konkret sein, dass jemand sagt. Das ist einfach manchmal auch ein Gesichtsausdruck, wenn die fragen: ‚Woher kommst du?‘ Und dann so quasi: ‚Okay also (..) ja, tschüss.‘ Das reicht für mich als Diskriminierung; egal wo du kommst und wer du bist.“

Jonis Ausführungen sind im Modus einer bruchstückhaften Erzählung gehalten und mit argumentativ-beschreibenden Einlassungen verwoben. Als jüdischer Migrant aus Israel, der seit vier Jahren in Deutschland lebt, begreift er Antisemitismus als omnipräsendes Konstrukt, das einerseits keiner konkreten Lokalisierbarkeit unterliegt und andererseits transnational in soziale Praktiken und Routinen eingraviert ist. Als antisemitische Auslöser verweist er exemplarisch auf äußere Erscheinungsmerkmale, die hebräische Sprache sowie auf Situationen, in denen diese Marker zur Verweigerung von Dienstleistungen führen können. Mit Joni können vier unterschiedlicher Strukturmerkmale des antisemitischen Machtfeldes ausgewiesen werden.

Erstens: Die antisemitische Diskriminierung muss nicht immer physisch erfolgen, sie kann auch das *Produkt nonverbaler, aber handlungsanleitender Hexis* sein („zum Beispiel in Reisen usw. passierte manche Situationen, wo ähm das ist offensichtlich, dass ähm Menschen so deine Sprache erkennen und dann so quasi ähm die Service zum Beispiel ist nicht so ähm, also wollen manchmal auch so nicht mehr so Service geben“). Joni beschreibt Situationen, in denen Diskriminierung nicht durch unmittelbare verbale Aggression erfolgt, sondern sich in handlungspraktisch erkennbaren Zeichen äußert: durch Veränderung der Servicequalität, Gestik, Blicke, Tonfall, Gesichtsausdrücke oder das scheinbar banale „Woher kommst du?“. Diese Formen markieren nichtsprachlich vermittelte Fremdzuschreibungen, die sich in sozialen Interaktionen sedimentieren. Dies deutet auf eine praxeologische Relevanzstruktur, in der nicht explizit artikulierte Antisemitismen – oder rassifizierende Markierungen im Allgemeinen – körperlich gespürt, relational interpretiert und habitualisiert werden.

Zweitens: Antisemitisches *Erfahrungswissen* kann sich *als leibgewordenes (einverleibtes) Differenzbewusstsein* niederschlagen („ähm (.) als ich mit meiner Exfreundin zum Beispiel so irgendwo so gereist bin und ähm man konnte schon irgendwie (..) ähm so eine komische Situation in Polen, dass du einfach nicht gewünscht bist.“). Joni spricht von „komische[n] Situationen“, nicht gewünschtem Dasein oder impliziten Ausschlüssen. In dieser impliziten Erfahrungsdimension zeigt sich ein körperlich-sensibles Dispositionswissen, das auf eine ständige Antizipation diskriminierender Situationen verweist. Dieses inkorporierte Erwartungswissen („man konnte schon irgendwie“) ist ein Ausdruck dessen, was als leiblich sedimentiertes praktisches Wissen bezeichnet werden kann. Für das antisemitische Machtfeld bedeutet das, dass Antisemitismus nicht sprachlich artikuliert werden muss, um als *strukturwirksam* erfahren zu werden.

Drittens: Das antisemitische Machtfeld ist *nationalstaatenübergreifend*, weil es die Globalität antisemitischer und rassistischer Strukturverhältnisse reproduziert. Die Nennung verschiedener geographischer Kontexte („Asien“, „Polen“, „andere Länder“) deutet auf eine transnationale Erfahrungsdimension hin. Joni beschreibt Antisemitismus nicht als nationalstaatlich begrenztes Phänomen, sondern als ein überregional wirksames Machtfeld symbolischer Ausgrenzung, das sich durch je kontext- und situationsspezifische Ausdrucksformen aktualisiert. Dies entspricht dem Konzept des antisemitischen Machtfeldes als transversalem Feld, das sich nicht an territorialen Grenzen orientiert, sondern in sozialen Praktiken der Markierung und Exklusion performativ reproduziert wird.

Viertens: Die *antisemitische Differenzproduktion* ist auch das Produkt der sprachlich-kulturellen Zuschreibungen im Sinne des Erkennens der *hebräischen Sprache*. Joni beschreibt, dass „die Sprache erkannt“ werde, was zur Veränderung

der sozialen Situation führt. Dies verweist auf einen konstitutiven Mechanismus im antisemitischen Machtfeld: Sprache als Erkennungsmerkmal von Differenz, das – sobald identifiziert – zur Herabsetzung und Ausschließung führen kann. Die Erkennung der Differenz wird nicht neutral, sondern wertend und hierarchisierend vollzogen. Sie ist Teil des habitualisierten Wahrnehmungsapparates der Gegenwartsgesellschaften. Der „Gesichtsausdruck“, der Ton, die Frage können als Indizes symbolischer Gewalt diskriminierende Kräfte des antisemitischen Machtfeldes aktivieren.

Mit Noga lässt sich auf die Feldstrukturdynamik des philosemitischen Antisemitismus verweisen. Antisemitismus äußert sich nicht ausschließlich in negativ konnotierten und degradierenden kollektivierenden Zuschreibungen, sondern kann sich ebenso in einer übersteigert positiven, undifferenzierten und pauschalisierenden Zuwendung gegenüber Jüdinnen:Juden sowie den Zeichen des jüdischen Kollektivs manifestieren. Auf die Frage, welche antisemitischen Erfahrungen sie gemacht habe, führt Noga (Z. 28–34) aus:

„Ähm (..) also zum einen von dem ähm Philosemitismus, ‚Ach, Sie sind Jüdin? Ach, die sind ja alle so tolle Menschen‘, wo ich immer denke, ‚Aha, war mir ganz neu, aber gut‘, ähm und das sind die, die/ das finde ich auch teilweise gefährlich, weil man braucht dann/ solche Menschen müssen nur auf einen Juden treffen, der nicht so nett ist und dann kippt tatsächlich Philo/ Philosemitismus ganz schnell in Antisemitismus. Ansonsten Vorurteile: ‚Ja, Juden sind alle total superschlau, ähm Juden sind ähm reich““

Während sich Noga auf den philosemitischen Antisemitismus bezieht, rahmt sie ihre Ausführungen mit identitätsrelationalen Aspekten. Es deutet sich hier an, dass einerseits die fragende Feststellung über Nogas Jüdischsein den Kern des philosemitischen Antisemitismus bildet. Andererseits umfasst diese Rahmung einen antizipierenden Hinweis darauf, dass Jüdinnen:Juden, die außerhalb der wahrgenommenen Imaginationsnorm liegen, den Philosemitismus in Antisemitismus umschlagen lassen können. Im Anschluss an diese beiden Aspekte lassen sich mit Noga zwei weitere feldstrukturelle Mechanismen des antisemitischen Machtfeldes aus einer praxeologisch-wissenssoziologischen Analyseinstellung heraus darstellen.

Erstens: Der *antisemitische Philosemitismus* umfasst eine *prekäre Anerkennung* des Jüdischseins und kann als weiterer struktureller Aspekt des antisemitischen Machtfeldes aufgefasst werden. Nogas Reflexion über die fragende Aussage „Ach, Sie sind Jüdin? Ach, die sind ja alle so tolle Menschen“ markiert eine konstitutive Struktur antisemitischer Fremdzuschreibung. Auch vermeintlich positive

Stereotype („tolle Menschen“, „superschlau“, „reich“) sind Teil einer symbolischen Logik und Anrufungspraxis, die Individualität negiert und kollektive Zuschreibungen über das konkret-individuelle Jüdischsein stellt. Weiterhin können scheinbar harmlose oder bewundernde Aussagen eine Form symbolischer Gewalt darstellen, indem sie die Differenz („Juden sind alle total superschlau, ähm Juden sind ähm reich“) markieren und damit eine kollektive Andersheit voraussetzen. Diese Differenz spannt sich nicht neutral auf, sondern hierarchisch.

Zweitens: Das Kipp Potenzial des Philosemitismus kann eine Umkehrung symbolischer Zuschreibungen bedingen. Noga thematisiert die Fragilität solcher positiven Projektionen, wenn sie ausführt: „solche Menschen müssen nur auf einen Juden treffen, der nicht so nett ist und dann kippt [...] Philosemitismus ganz schnell in Antisemitismus.“ Diese Beobachtung verweist auf die *Umkehrbarkeit symbolischer Zuschreibungen* als einen zentralen Strukturmechanismus des antisemitischen Machtfeldes. Philosemitismus ist demnach kein Gegensatz zu Antisemitismus, sondern dessen komplementäre Erscheinungsform, die dieselbe symbolische Logik reproduziert – nämlich die kollektive Konstruktion einer wie auch immer bestimmten jüdischen Wesensart, die sowohl unter positiven als auch unter negativen Vorzeichen in Erscheinung tritt. Dies verweist einerseits auf die kulturelle Persistenz antisemitischer Wahrnehmungsmuster und stellt andererseits eine philosemitische Strukturdynamik des antisemitischen Machtfeldes dar.

Als Mila zu ihrer Einschätzung hinsichtlich ihres sozialen Umfelds befragt wird, antwortet sie, indem sie sowohl auf mediale Diskurskonstruktionen als auch auf einen Vergleich zwischen der Berichterstattung über weiß-deutsche, muslimische sowie jüdische Akteur:innen verweist (Z. 451–470):

„Ähm (..) also ich glaube, dass der Antisemitismus noch ein bisschen ähm es ist auf jeden Fall noch immer da, weil ähm (..) ebensolche Sprüche kommen, aber ich glaube tatsächlich, dass das mittlerweile nicht mehr mit Antisemitismus zu tun hat, sondern allgemein mit Ausländerfeindlichkeiten auch gegenüber den Islam (..), weil ich zum Beispiel auch tagtäglich (..) so also nicht Sprüche, sondern Situationen mit erlebe, (..) weiß ich nicht wo dann ähm/ (..) das fängt ja schon im alltäglichen Leben damit an, dass zum Beispiel in den Nachrichten geschrieben wird, wenn zum Beispiel jetzt ähm sage ich jetzt mal ein deutscher Schüler irgendwas macht, dass da einfach nur steht ähm (...), dass da einfach nur steht, ähm dass ein Junge, sag ich jetzt mal so und so viele Jahre alt mit psychischer Vorerkrankung hat was gemacht oder dann, wenn das zum Beispiel ein Ausländer ist und meistens dann auch muslimischer ähm Ausländer, (..) dann kommen auch immer so Sprüche wie oder bzw. die Beschreibung, die Titelbeschreibung ist dann ja auch lautert dann ja schon so, weil sie nicht zum Beispiel Sinan türkischer Bürger so und so ermordet kaltblütig seine – weiß ich nicht was ne – Lehrerin oder so. Das war ja auch vor kurzem so und mit solchen Sachen, finde ich, fängt das ja schon an, weil dass, das erlebt man wirklich noch tagtäglich so, aber mit

Antisemitismus kann ich das jetzt nicht mehr so in Verbindung bringen, weil, weil die Menschen auch heutzutage relativ offen sind und auch relativ ähm ich glaube, das hat auch viel mit dem Internet zu tun, weil das Internet halt auch frei zugänglich ist.“

Die Frage zielt allgemein auf Milas Erfahrung ab, wie sie ihr Umfeld hinsichtlich antisemitischer Vorfälle, Ereignisse etc. wahrnimmt. Zunächst äußert sie ihre Wahrnehmung, Antisemitismus sei „auf jeden Fall noch immer da“, wobei sie auf ihre eigene Erfahrungsakkumulation zurückgreift. Die gesellschaftliche Atmosphäre der Ausschließung und Ungleichheit möchte sie jedoch eher im Begriff der „Ausländerfeindlichkeit“ gefasst wissen, wobei sie den Hauptadressaten in „dem Islam“ verortet. Hier differenziert sie zwischen der diskursiven und der handlungspraktischen Ebene. Das mediale Aufgreifen vergleichbarer Handlungen durch unterschiedliche soziale Gruppen variere, so Mila, je nachdem, ob die ausführende Person eine weiß-christlich-atheistisch-deutsche sei oder ein „muslimischer ähm Ausländer“. Im ersteren Fall werde die Berichterstattung durch Hinweise auf psychische Erkrankungen gerahmt, wohingegen im letzteren Fall – implizit rassifizierend – Zuschreibungen wie „türkischer, (...) kaltblütig“ in den Umlauf gebracht werden. „Mit Antisemitismus“ könne Mila solche Diskursverschiebungen heutzutage nicht mehr in Verbindung bringen. Instruktiverweise vergleicht Mila die Auswirkungen beider Ungleichheitsstrukturen, insbesondere dahingehend, wie sie diese im sozialen Raum beobachtet. Ihrer primären Beobachtung nach ist Antisemitismus zwar strukturell vorhanden, wird jedoch auf der medial-diskursiven Ebene nicht in vergleichbarer Weise negativ konnotiert wie Erscheinungsformen antimuslimischen Rassismus.¹ Dabei verweist Mila auf den Mechanismus tendenziöser Berichterstattung, in dem sich rassifizierte und migrantisierte Diskurspraxen niederschlagen. Ihre Einschätzung, Antisemitismus habe abgenommen bzw. sei in den Hintergrund getreten, begründet sie mit der gesteigerten Offenheit der Gesellschaft und dem durch „das Internet“ erleichterten Zugang zu Begegnungen mit jüdischen Menschen. Vor dem Hintergrund der Ereignisse vom 7. Oktober 2023 lässt sich Milas Einschätzung jedoch nicht ohne Einschränkungen aufrechterhalten.

¹ Milas Beobachtung steht auch im Zusammenhang mit den Befunden der repräsentativen FRA-Studie (2019, S. 21) (vgl. Kap. 2), wonach Jüdinnen:Juden neben einem Anstieg von Antisemitismus auch einen Anstieg des antimuslimischen Rassismus wahrnehmen. Außerdem dokumentiert sich hierin auch Milas Bewusstheit über das Ansteckungspotenzial von Ungleichheitsstrukturen: Wenn eine wirksam wird, können auch andere wirksam werden (vgl. Kap. 2).

Abstrahierend lässt sich festhalten, dass in Zeiten sozio-politischer Konflikte, die auf eine lange geschichtliche Vergangenheit zurückverweisen, Ungleichheitsstrukturen, die nicht offen artikuliert werden, gerade in solchen Momenten (als Triggerpunkten) wieder verstärkt in den Vordergrund treten. Dies lässt sich insbesondere als ergänzende Perspektive auf Milas Beobachtungen festhalten – auch vor dem Hintergrund, dass das Interview mit ihr ca. zehn Monate vor dem 7. Oktober geführt wurde. Auf eine diskursanalytische Rekonstruktion der Nachwirkungen jenes Datums wird an dieser Stelle bewusst verzichtet. Milas Artikulation ihrer lebensweltlich erfahrenen Beobachtungen, in denen sie die Adressat:innen antimuslimisch-rassistischer Übergriffe in besonderer Weise als vulnerabel begreift, verweist auf ein erweitertes reflexives Bewusstsein für die Betroffenheit jener muslimischen Gruppen, mit denen sie seit ihrer Kindheit einen strukturähnlichen Sozialisationsraum teilt. Mit Mila eröffnet sich an dieser Stelle auch der Übergang zum antimuslimisch-rassistischen Machtfeld, das in einer praxeologisch-wissenssoziologischen Perspektive in Verbindung mit dem antisemitischen Machtfeld gedacht werden kann. Der Bezug auf Milas Erfahrungswissen erlaubt es, zwei weitere strukturelle Aspekte im Hinblick auf das antisemitische Machtfeld zu konturieren.

Erstens: Milas Argumentation, „ich glaube tatsächlich, dass das mittlerweile nicht mehr mit Antisemitismus zu tun hat, sondern allgemein mit *Ausländerfeindlichkeiten* auch gegenüber dem Islam“, verweist auf eine semantische Verschiebung des Deutungsrahmens: Antisemitismus wird als eigenständige und strukturell wirksame Gewaltform in einen allgemeinen Diskurs um Ausländerfeindlichkeit eingegliedert. Diese kontextuelle Verschiebung weist auf eine strukturtypische Unschärfe im Diskurs über Antisemitismus hin – ein epistemisches Ausblenden seiner spezifischen symbolischen Ordnung, das selbst Teil antisemitischer Machtverhältnisse verstanden werden könnte (vgl. z. B. Boger, 2023).

Zweitens: Mila strukturiert ihre Wahrnehmung von und argumentative Reflexion über Ungleichheit durch einen Vergleich zwischen antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Erfahrungen. Dies artikuliert sich in ihrer Aussage, „weil ich zum Beispiel auch tagtäglich [...] Situationen miterlebe“, woraufhin sie mit Beispielen rassifizierender Berichterstattung Bezug auf das mediale Feld nimmt. Dieses bringe, ihrer Einschätzung nach, antimuslimisch-rassistische Zuschreibungen skandalisierend zur Geltung („ein Ausländer ist und meistens dann auch muslimischer ähm Ausländer [...] die Titelbeschreibung [...] lautet dann ja schon so, [...] Sinan [...] ermordet kaltblütig“), wohingegen Vorfälle weißer Deutscher in dieser Form medial nicht inszeniert und eher pathologisierend entschuldigt würden. Eine solche vergleichende Betrachtung ist nicht nur

Ausdruck individueller Erfahrung, sondern verweist auf feldspezifische Machtverhältnisse, in denen Sichtbarkeit, Opferstatus und gesellschaftliche Anerkennung umkämpft sind. Hier lässt sich eine implizite Typisierung von Legitimitäts Erfahrungen rekonstruieren, bei der Antisemitismus in den Hintergrund tritt, da er – im Vergleich – weniger offensichtlich erscheine.² Milas Verweis auf Mediennarrative verdeutlicht die funktionale Rolle von Differenzsemantiken in der öffentlichen Kommunikation. Die Dokumentation *rassifizierter Berichterstattung* verweist auf ein gesellschaftlich legitimes Wissenssystem, das Differenz entlang ethnisierter und religiöser Linien markiert und in Hierarchien überführt. Während sie Antisemitismus aus diesem Diskurs tendenziell ausgeklammert sieht, zeigt ihre Analyse den normativen Rahmen gesellschaftlicher Anerkennung, in dem Jüdinnen:Juden weniger als explizit negativ konnotierte Andere erscheinen, was jedoch wiederum die Unsichtbarkeit antisemitischer Gewalt als Strukturmerkmal des antisemitischen Machtfeldes begünstigen kann.

Damit ist die Grundlage gelegt, um im nächsten Abschnitt aus einer praxeologisch-wissenssoziologischen Perspektive – wie in diesem Abschnitt dargestellt – einige Strukturmerkmale des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes empirisch zu rekonstruieren.

6.2 Empirische Annäherung an das antimuslimisch-rassistische Machtfeld aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive

Im Folgenden wird – wie bereits in Abschnitt 6.1 – der Versuch unternommen, method(olog)isch aus einer praxeologisch-wissenssoziologisch inspirierten Perspektive die Struktur dynamiken eines antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes herauszupräparieren – Struktur dynamiken, wie sie sich in den Wissensbeständen der muslimischen Interviewees sedimentieren. Analog zum vorhergehenden Abschnitt wurde darauf geachtet, eine möglichst breite Vielfalt unterschiedlicher

² Milas reflexive Ausweitung der Betroffenheit verweist auf den ersten Blick auf eine Opferkonkurrenz; jedoch verdeutlicht sich vor dem Hintergrund ihres gesamten Interviews, dass der von ihr gezogene Vergleich zwischen Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus Ausdruck eines reflexiv erweiterten Sensibilitäts- und Erkenntnishorizonts ist, insbesondere was die Benennung und Erfassung von Ungleichheitsstrukturen betrifft – zumindest im Hinblick auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus (vgl. dazu vertiefend Boger, 2023, S. 2 f.).

soziostruktureller Aspekte abzubilden, die es erlauben, sich aus unterschiedlichen Richtungen dem antimuslimisch-rassistischen Feld der Macht anzunähern.³

Auf den Stimulus antwortet Mehmed – Bachelorstudent im Ingenieurstudium, Anfang 20, geboren und aufgewachsen in Deutschland – argumentativ und eröffnet damit die Möglichkeit, Bezugslinien herzustellen, die anhand wissenssoziologisch sedimentierter Bestände abstrahierende Rückschlüsse auf Strukturmerkmale des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes zulassen. Die im Folgenden dargestellten zwei Sequenzen (Z. 21–32; 339–344), zu unterschiedlichen Zeitpunkten des Interviews artikuliert, potenzieren eine erste Annäherung:

„Subtiler als auch weniger subtil, eigentlich Diverses so. Das fängt von ganz kleinen Sachen an, wie wenn man einfach, sag ich mal, etwas, was ich kulturell als selbstverständlich erachte mit ähm Unverständnis begegnet. Also solche Kleinigkeiten bis hin zu, dass man eigentlich, sag ich mal, auf mich herabschaut. Wirklich, weil ich ähm anders bin oder weil ich gefühlt einfach einen anderen ähm aus einer anderen Zeit, einen anderen nationalen Hintergrund habe. So, das ist schon ziemlich häufig vorgekommen. Also alles zusammen ist schon ziemlich häufig vorgekommen bzw. ich finde, wir wurden auch immer gefühlt so im Leben darauf vorbereitet, also auch schon in der Schule. Ich habe auf meiner Schule, in einer Realschule, in einer Realschule, da habe ich ja auch Unterricht gehabt, da kam das ziemlich oft dazu, dass teilweise auch Lehrkräfte uns schon so ein bisschen mitgenommen haben auf Status, nicht auf demselben Niveau wie die anderen in manchen Situationen. Und das ist halt auch irgendwie, dass das wirkt sich halt auch irgendwie auf einen aus. [...] Was mir dabei hilft, ist, dass ich so ein bisschen gelernt habe – vielleicht liege ich auch falsch – aber was ich gelernt habe, ist, dass Rassismus meistens eher aus Denkfaulheit resultiert. Das heißt, ähm wenn man zum Beispiel ein Problem hat, aber keinen festen oder man ein bisschen zu faul ist, genauer darüber nachzudenken, woher das Problem kommt. Dass man das ganz schnell mal auf Ausländer abschiebt, weiß ich nicht, wenn man zum Beispiel keinen Job findet, dass man sagt ja, die Ausländer nehmen die Jobs weg.“

In der ersten Sequenz – den einleitenden Passagen der Stegreiferzählung – verweist Mehmed argumentativ auf unterschiedliche Topoi, die von der Omnipräsenz bis hin zu kulturell degradierenden Strukturmerkmalen des antimuslimischen Rassismus reichen. Ohne konkrete Erlebnisse erzählhaft zu artikulieren, reflektiert Mehmed abstrakt und initiiierend über seine antimuslimisch-rassistischen Wissensbestände, die im Folgenden in fünf Aspekten als Strukturmerkmale des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes gedeutet werden.

³ Auch in diesem Abschnitt wurden zwei Sequenzen aus den Interviews (mit Mehmed und Omar) verwendet, die zwar für die Rekonstruktion der Phasentypik als vergleichende Folien herangezogen, jedoch nicht explizit durch entsprechende Sequenzdarstellungen aufgeführt wurden.

Erstens: Mit dem konstituierenden Verweis – „subtiler als auch weniger subtil, eigentlich Diverses“ – deutet Mehmed auf die *Subtilität des antimuslimischen Rassismus* hin, der in seiner *Omnipräsenz* in allen sozialen Feldern und in verschiedensten Erscheinungsformen wirksam wird. Konzipiert mit dem Begriff des Machtfeldes, stellt der antimuslimische Rassismus aufgrund seiner Subtilität ein zentrales Strukturmerkmal dieses Machtfeldes dar – analog zur Subtilität des Antisemitismus, wie sie in Anlehnung an Tamara rekonstruiert wurde – und kann somit als felderübergreifendes, in diese Intrusionseffekte auslösendes Konstrukt begriffen werden.

Zweitens: Die „Kleinigkeit“, die einerseits die subtile Omnipräsenz des antimuslimischen Rassismus unterstreicht, verweist andererseits darauf, dass rassistische Begegnungen in die Alltagsstruktur sowie in sozio-kulturelle Kontexte eingelassen sind. Es „fängt von ganz kleinen Sachen an, wie wenn man einfach, sag ich mal, etwas, was ich kulturell als selbstverständlich erachte, mit ähm Unverständnis begegnet.“ Die Verkennung kulturell Selbstverständlichen – also der verkennende Umgang mit einem für Mehmed doxischen Status des Kulturellen – konstituiert die strukturelle Seite der rassistischen Begegnungen. Diese rassistischen Situationen und Begegnungen als „Kleinigkeiten“ zu bezeichnen, ist nicht als Euphemisierung zu deuten. Vielmehr verweisen sie auf Wissensbestände, die sowohl den Alltag als auch jenen des Gegenübers strukturieren und aus relationaler Perspektive gerade die soziale Relation zwischen Akteur:innen samt deren Positionierung im jeweiligen Feld konstituieren. Insofern sind antimuslimisch-rassistische „Kleinigkeiten“ als Aspekte der *Omnipräsenz* des Rassismus zu verstehen, die als das Machtfeld durchziehende Strukturen dessen Dynamik mitformen.

Drittens: Neben diesen „Kleinigkeiten“ konstituieren *Verachtungs- und Herabwürdigungsdynamiken (Degradierung)* als separierende Operationsweisen des antimuslimischen Rassismus ein zentrales Strukturmerkmal des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes. Die Erfahrung, dass man „auf mich herabschaut“ (Verachtung, Degradierung), geht mit der Fremdklassifizierung als „anders“ aufgrund eines unterschiedlichen „nationalen Hintergrund[s]“ einher. In diesem Sinne operiert der antimuslimische Rassismus entlang nationalitätsbezogener *Differenzlinien*, wodurch nationale Identität als strukturierendes Prinzip wirksam wird. Nationalismus, verstanden als Entfremdung des Gegenübers auf Grundlage kulturell-nationaler bzw. ethno-nationaler Differenz, ist in die Strukturdynamiken des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes eingeschrieben und fungiert als Reproduktionsmechanismus rassistischer Feldkräfte.

Viertens: Die antimuslimisch-rassistischen Begegnungen besitzen – insofern sie als „ziemlich häufig“ auftretende Konstrukte erscheinen – einen Bildungs-

und Erziehungscharakter. Mehmed zufolge wurde er „auch immer gefühlt so im Leben darauf vorbereitet“, um antimuslimischem Rassismus zu begegnen und mit ihm einen strategischen Umgang zu entwickeln (vgl. Kap. 5). Ähnlich wie Tamara verweist auch Mehmed auf den Schulkontext als den wesentlichen, staatlich regulierten Ort, der – als Mikrokosmos der Gesellschaft – einen zentralen *Distributions- und Legitimationsort* des antimuslimischen Rassismus darstellt, da er bereits „also auch schon in der Schule“ auf die Begegnung mit antimuslimischem Rassismus vorbereitet worden sei. Vor diesem Hintergrund fungiert die Schule als offiziell anerkannter Reproduktionsraum des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes. Instruktiv ist dabei das *permanente und dauerhaft antizipierende Vorbereitetsein* auf antimuslimisch-rassistische Situationen, das sich als zentrales Strukturmerkmal des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes rekonstruieren lässt.

Fünftens: Dass rassistische Betroffenheit Lerneffekte aufseiten der Betroffenen auslöst, ist ein weiterer rassismushäufiger Aspekt. Mehmeds argumentative Einlassung, „dass Rassismus meistens eher aus Denkfaulheit resultiert“, bündelt zwei scheinbar gegenüberstehende Dynamiken: Komplexität und Reduktionismus. Die Genese von Rassismus – folglich auch rassistische Situationen, rassistisches Handeln sowie rassistische Diskurse – mit „Denkfaulheit“ zu beschreiben, erlaubt mit Blick auf die rassistische Perspektive zugleich die Annahme von Komplexitätsferne und die Neigung zu reduktionistischen Erklärungsmustern als rassistische und rassifizierende Strukturlogik: „Das heißt, ähm wenn man zum Beispiel ein Problem hat, aber [...] ein bisschen zu faul ist, genauer darüber nachzudenken, woher das Problem kommt“, wird man rassismusanfällig. Diese Komplexitätsferne, gepaart mit einer reduktionistischen Weltsicht, fungiert als Genesebedingung des Rassismus und ist als ein Strukturmerkmal des antimuslimisch-rassistischen Feldes der Macht zu verstehen. Das von Mehmed angeführte Beispiel, wonach Migrant:innen den weiß Deutschen die Arbeitsplätze „weg[nehmen]“, ist Ausdruck eben jenes *komplexitätsfernen Reduktionismus*, der als konstitutive Felddynamik das Feld der Macht permanent strukturiert.

Omar (geb. 1995), der 2015 gemeinsam mit seiner gesamten Familie aus Syrien nach Deutschland geflüchtet ist, fokussiert im Interview seine Rassismuserfahrungen – Erfahrungen, die bereits in jenem Moment einsetzen, als er aus dem Bus ausstieg und noch bevor er die Flüchtlingsunterkunft erreichte. Obwohl er nicht in Deutschland geboren und sozialisiert wurde, verdeutlichen seine argumentativ-theoretisierenden Artikulationen zentrale Strukturmerkmale des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes. Auf den Stimulus antwortet Omar (Z. 19–25) folgendermaßen:

„So muss ich sagen, ich hatte eigentlich/ ihn/ also nicht so Krasses erlebt, aber viel halt, viele Kleinigkeiten, die vielleicht für ein oder andere Kleinigkeiten ähm bemerkt werden [=gehalten werden]; aber für den Betroffenen sind immer sehr groß ähm ja ähm also die, die Geschichten, die ich vor dem/ bevor ich in Deutschland bin, werde ich nicht angehen, weil glaube ich das waren/ werden nicht so interessant, relevant für das Gespräch [sein](.), aber ab dem Zeitpunkt quasi in Deutsch/, ab dem Zeitpunkt, wo ich in Deutschland war, Rassismus hat da von der ersten Stunde schon mich begleitet.“

In dieser argumentativ verdichteten Beschreibung verweist Omar einerseits durch das Duo „Krasses [...] viele Kleinigkeiten“ auf die Wirkungsseite rassistischer Betroffenheit und verdeutlicht andererseits, dass deren Wirkung personen- sowie wahrnehmungsabhängig ausfällt. Letzteres dokumentiert Omars Bezug zu mehrheitsgesellschaftlichen Diskursen, in denen sich teilweise rassismuserfahrungenrelativierende Tendenzen offenbaren – auf diese spielt er implizit an. Wie bereits an unterschiedlichen Beispielen erläutert (vgl. Kap. 5), ist die argumentative Überformung seiner Erzählungen Ausdruck eines sich grundlegend transformierenden habituellen Gefüges. Omars Argumentationen liegen dabei sedimentierte Wissensbestände zugrunde, die er reflektiert expliziert. Dadurch eröffnet sich aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive ein weiterer Zugang zur Analyse des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes. Insbesondere stehen drei Aspekte als Strukturmerkmale dieses Machtfeldes hervor.

Erstens: Mit der dichotomen Wahrnehmungsstruktur zwischen „Krasses [...] viele Kleinigkeiten“ ermöglicht sich die Rekonstruktion, dass Rassismus nicht notwendigerweise – und auch nicht überwiegend – mit physischen Gewalterfahrungen einhergehen muss. Dabei sollte berücksichtigt werden, dass Omar kriegsbedingte Gewalterfahrungen im Kontext des Herkunftslandes habitualisiert hat. Dennoch sind die „viele[n] Kleinigkeiten“ Ausdruck einer reflexiven Sensibilität, die es erlaubt, den *Alltäglichkeitscharakter sowie die Mikrostruktur symbolisch-rassistischer Gewalt* in den Vordergrund zu rücken. In diesem Sinne wird deutlich, dass symbolisch-rassistische Erfahrungen, Situationen und Ereignisse gesellschaftsstrukturell bedingt sind und als Mechanismen des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes gedeutet werden können. Zudem legt Omars argumentative Formulierung das Hauptaugenmerk auf eine diskrepante Wahrnehmungsstruktur zwischen mehrheitsgesellschaftlicher (Wahrnehmungs-) Norm und Betroffenenpraxis: Was von außen als unbedeutend erscheint, hat für die Betroffenen eine tiefgreifende Wirkung. Dies verweist auf symbolische

Gewalt, die sich nicht offen, sondern subtil, unterschwellig und praxeologisch eingeschrieben äußert. Die Wirkmächtigkeit dieser symbolisch-rassistischen Betroffenheit liegt in ihrer Wiederholung, ihrer Selbstverständlichkeit und ihrer Schwierigkeit der expliziten Benennbarkeit.

Zweitens: Der *Eintritt in das deutsche nationalstaatliche Feld* markiert den Beginn von Rassismuserfahrungen und liefert damit ein Indiz dafür, dass rassistische Dynamiken als Feldkräfte mit dem Feldeintritt zu wirken beginnen. Omars Aussage – „ab dem Zeitpunkt, wo ich in Deutschland war, Rassismus hat da von der ersten Stunde schon mich begleitet“ – markiert das Einsetzen eines neuen Erfahrungsmodus, der an die räumlich-soziale Verortung im deutschen sozialen Raum (verstanden als Äquivalent des Machtfeldes) gebunden ist. Diese abstrakte Beschreibung verweist auf ein rassistisch strukturiertes Machtfeld, das bestimmte Zugehörigkeiten – hier muslimische – von Beginn an infrage stellt. Der temporale Verweis „von der ersten Stunde“ dokumentiert die zeitlich frühe und habitualisierte Wahrnehmung von Abwertung, die sich nicht auf isolierte Akte, sondern auf ein gesellschaftlich verankertes Machtverhältnis zurückführen lässt.

Drittens: Die Betonung der eigenen Betroffenheit – „für den Betroffenen sind [sie] immer sehr groß“ – verweist auf handlungsanleitende Wissensbestände, die aus erlebter Erfahrung von Marginalisierung hervorgehen. Für Omar ist dabei nicht nur die Erfahrung selbst relevant, sondern insbesondere auch die semantische Nichtanerkennung dieser Erfahrungen durch andere. Dies verdeutlicht, wie symbolische Ordnungen hergestellt werden, in denen *Deutungsmacht über die Relevanz* von Rassismuserfahrungen umkämpft ist. Das antimuslimisch-rassistische Machtfeld wirkt in diesem Zusammenhang als eine Struktur, die *Differenzerfahrungen delegitimiert*, indem sie diese als Bagatellen oder als illegitim klassifiziert. Insofern ist auch die *Verkennung der praxeologischen Betroffenheitsdimension* durch Rassismus als ein weiteres Strukturmerkmal des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes zu rekonstruieren.

Wenn Yağız seine Einschätzung über den gegenwärtigen Zustand von Rassismus artikuliert, verweist er auf die zeitliche Dimension und unterstreicht die gesteigerte gesellschaftliche Sensibilität für Rassismen. Dabei liefert er argumentative Hinweise darauf, in welchen Dimensionen er rassistische Feldkräfte als wirkmächtig wahrnimmt (Z. 448–457):

„Ja, also ich muss sagen, es hat sich vieles geändert, so wie ich es erlebt habe. Und ich glaube, heute ist Rassismus, man achtet ja viel mehr drauf, also wahrscheinlich

auch hat auch vieles zu verdanken. Die Studien, die wissenschaftlichen Studien, die da irgendwann quasi das auch erwiesen haben, dass ähm immer noch in den Schulen quasi ausländische Kinder benachteiligt werden. Und das ist eigentlich, ich glaube viel, viel mehr, dann ist das auch gar nicht bewusst. Die machen das eher unbewusst, weil sie das auch aus ihren Elternhaus und sonst was in ihrer Umgebung miterleben. Und ähm diese Vorurteile, die die, die sind auch erlernt. Also man, man macht sie ja nicht ähm in einem Tag, sondern man macht sie eher unbewusst. Und (...) deswegen ist es heutzutage eher subtiler. Der Rassismus nicht so offen wie bei/ zu meiner Zeit, aber subtil ist er immer noch da und steckt leider immer noch in vielen Köpfen drin.“

Yağız (geb. 1978) artikuliert seine Beobachtungen über das Verhältnis von Rassismus und Gesellschaft aus einer temporalen Perspektive. Dabei verweist er auf eine Rassismussensibilität, die sich im Verlauf der Zeit herausgebildet habe. Insbesondere, so Yağız, hätten wissenschaftliche Analysen zu Diskriminierung und Schulerfolg einen konstitutiven Beitrag geleistet, um eine rassismussensible Perspektive einzunehmen und das Rassismusproblem von einer manifesten auf eine implizit-subtile Ebene zu verlagern. Temporal betrachtet scheint diese Ebenenverschiebung respektive Latenzverlagerung eine zentrale Strukturlogik des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes zu markieren – eine Logik, die sich auch auf andere Ungleichheitsstrukturen übertragen lässt. Aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive lassen sich anhand von Yağız’ argumentativen Artikulationen drei Aspekte des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes rekonstruieren.

Erstens: Die gesteigerte gesellschaftliche Sensibilität gegenüber Rassismen kann das Erkennen von Effekten des Machtfeldes befördern: „Es hat sich vieles geändert, so wie ich es erlebt habe. Und ich glaube, heute ist Rassismus, man achtet ja viel mehr drauf.“ Für Yağız sind wissenschaftliche Studien ausschlaggebend, „die da irgendwann quasi das auch erwiesen haben, dass ähm immer noch in den Schulen quasi ausländische Kinder benachteiligt werden“. Damit verweist er auf die *institutionelle Dimension rassistischer Strukturen*, die insbesondere im und durch das Bildungssystem reproduziert werden. Vor diesem Hintergrund markieren institutionalisierte Benachteiligungen, die auf rassistische Handlungs- und Begründungsmuster zurückgehen, einen zentralen Aspekt der *Intrusionseffekte* des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes in unterschiedliche soziale Felder – insbesondere in jenes des Bildungssystems.

Zweitens: Die *Sozialisation* in den jeweiligen Familien ist eine Bedingung der Reproduktion des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes. Hier wäre von einer *habituellen Reproduktion durch Sozialisation* zu sprechen – also dem Erlernen von Vorurteilen, Ressentiments und Stereotypen. Die thesenhafte Formulierung „die machen das eher unbewusst, weil sie das auch aus ihrem Elternhaus und sonst was in ihrer Umgebung miterleben“ verweist auf ein konstitutives Merkmal rassistischer Reproduktion: die unbewusst-sozialisatorische Vermittlung und Inkorporation von Differenzstrukturen im Habitus. So beschreibt Yağız ein sozialisiertes Wissenssystem, das sich jenseits intentionaler Vermittlungsabsichten vollzieht. Rassismus wird hier nicht als individuelles Fehlverhalten sichtbar, sondern als sozial-kulturell vererbte Praxis, die über alltägliche Interaktionen vom Habitus internalisiert und durch diesen reproduziert wird. Die Formulierung „die sind auch erlernt [...] man macht sie eher unbewusst“ verweist auf die implizite Operationsebene des Rassismus: nicht als Ausnahme, sondern als Teil eines strukturellen und habitualisierten gesellschaftlichen Wissens.

Drittens: Kognitive Dimensionen der Habitualisierung bedingen die *Subtilität des Rassismus*, und die subtile Verfügbarkeit rassistischer Wissensbestände konstituiert felddynamische Kräfte. In der *Subtilität rassistischer Gewalt* regiert die symbolische Herrschaft. Yağız argumentiert: „Und (..) deswegen ist es heutzutage eher subtiler. Der Rassismus nicht so offen wie bei/ zu meiner Zeit, aber subtil ist er immer noch da und steckt leider immer noch in vielen Köpfen drin.“ Diese Beschreibung verweist auf eine Transformation der Erscheinungsweise von Rassismus, nicht aber auf dessen Verschwinden. Die Rahmung als „subtil“ deutet auf eine symbolische Gewaltstruktur hin, die nicht durch manifeste Ausgrenzung, sondern durch verdeckte, habitualisierte Praktiken wirksam wird. Im Sinne Bourdieus wirkt hier ein Machtfeld, das sich durch doxische Selbstverständlichkeit stabilisiert – die rassistische Gewalt und Praktiken sind nicht direkt benennbar, weil sie Teil des Normalvollzugs sozialer Ordnung sind. Yağız identifiziert also eine strukturelle Verlagerung rassistischer Praktiken in die gesellschaftsstrukturelle Ordnungsdimension alltäglicher Interaktion. Dementsprechend lässt sich mit Yağız von einer *doxischen Wirksamkeit des Rassismus* im antimuslimischen Machtfeld sprechen.

Zu Beginn ihrer Stegreiferzählung thematisiert Merve – noch bevor sie auf ihre konkreten rassistischen Erfahrungen eingeht – in einem argumentativ-beschreibenden Ton allgemeine Aspekte ihrer Betroffenheit sowie rassistisch sedimentierter Wissensbestände, die einer abstrahierenden Betrachtung über die Strukturlogiken des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes Raum geben. Merve (Z. 14–25) initiiert ihre Stegreiferzählung mit folgenden Gedanken:

„Ähm, ja also es gibt/ ich musste auch tatsächlich ein bisschen schmunzeln, als sie geschrieben haben, dass ich meine Gedanken zum Thema Rassismus etwas sortieren soll, weil ich glaube, ich habe danach gemerkt, dass ähm das Thema doch voll das Chaos ist in mir drin [ist, FBK], weil ich ganz schön viele Erfahrungen gemacht habe, ähm teils, wo ich bewusst in der Situation war und diese als Rassismus wahrgenommen habe, teilweise aber auch Situationen, wo ich erst im Nachhinein sie als Rassismus klassifizieren würde. Also da war es mir vielleicht in der Situation gar nicht mehr so sehr bewusst (.) wie andere.“

Merves initiiierende und argumentative Intervieweinführung verweist auf unterschiedliche Strukturdynamiken, die sowohl habitusvermittelte als auch feldstrukturelle Aspekte des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes sichtbar machen. Die epistemisch-kognitive Oszillation zwischen Bewusstheit und Unbewusstheit sowie zwischen innerer Ordnung und Unordnung ist als Produkt rassistischer Betroffenheit zu verstehen, die im habituellen Gefüge zeitgleich präsent sind. Durch einen praxeologisch-wissenssoziologischen Zugriff im Sinne der dokumentarischen Analyse von Merves argumentativ artikulierten Wissensbeständen lassen sich im Folgenden drei Aspekte als Strukturmerkmale des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes identifizieren.

Erstens: Unreflektiert wirken im Habitus Feldstruktureffekte latent mit und entfalten rassistische Wirkmacht. Ungeachtet eines reflexiven Bewusstseins darüber, ob es sich in der konkreten Situation um Rassismus handelt oder nicht, wird gerade das Rassistische im *reflektierenden Aktvollzug* als rassistisch klassifizierbar. In diesem Sinne fungiert das „Sortieren“ als ein habitusinternes Ordnungsprinzip, um Rassismus und feldtypische Krafteffekte zu erkennen und zu benennen – und damit deren unbewusste Wirkmächtigkeit zu entschleiern. Durch das Aufdecken des „Chaos“ wird einerseits das unreflektierte und unsortierte Wirken von Strukturkräften des Machtfeldes im Habitus sozialer Akteur:innen vermindert, andererseits wird epistemisch erkannt, dass Unkenntnis das Pendant zur Verkennung ist und folglich zur Reproduktion symbolischer Gewalt beiträgt. Vor diesem Hintergrund verweist das eingangs beschriebene „Chaos in mir drin“ auf eine habituelle Desorganisation, in der sich die rassistische Erfahrungsaufschichtung dokumentiert. Dies deutet auf eine doppelte

Dimension der Exklusion: einerseits durch das Erleben der Diskriminierung selbst, andererseits durch die Schwierigkeit, diese klar zu benennen und sozial kommunizierbar zu machen. Das verweist auf die *epistemische Gewaltstruktur* des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes, das den Betroffenen den symbolischen Deutungs- und Benennungskampf um legitime und legitimierte Praktiken und Diskurse erschwert.

Zweitens: Da Merve „ganz schön viele Erfahrungen gemacht“ hat, lässt sich die Erfahrungsquantität als Ausdruck einer kontinuierlichen rassistischen Betroffenheit lesen und liefert somit einen Hinweis auf das Machtfeld, das sich einerseits entlang unterschiedlicher sozialer Felder durch *Intrusionseffekte* beobachten und andererseits über die rassistischen (habitusvermittelten) Effekte rekonstruieren lässt. Deshalb ist Rassismusbetroffenheit im Feld der Macht mit Blick auf rassistische Feldkräfte einerseits *reflexiv in situ* erfassbar und andererseits erst *im Nachhinein* – in einer postbetroffenen Reflektiertheit – erschließbar. Um Rassismus als Rassismus und Situationen als rassistisch *klassifizieren* zu können, bedarf es Wahrnehmungs- und Benennungsinstrumenten, die eine solche reflektierte Klassifizierung ermöglichen.

Drittens: Die *epistemische Uneindeutigkeit* kann als Strukturmerkmal des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes identifiziert werden. Merve beschreibt, dass sie einige Situationen „erst im Nachhinein [...] als Rassismus klassifizieren würde“, was auf eine zeitlich verzögerte Erkenntnis rassistischer Strukturdynamiken verweist. Diese Verzögerung legt eine epistemische Struktur offen, die im antimuslimisch-rassistischen Machtfeld wirksam ist: Die Erfahrung ist real, aber nicht unmittelbar als diskriminierend erkennbar. Die symbolische Gewalt äußert sich hier in der *Verdeckung ihrer eigenen Wirksamkeit*, was auf die doxische Qualität rassistischer Machtverhältnisse verweist. Im Sinne Bourdieus bedeutet das, dass die Gewalt in der sozialen Ordnung sedimentiert ist, dass sie nicht mehr als solche auffällt. Erst ex post – beispielsweise durch eine postbetroffene Reflektiertheit (vgl. Abschnitt 5.4) – lässt sie sich als Bruch im sozialen Sinnhorizont rekonstruieren. Mit Merve lässt sich das antimuslimische Machtfeld als Raum epistemischer Instabilität identifizieren. Ihre Äußerungen führen vor Augen, dass antimuslimisch-rassistische Strukturdynamiken nicht nur durch manifeste Handlungen, sondern durch ihre Ambivalenz und Uneindeutigkeit wirksam wird. Diese Ambivalenz verweist auf ein symbolisch strukturiertes Machtfeld, das von epistemischer Uneindeutigkeit durchzogen ist.

Ein weiteres Strukturmerkmal eines rassistischen Machtfeldes liegt in der rekonstruktiven Bestimmung der konstruierten, historisch tradierten und wirkmächtigen Kategorie des ‚Weißseins‘⁴. Levents vordergründige Erzählung, durchzogen von argumentativ-beschreibenden Hintergrundkonstruktionen, liefert einen entscheidenden Hinweis auf diesen strukturellen Aspekt (Z. 127–146):

„Also ich nehme das mit Humor an, ähm wenn ähm wenn man mich ähm mit meinen Kindern sieht, also meine Kinder sind alle drei blond und ähm ich hab auch so blonde Strähnen. Viele denken, ich lasse mir die extra machen [lacht], aber nein ähm und selbst wenn, ist ja dann auch meine Entscheidung, aber nein, ähm das ist von Natur aus. Ich bin als blondes Kind auf die Welt gekommen und irgendwie mit vier Jahren hat sich meine Haarfarbe spontan verändert. Ich habe sogar Kindheitsfotos ähm da sieht es wirklich so aus, als ob es verfärbt worden ist. Braun, blond, braun, blond und irgendwann war es dann komplett braun und jetzt, seit drei, vier Jahren, hat es wieder angefangen, dass es in manchen Stellen blond wird, aber auch teilweise grau (...) aber was ich dann erlebe ist, wenn, wenn ähm/ ähm zum Beispiel unbekannte Leute ähm/ ähm auf der Straße ähm oder wenn wir in einer in irgendeiner Praxis neu sind oder irgendwo neu mit neuen Menschen und dann ähm sehen die mich und meine Tochter: ‚Ach die haben aber schöne blonde Haare.‘ (4) Ja und ähm oder wenn mit Arbeitskollegen die Rede von meinen Kindern ist, kann ich mal Fotos sehen ähm dann ähm zeige ich zum Beispiel: ‚Ach, die haben schöne blonde Haare.‘ ‚Ja, warum denn nicht?‘ ‚Ja, ich dachte, ähm, ähm ihr habt alle dunkle Haare.‘ Also mit ihr (...) [lacht] türkisch, Schwarzkopf, Ausländer, keine Ahnung was/ was sie sich darunter vorstellen, aber/ (...) ja, das kann ich eher mit Humor aufnehmen, aber das ist auch schon ähm/ ähm eher glaube ich dahingehend, dass das ähm so rassistisch ist, dass man das man/ das man ähm ja einstuft.“

Obwohl Levent „mit Humor“ die vorliegende rassistische Begegnung – auch Begegnungen ähnlicher Musterhaftigkeit – abwenden kann, dokumentiert sich hier ‚Weißsein‘ als ein Strukturmerkmal, in dem sich Feldkräfte manifestieren. Seine Töchter bzw. deren ‚blonde[n] Haare‘ werden ästhetisierend in Relation zu Levents „braun[em]“ Erscheinungsbild thematisiert und als Normabweichung konstruiert. Die Körperlichkeit bzw. das äußere Erscheinungsbild erhält dabei eine doppelte Bedeutung: Einerseits im Verhältnis zum Schwarzsein des Vaters, andererseits als idealisierte, erstrebenswerte Norm im weiß-westeuropäischen Kontext. Die der Erzählung sowie der argumentativen Hintergrundkonstruktion inhärente Wahrnehmung von Minderwertigkeit bzw. Abwertung des Schwarzseins fungiert im antimuslimisch-rassistischen Feld der Macht als ein zentrales und nach wie vor wirkmächtiges Differenz- und Klassifikationsprinzip. Durch den praxeologisch-wissenssoziologischen Zugriff auf Levents implizite Wissensbestände lassen sich

⁴ Um den Konstruktionscharakter sowie meine Distanzierung von diesem Konstrukt zu verdeutlichen, wähle ich diese Schreibweise: ‚Weißsein‘.

zwei weitere Strukturmerkmale des (antimuslimisch-)rassistischen Machtfeldes rekonstruieren.

Erstens: Der *Körper* respektive die Körperlichkeit – und mit Bourdieu: die *Hexis* – fungiert als Projektionsfläche rassifizierender Klassifikationen im Feld der Macht. Levents Erzählung dokumentiert, wie physisch-körperliche Merkmale – insbesondere die Haarfarbe – zum Anlass und zur Anlage rassifizierender Irritationen werden. Die Verwunderung über das ‚Blondsein‘ bzw. ‚Weißsein‘ seiner Kinder verweist auf doxische Wissensbestände, nach denen muslimisch oder Schwarz gelesene Personen bestimmte hexische Merkmale aufweisen müssten („dunkle Haare“, „Schwarzkopf“). Diese rassistische Irritation greift über singuläre Benennungspraktiken hinaus; sie ist Ausdruck klassifikatorisch-normativer Erwartungen, die ‚ethnisch‘-kulturelle Zugehörigkeit mit Körperlichkeit verknüpfen. Vor diesem Hintergrund kann die bourdieusianische Hexis als eine Dimension verstanden werden, in der Haut- oder Haarfarbe zum Kulminationspunkt rassistischer Differenz- und Klassifizierungspraxen werden. Dieses an das ‚Weißsein‘ geknüpfte hexische Strukturmerkmal lässt sich als weitere Feldkraft des antimuslimischen Machtfeldes rekonstruieren. Die vorliegende Sequenz kann als Dokument der *symbolischen Ordnung des Körpers* im antimuslimischen Machtfeld gedeutet werden: Die Haarfarbe fungiert als Ausdruck einer symbolischen Ordnung des Körpers (der Hexis), in der äußerliche Merkmale als Marker kultureller Zugehörigkeit gelesen werden. Dem liegt ein rassistisches Klassifikationssystem zugrunde, das ‚ethnische‘ Zugehörigkeit essentialisiert und Erscheinung mit Herkunft gleichsetzt. Diese Ordnung ist konstitutiv für das antimuslimische Machtfeld, das sich nicht nur durch manifeste Abwertung, sondern gerade durch normative Erwartungshaltungen und leibliche Kategorisierungen reproduziert.

Zweitens: Anhand der Erzählung lässt sich eine *ästhetisierend-rassistische Verwunderung* im Sinne einer Normabweichung als eine weitere Strukturlogik des rassistischen Machtfeldes identifizieren. Die Bemerkungen „Ach, die haben schöne blonde Haare“ oder „Ich dachte, ihr habt alle dunkle Haare“ markieren vermeintlich objektive Zuschreibungen, deren normativer Gehalt jedoch eine Abweichung von der Erwartung normativer Homogenität impliziert. Levent weist hier auf einen *rassistischen Modus ästhetisierter Differenz* hin, der sich implizit über Abwertung und explizit über Verwunderung reproduziert.

Als ein weiterer Aspekt der hexischen Dimension symbolisch-rassifizierter Strukturlogik kann die folgende, abschließende Sequenz in Erwägung gezogen werden. Zu Beginn einer neuen Lebensphase – nach der Geburt ihrer ersten Tochter – wendet sich Meva erneut an das „Arbeitsamt“ (Agentur für Arbeit), um eine Ausbildung („Lehre“) zu beginnen – eine Ausbildung, die für sie konstitutiv ist für die Sinnhaftigkeit finanzieller Autonomie (vgl. Kap. 5). Dabei trifft Meva

(Z. 175–187) auf dieselbe Form struktureller Widerständigkeit auf institutioneller Ebene, wie sie sie bereits einmal hat:

„Ich habe eine Tochter und dann habe ich gesagt: ‚Okay, kompletter Neuanfang!‘ ähm dann bin ich zum Arbeitsamt (...), habe ich gesagt: ‚So und so und so.‘ Damals konnte ich das und das nicht und ich würde jetzt gerne noch mal (...) machen, neu anfangen und dann würde ich gerne noch mal ähm eine Lehre machen oder sowas, was zu mir passen würde und ich habe ne Tochter, ne, dass sie auch dann sagen kann: ‚Hey, meine Mama hat eine Lehre und das oder das einen Job oder so in der Art, ne?‘ Und dann haben wir halt geredet mit dem Mann, mit dem Sachbearbeiter und alles und gelacht und das und jenes und dann hat er gesagt ja ‚Hey, sie sind supernett, total sympathisch, ihr Deutsch ist perfekt, aber‘, da kommt wieder dieses große Aber. Ich habe gesagt: ‚Was denn?‘ ‚Ihr Kopftuch.‘ Ich habe gesagt: ‚Hat sich denn in diesen 15 Jahren gar nichts verändert?‘ Mit 15 musste ich mir das anhören, mit (...) ähm 30 musste ich mir das noch mal anhören, immer noch. Ich habe gesagt: ‚Wann ändert sich das?‘ (...) ‚Ja, tut mir leid. Das sind halt, das ist halt so‘ und ne, ja, dann habe ich mich auch bedankt und dann bin ich wieder gegangen.“

Dieses Erfahrungsdokument kennzeichnet Mevas kontinuierliches Bestreben, einerseits ihre finanzielle Autonomie qualitativ aufzuwerten und andererseits eine offizielle sowie statusbezogene Anerkennung durch ein Zertifikat zu erlangen. Insbesondere die Geburt des Kindes scheint eine neue motivationale Grundlage konstituiert zu haben, um als Mutter einer Vorbildfunktion gerecht zu werden („ich habe ne Tochter, ne, dass sie auch dann sagen kann: ‚Hey, meine Mama hat eine Lehre““). Aus dem Gespräch mit dem Personal der Agentur für Arbeit sowie dessen Ergebnis lassen sich zwei weitere Strukturmerkmale des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes ableiten.

Erstens: Am Beispiel des ökonomischen Feldes dokumentiert sich die Reproduktion struktureller und kontinuierlicher Exklusionen. Die von Meva geschilderte Szene mit dem Sachbearbeiter des Arbeitsamts verdeutlicht eine Exklusion im Kontext symbolischer Machtverhältnisse. Trotz positiver Bewertung ihrer persönlichen Eigenschaften („supernett, total sympathisch, ihr Deutsch ist perfekt“) wird sie aufgrund ihres Kopftuchs ausgeschlossen – das „große Aber“ markiert den erneuten Kipppunkt der Anerkennung. Dies verweist auf einen Habitus-Feld-Widerspruch, in dem Mevas habituelle Orientierung auf berufliche Teilhabe mit den hegemonialen Normen des ökonomischen Feldes kollidiert. Ihr Kopftuch fungiert dabei als Ausschlussmarker, der ihre soziale Positionierung unabhängig von Qualifikation, Sprache oder Integrationsbereitschaft exkludiert. Die Begründung („Ihr Kopftuch“) des Ausschlusses stellt ein konstitutives Strukturmerkmal des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes dar, das Intrusionseffekte in das ökonomische Feld auslöst und somit – nach einer Zeitspanne von 15 Jahren – die

Wirkmächtigkeit derselben antimuslimischen Feldkräfte erneut manifest werden lässt. Anders formuliert – ähnlich wie bei Levent – fungiert auch bei Meva *die Körperlichkeit* bzw. die *an den Körper gebundene Dinglichkeit* als Projektionsfläche von Differenz und rassistischen Schemata. Die explizite Begründung des Sachbearbeiters, dass das Tragen des Kopftuchs die Ursache von Mevas beruflicher Exklusion sei, markiert das an den Körper gebundene Zeichen als symbolisches Konstrukt der Andersheit. Es handelt sich dabei um eine leiblich vermittelte Differenz, die sich über eine 15-jährige Zeitspanne hinweg unverändert als Exklusionsdynamik reproduziert. Das „Kopftuch“ fungiert als sichtbare, das Exklusionshandeln determinierende Differenzmarkierung, die als feldstrukturelle Dynamik das antimuslimisch-rassistische Machtfeld durchzieht.

Zweitens: Vor allem hinsichtlich des Kopftuchtragens ermöglicht Mevas Erfahrungsdokument die Bestimmung der *temporalen Persistenz rassistischer Strukturverhältnisse* als formierende Kraft des antimuslimischen Machtfeldes. Instruktiv ist Mevas Bezug auf die Wiederholung der Erfahrung im Abstand von 15 Jahren. Die im Ton resignative Artikulation „Hat sich denn in diesen 15 Jahren gar nichts verändert?“ verweist auf einen langzeitlich sedimentierten Exklusionsmechanismus, der auf die *Stabilität der Struktur- und Kräfteffekte* des antimuslimischen Machtfeldes über längere Zeiträume hinweg hindeutet. Daraus ließe sich weiterhin ableiten, dass nicht die individuelle Entwicklung bzw. Integrationsbereitschaft, sondern die strukturorthodoxe Logik des Feldes die Teilhabechancen definiert. „Dann habe ich mich auch bedankt und dann bin ich wieder gegangen“ lässt die Wirkmächtigkeit der symbolischen Gewalt nachvollziehen, die den handlungspraktischen Modus des symbolischen Erleidens bedingt – wie ihn das antimuslimische Machtfeld hervorzubringen vermag.

6.3 Zusammenfassung – Das Machtfeld

Tabellarisch⁵ zusammengefasst werden im Folgenden einige Gemeinsamkeiten – in diesem Rahmen auch die Unterschiede – einer praxeologisch-wissenssoziologischen, nach der dokumentarischen Methode vorgenommenen Rekonstruktion zum Machtfeld dargestellt. Weder die Darstellung der gemeinsamen Feldstrukturdynamiken noch die der Unterschiede ist erschöpfend oder abschließend; vielmehr fassen sie die Befunde der vorangegangenen beiden Kapitel (Abschnitte 6.1 und 6.2) in komprimierter Form zusammen (Tabelle 6.1).

⁵ Die Gegenüberstellung der Fälle erfolgt zufällig und orientiert sich weder an thematischen noch an sonstigen systematischen Kriterien.

Tabelle 6.1 Die Tabelle stellt die Ergebnisse der Rekonstruktion zum Machtfeld dar

| | | | |
|--|---|---|---|
| Antisemitisches Machtfeld Tamara | Strukturmerkmale Antisemitisch | Strukturmerkmale Antimuslimisch | Antimuslimisch-rassistisches Machtfeld |
| | Subtilität | Subtilität | Mehmed |
| David | Bildungsraum | Omnipräsenz | |
| | Epistemische Gewalt | Degradierung | |
| | Intersektionalität | Bildungsraum | |
| | Kategorisierung | Komplexitätsferner Reduktionismus | |
| | Allgegenwärtigkeit | Alltäglichkeit | Omar |
| | Epistemische Blindheit | Nationaldeutscher Kontext per se | |
| | Repression/Desartikulation | | |
| Danat | Erkennbarkeit und Abwertung | Deutungshoheit und Verkennung | |
| | Krisenzeiten (Latenz, Plötzlichkeit) | Latenzverlagerung | Yagiz |
| | Abwehrhaltung | Institutionalität | |
| | Rekursivität | Sozialisationsinhärenz | |
| | Hysteresie-Generator | Subtilität / Doxikalität | |
| | Digitalität | | |
| Joni | Nonverbale Hexis | Epistemische Gewaltsamkeit | Merve |
| | Einverleibte Differenz | Klassifizierungsdilemma | |
| | Transnationalität | Epistemische Uneindeutigkeit (Verkennung) | |

(Fortsetzung)

Tabelle 6.1 (Fortsetzung)

| | | | |
|------------------------------|---|--|---|
| Antisemitisches Machtfeld | Strukturmerkmale Antisemitisch | Strukturmerkmale Antimuslimisch | Antimuslimisch-rassistisches Machtfeld |
| Noga | Differenzproduktion durch Erkennen der Sprache Philosemitismus als prekäre Anerkennung Umkehrbarkeit symbolischer Zuschreibung | Körper(lichkeit) / Hexis als rassistische Anlage (‚Weißsein‘) Ästhetisierend-rassistische Verwunderung als Normabweichung | Levent |
| Mila | Verallgemeinerung (Ausländerfeindlichkeit) Dezentrierung | Kopftuch als an den Körper gebundene Dinglichkeit i. S. von Differenzproduktion Temporale Persistenz rassistischer Strukturverhältnisse | Meva |

Um einige Gemeinsamkeiten als Strukturmerkmale des antisemitischen sowie des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes zu skizzieren, sei im Folgenden auf zentrale Aspekte verwiesen. Bei der Herausarbeitung dieser Gemeinsamkeiten werde ich fortlaufend vom Machtfeld sprechen, ohne dabei zwischen einem antisemitischen bzw. einem antimuslimisch-rassistischen Machtfeld zu differenzieren. Im Anschluss daran werde ich auch auf einige Unterschiede der jeweiligen Struktur- bzw. Felddynamiken eingehen und hierfür explizit zwischen dem antisemitischen und dem antimuslimisch-rassistischen Machtfeld unterscheiden. Beide Darstellungsformen basieren ausschließlich auf den empirischen und praxeologisch-wissenssoziologischen Rekonstruktionen der vorangegangenen beiden Abschnitte.

Subtilität als Möglichkeit, im Machtfeld bzw. durch seine Intrusionseffekte in andere soziale Felder auf Ungleichheitsstrukturen – etwa im Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus – zu stoßen, ist eine wirkmächtige und teils im Unbewussten strukturierende Felddynamik. In der Subtilität wird darauf verwiesen, dass die Begegnung mit und das Erleben von Ungleichheit den Gesellschaftsstrukturen sowie der Konstitution der Moderne inhärent sind.

Damit verbunden ist die *Omnipräsenz* bzw. *Alltäglichkeit* beider Ungleichheitsformen, die als Feldstrukturkräfte des Machtfeldes gedeutet werden können. Beide stellen normalisierte Erscheinungsformen des Alltags dar und gewinnen durch ihre Omnipräsenz einen doxischen Status, der die Ausgesetztheit gegenüber diesen Ungleichheiten auf jedem sozialen Feld – insbesondere durch die vom Machtfeld ausgelösten Intrusionseffekte – begünstigt. Gerade deshalb kann die omnipräsente Alltäglichkeit der Kräftewirkung des Machtfeldes als Äquivalent zur *Doxikalität* verstanden werden. Sie wirkt, weitgehend unreflektiert, sowohl strukturell als auch institutionell und manifestiert sich in alltäglichen Interaktionen.

Werden die Ungleichheitsstrukturen als Strukturmerkmale des Machtfeldes unreflektiert erfahren, so lässt sich im Sinne Bourdieus von *symbolischer Gewalt* sprechen und darauf verweisen, dass die Feldkräfte des Machtfeldes umso wirkmächtiger strukturieren, je unerkannter sie bleiben. Die *Latenzhaftigkeit* bzw. *Latenzverlagerung* beider Ungleichheitsstrukturen kann, gestützt auf die hier vorgelegten empirischen Rekonstruktionen, begrifflich und konzeptionell als Ausdruck symbolischer Gewalt gefasst werden. Da infolge einer gestiegenen Sensibilisierung gegenüber Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus manifeste antisemitische und rassistische Äußerungen zunehmend sanktioniert werden, verlagern sich diese in den Bereich der Latenz – wie auch von der Antisemitismusforschung konstatiert (vgl. z. B. Beyer & Krumpal, 2010; M. Müller, 2019) – und wirken dort unterhalb der Ebene der Bewusstheit der

Betroffenen weiter. Gerade dieser Aspekt der Latenzverlagerung konstituiert das Wirkmächtige des Machtfeldes.

Das Machtfeld operiert in beiden Feldern durch die Strukturkräfte am Vermittlungsort von Struktur und Praxis: der *Körperlichkeit* respektive *Hexis*. Der Körper fungiert dabei als zentraler Ort, an dem sich die Feldkräfte dynamisch und wirkmächtig projizieren. *Klassifizierungsdilemmata* nehmen in diesem Zusammenhang eine essentialisierende und naturalisierende Rolle ein, die nicht nur den Zugriff und die Sichtweise auf Körperlichkeit und ihre Derivate strukturieren, sondern diese selbst zum Gegenstand (Objekt) des sozialen Kampfes machen und damit sowohl zum zentralen Strukturmerkmal als auch zum grundlegenden Reproduktionsmechanismus des Machtfeldes werden lassen. *Differenzen* und *Differenz(ierungs)praktiken* fungieren folglich als Strukturmerkmale des Machtfeldes, die auf den Habitus einwirken und dabei nicht nur Wahrnehmungs-, Handlungs- und Einstellungsmuster strukturieren, sondern über die Hexis sichtbar werden und die Körperlichkeit zugleich als grundlegende operative Projektionsfläche der Strukturkräfte des Machtfeldes identifizieren.

Letztlich liegt die felderübergreifende Bedeutung und das Merkmal des Machtfeldes als Feld der Felder in seiner strukturellen Feldkraft der *epistemischen Gewalt(samkeit) und Blindheit* als Verkennungsmechanismus. Indem die antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Feldkräfte als objektiv wirkmächtige Mechanismen unreflektiert hingenommen oder nicht realisiert werden, operiert das Machtfeld gerade in diesen Momenten besonders wirksam, da es nicht nur symbolische sowie epistemische Gewaltsamkeit vergessen lässt, sondern sowohl auf Seiten der Gesellschaft als auch der Betroffenen Effekte der Verkennung auslösen kann, die der Ausgesetztheit und dem Ausgeliefertsein gegenüber Ungleichheitsstrukturen Vorschub leisten.

Um einige Unterschiede beider Feldstrukturdynamiken des Machtfeldes darzustellen, sei auf die folgenden vier Aspekte verwiesen. In Bezug auf das *antisemitische Machtfeld* lässt sich aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive feststellen, dass es einerseits eine *philosemitische Struktur* aufweist, die sich in einer übertriebenen und ein Normalitätsimaginär von Jüdinnen:Juden konstruierenden Zuwendung äußert – eine Ausprägung, die in dieser Form auf Seiten der Muslim:innen nicht beobachtet werden konnte. Andererseits fungieren *transnationale Räume* als erweiterte Arenen des antisemitischen Machtfeldes, in denen sich antisemitische Feldstrukturkräfte globalisiert reproduzieren, etwa indem das

Jüdischsein von Jüdinnen:Juden – sowohl verbal als auch nonverbal – thematisiert und markiert wird.⁶

In Bezug auf das *antimuslimisch-rassistische Machtfeld* lässt sich aus praxeologisch-wissenssoziologischer Perspektive feststellen, dass insbesondere das *Kopftuch als an den Körper gebundene Dinglichkeit* die temporale Persistenz rassistischer Strukturverhältnisse als Feldkraft des antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes sichtbar macht. Darüber hinaus fungiert das ‚Weißsein‘ in aktuellen Interaktionssituationen als subtile Normalitätsunterstellung, die einerseits das adressierte Subjekt als Schwarz markiert und es andererseits als Abweichung von einer weiß-westeuropäischen Normalitätsvorstellung konstruiert.⁷

⁶ Das funktionale Äquivalent der philosemitischen Struktur könnte in der Dichotomisierung von Muslim:innen in ‚normale Gute‘ und ‚nicht normale Schlechte‘ gesehen werden; zudem ist davon auszugehen, dass auch die transnationale Ausbreitung des antimuslimischen Rassismus einen legitimen Geltungsbereich besitzt.

⁷ Das funktionale Pendant zum identitätsrelationalen Kopftuch könnte im Tragen der Kippa oder des Davidsterns gesehen werden; zudem könnte das ‚Weißsein‘ in bestimmten Kontexten auch für Jüdinnen:Juden einen Geltungsbereich besitzen, innerhalb dessen sie das Schwarzsein repräsentieren.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Mediodoxie: Die internalisierte, nicht intendierte Reproduktion von Ungleichheit

7

Dieses dritte und letzte Kapitel der empirischen Rekonstruktionen geht der Frage nach, inwiefern sich anhand der nachfolgenden Sequenzen von einer *Mediodoxie* (vgl. Unterabschnitte 3.2.2) sprechen lässt. Zur Rekapitulation: Auf konzeptioneller Ebene wurde eine dritte Handlungslogik – die der Mediodoxie – neben Orthodoxie und Häresie aus dem Oeuvre Bourdieus abgeleitet. Forschungsleitend für die folgenden Rekonstruktionen ist die Frage, ob sich im Zuge des empirischen Zugangs zum Konzept der Mediodoxie eine funktionale Form symbolisch-doxischer Herrschaft rekonstruieren lässt, die selbst an der Reproduktion diskriminierender Ungleichheitsverhältnisse beteiligt ist. In diesem Zusammenhang ist zu untersuchen, inwiefern mediodoxe Positionierungen nicht nur zwischen Orthodoxie und Häresie vermitteln, sondern auch bestehende Machtasymmetrien reproduzieren, stabilisieren und legitimieren können.

Bevor die Mediodoxie aus dem bourdieusianischen Oeuvre konturiert wurde, ergaben die explorativen dokumentarischen Interpretationen erste Hinweise auf die Reproduktion von Ungleichheitsstrukturen durch die Betroffenen selbst. Dieser empirische Befund – der sich ausschließlich in den folgenden Fällen und jeweils nur an einer Sequenzstelle dokumentierte – bildete die empirische Grundlage, um diese Sequenzen einerseits dokumentarisch zu analysieren und andererseits konzeptionell zu fassen. Die auf theoretischer Ebene rekonstruierte dritte Handlungslogik der Mediodoxie fungiert als *Tertium Comparationis*. Empirisch gewendet, ist das *Tertium Comparationis* als jener Vergleichsmaßstab zu definieren, der sich an der unbewussten bzw. unbeabsichtigten Reproduktion von Ungleichheit orientiert, wie sie in den Interviews identifiziert werden konnte.

Mit Boger (2023, S. 1) lässt sich auf das vorliegende empirische Phänomen verweisen, das der Frage nachgeht, wie „es zur (Re-)Produktion von Diskriminierung [...] kommen kann.“ Sie betont, dass selbst in sozialen Bewegungen, die sich gegen Diskriminierung engagieren, Diskriminierendes unbeabsichtigt – also

nicht „intendiert“ (ebd., S. 2) – reproduziert werden kann. In den nachfolgenden empirischen Rekonstruktionen wird untersucht, wie sich die nicht intendierte Reproduktion ungleichheitsstruktureller Verbalakte manifestiert, die sich als mediodoxe Positionierungen im empirischen Material respektive im Erfahrungswissen andeuten.

Die erste Sequenz stammt aus dem Interview mit Hüma. Als sie über eine Erfahrung, die ihre Schwester gemacht hat, erzählhaft berichtet, reproduziert sie im Erzählfluss nicht intendiert bzw. unbewusst eine spezifische Form des Rassismus (Z. 193–214):

„Dann (...) kam meine Schwester auch so – keine Ahnung – vor fünf, sechs Jahren kommt sie vom Bahnhof nach Hause, dann ähm war da eine alte Frau, ich glaub, die Geschichte hatte ich dir erzählt, dann meinte, dann hat die Frau meine Schwester, ich bitte dich um Entschuldigung wegen der ähm Ausdrucksweise, aber sie hat meine Schwester angefurzt und meinte: ‚So stinken Muslime.‘ [...] Also ich möchte aber noch mal betonen, ich wohne nicht in [Name eines deutschen Bundeslandes mit wenig Migration]. Ich wohne wirklich in einer Gegend, wo der/ die Migrationsrate so hoch ist, dass die Menschen sich nicht mal bemühen, die deutsche Sprache zu lernen, teilweise weil sie ohne deutsche Sprache absolut zurechtkommen, so. [...] Also deswegen möchte ich sagen, diese Rassismuserfahrungen, ich weiß nicht, warum sie immer mich gefunden haben, aber ähm wie gesagt, ich wohne nicht in Timbuktu. Es ist mir alles hier und in [Name eines deutschen Bundeslandes mit viel Migration] passiert und meine Schwester zum Beispiel, die hat die Frau wirklich verfolgt und hat dann gesagt: ‚Du wirst/ Sie werden sich jetzt bei mir entschuldigen oder ich rufe die Polizei‘, ja und sie meinte dann auch: ‚Wieso der Geruch kommt doch von ihnen. So stinken Sie.‘ (...) Also meinte meine Schwester zu der Frau: ‚Neel!‘, als sie gesagt hat, so stinken Muslime und dann hat die Frau sich wirklich entschuldigt, aber da waren noch Zeugen. Sie meinte ich ruf die Polizei. Sie müssen sich bei mir entschuldigen, sonst ähm die anderen haben sich aber da auch zur Verfügung. Ich glaube, eine Person hat dann gesagt: ‚Ja, ich bleibe‘ usw. und so hat sie sich entschuldigt.“

Hüma berichtet im Modus einer teilnehmenden ZuhörerIn und bezieht sich auf die Erfahrung ihrer Schwester, was als imaginäre Kraft der Identifikation mit Rassismuserfahrungen und als Form sekundärer Betroffenheit gedeutet werden kann. In der geschilderten Situation verlässt ihre Schwester den Bahnhof, als „eine alte Frau“ in ihre Richtung flatuliert und dies mit der kollektivierenden Abwertung kommentiert, dass Muslim:innen „so stinken“. In diesem Ereignis ist nicht nur der verbale Sprechakt „so stinken Muslim“ als rassistisch zu kennzeichnen, sondern auch die Flatulenzhandlung selbst, mit der die „alte Frau“ eine physische Herabwürdigung und Verachtung gegenüber Hümas Schwester zum Ausdruck bringt. Als Hümas Schwester die flatulierende Frau einholt und zur Entschuldigung auffordert, bekräftigt diese nochmals, dass Hümas Schwester „so

stinke“. Die „alte Frau“ entschuldigt sich erst, nachdem Hümas Schwester mit der Polizei droht und sich ein Zeuge bereiterklärt, bis zu deren Eintreffen zu warten. Dieses Ereignis dokumentiert für Hümas Schwester unmittelbar und für Hüma selbst mittelbar, dass sie als kopftuchtragende Frauen – ebenso wie alle, die muslimisch sind oder als solche gelesen werden – sowohl linguistisch als auch physisch als minderwertige muslimische Lebewesen abgewertet und verachtet werden. Die simultane Ausführung verbaler wie physischer Übergriffigkeit verdeutlicht die synchronisierte Vollzugsdynamik rassistischen Handelns. Obwohl Hümas Schwester eine Entschuldigung einfordert, beharrt die übergriffige Person zunächst auf ihrer Tat, bis die Androhung polizeilicher Maßnahmen sowie die Zeugenschaft eines Umstehenden zur Abschwächung der Übergriffigkeit und letztlich zur erzwungenen Entschuldigung führen.

In dieser Sequenz steht nicht die Rekonstruktion der rassistischen Betroffenheit und der daraus abgeleiteten Bewältigungsstrategien im Vordergrund. Vielmehr ist für die vorliegende Analyse forschungspragmatisch von Interesse, zu welchem Zeitpunkt Hüma instantan auf „Timbuktu“ Bezug nimmt und diese Chiffre – als Ausdruck eines internalisierten antischarzen Rassismus – nicht intendiert reproduziert. Obwohl eine andere Sequenz Hümas (vgl. Z. 401–404) eine reflexiv-erweiterte Sensibilität im Erkennen weiterer Rassismusformen – wie etwa des antiasiatischen Rassismus – dokumentiert, lässt sich an dieser Stelle eine internalisierte und nicht intendierte Reproduktion antischarzer rassistischer Stereotype identifizieren. Aus sequenzanalytischer Perspektive folgt der Verweis „wie gesagt, ich wohne nicht in Timbuktu“ unmittelbar auf jene Passagen, in denen zunächst die Flatulenzhandlung sowie der verbale Rassismus im Mittelpunkt stehen und anschließend eine orts- und migrationsbezogene Beschreibung des sozialen Umfelds vorgenommen wird. Vor diesem analytischen Hintergrund fungiert die Bezugnahme auf „Timbuktu“ als Chiffre für antischarzen Rassismus, indem sie einerseits – auf der Ebene des impliziten Wissensbestands – Assoziationen von Unhygiene, unethischem Verhalten (Flatulenz) und Gestank aktiviert und andererseits „Timbuktu“ im Kontrast zu Deutschland als einen unzivilisierten, antimodernen und rückständigen Ort konstruiert, an dem die synchronisierte Ausübung rassistischer Praktiken als erwartbar und normal erscheint. Somit lässt sich die Verankerung der Chiffre „Timbuktu“ im kolonialistischen Imaginär erkennen, das zugleich auf die abwertende und exotisierende Konnotation Afrikas als Ort des Fremden und Marginalisierten verweist. Diese interpretative Annäherung verdeutlicht, wie sich im impliziten Erfahrungswissen sedimentierte rassistische Deutungs- und Einstellungsmuster im Zuge automatisierter Erzählpraktiken dokumentieren – selbst dann, wenn dies nicht

intendiert geschieht und obwohl gleichzeitig eine Sensibilität gegenüber anderen Rassismusformen evident ist.

Gerade in der narrativen Rahmung der Sequenz und in den Bemerkungen Hümas gegenüber ihrer eigenen und der gesellschaftlichen Position lässt sich eine mediodoxe Handlungslogik identifizieren. Im mediodoxen Vermittlungsmodus zeigt sich, dass Hüma einerseits betont, wie gewöhnlich Diversität und multikulturelle Praktiken in ihrem Umfeld sind, andererseits aber die konkrete Erfahrung von Rassismus nicht relativiert oder bagatellisiert, sondern explizit benennt – jedoch ohne radikale Ablehnung oder Rückzug. Funktional gesehen jedoch reproduziert sie Ungleichheit – antischwarzen Rassismus. Diese mediodoxe Positionierung trägt dadurch zur reproduktiven Stabilisierung und Legitimation bestehender Machtasymmetrien bei, weil sie Differenz einerseits normalisiert und andererseits eine nicht intendierte Reproduktion symbolischer Herrschaft bedingt.

Auch wenn Hüma sich dieser Konnotation womöglich nicht explizit bewusst ist, reproduziert die Formulierung dennoch antischwarzen Rassismus und dokumentiert den doxisch-rassistischen Wissensbestand im Sinne von Bourdieus Konzept der Doxa und der symbolischen Herrschaft. Der rassistische Gehalt sedimentiert sich in scheinbar objektiven Floskeln, deren diskriminierender Kern im Alltagsbewusstsein häufig nicht thematisiert wird. Der Verweis auf „Timbuktu“ in Hümas Erzählung ist – unabhängig von Intention oder Bewusstsein – als Ausdruck rassifizierter Wissensbestände ein Beispiel für antischwarzen Rassismus in der Sprache und zeigt, wie rassistische Differenzlogiken und Abwertungsmuster im Alltag auch von denjenigen übernommen werden können, die selbst von Rassismen betroffen sind. An dieser Sequenz lässt sich deshalb einerseits die dritte Logik der Mediodoxie als nicht intendierte Reproduktion von Rassismus nachweisen, die andererseits zur Legitimation bestehender asymmetrisch-rassifizierter Machtverhältnisse beiträgt.

Ähnlich wie bei Hüma lässt sich auch in einer Sequenz von Yağız auf die mediodoxe Logik verweisen. Wenn er die Wirkungen seiner rassistischen Betroffenheit beziehungsweise der kontinuierlichen Ausgesetztheit gegenüber Rassismus artikuliert, wird auch hier – selbst wenn dies in einer scheinbar distanzierten Weise geschieht – eine biologistische Reproduktion rassistischer Deutungsmuster erkennbar. Yağız (Z. 383–395) führt über die Effekte seiner rassistischen Betroffenheit aus:

„Alles in allem muss ich sagen ähm hat mich das natürlich dazu gebracht, mich mit dieser Frage auseinanderzusetzen, über meine Identität: ‚Wer oder was bin ich eigentlich?‘ Von daher muss ich sagen, hat das natürlich/ natürlich kann man auch sagen,

dass es einen positiven Aspekt hat, mich dazu geführt hat, ähm quasi darüber überhaupt zu reflektieren: ‚Okay sie haben recht, ich bin anders.‘ Nur ich habe mich dann dazu quasi bewegt, dass das Anderssein nicht unbedingt schlecht ist, dass das sogar in gewissen Sachen ein Vorteil gegenüber, ich sage jetzt mal Reinrassigen ist, dass man aus zwei Kulturen ähm die Vorteile auch vereinen kann und rausnehmen kann und die Sachen, die man die einem dann quasi nicht gefallen, nicht nehmen muss. Also es gibt dir noch eine andere Perspektive oder eine andere Möglichkeit, sich zu bereichern, also aus zwei Kulturen zu schöpfen, statt nur aus einer (...). Das würde ich sagen sind die positiven Seiten.“

Yağız rahmt – wie auch im Kap. 5 dargelegt – die Begegnungen mit Rassismus sowie seine rassistische Erfahrungsaufschichtung als identitätsrelationales, -formendes und -veränderndes Problemphänomen. Im Prozess der Realisierung seiner Andersheit, die er zu Beginn als negativ, im Lauf der Zeit aber als positiv konnotiert wahrnimmt und die er als das Produkt der kontinuierlichen rassistischen Entfremdung versteht, entfalten sich sozialontologische Fragestellungen nach seiner sozio-ontologischen Positionierung im sozialen Raum. Der Rassismus habe Yağız dazu geführt, sich über seine Identität „überhaupt zu reflektieren“ und am Ende die eigene identitätsbezogene Andersheit zu bejahen. Diese Bejahung deutet einerseits auf die Übernahme der Fremdkategorisierungen – in einer reflektierten Weise – und andererseits darauf, dass das Anderssein ein Produkt der Diversität sein kann. Hierin dokumentiert sich eine Ambivalenz: Einerseits wird die gesellschaftliche Zuschreibung von Differenz (und damit implizit ein Ausschlussmechanismus) internalisiert, andererseits wird diese Differenz symbolisch positiv umgedeutet. Semantisch betrachtet führt Yağız aus, dass „das Anderssein [...] ein Vorteil gegenüber, ich sage jetzt mal Reinrassigen ist, dass man aus zwei Kulturen ähm die Vorteile auch vereinen kann“ und reproduziert mit „Reinrassigen“ im Moment dieser Ambivalenz ein biologisch-rassistisches¹ Denkschema, welches sich – wie auch bei Hüma – nicht intendiert, aber im automatisierten Erzählfluss dokumentiert.

In dieser Ambivalenz liegt der mediodoxe Charakter, der auf die Vermittlung zwischen Orthodoxie und Häresie verweist. Yağız lehnt die stigmatisierende

¹ Selbst wenn der Begriff im Modus der Selbstreflexion („ich sage jetzt mal Reinrassigen“) oder scheinbar distanziert verwendet wird, reproduziert er die Logik der biologischen Essentialisierung von Zugehörigkeiten. Durch die Rede von „Reinrassigen“ wird die Vorstellung unterstellt, dass sogenannte reine und gemischte Menschen existieren, was als Kernaspekt des biologischen Rassismus‘ eine Legitimation für Ausgrenzung und Hierarchisierung darstellt. Auch wenn Yağız diese Kategorie zu relativieren sucht (indem er das ‚Anderssein‘ in ein konstruktives Potenzial umwandelt), bleibt der Bezugspunkt die biologische Differenzlogik, die damit im Feld weiter tradiert wird. Somit bleibt das biologische Differenzschema unhinterfragt wirksam.

Setzung des „Andersseins“ (orthodoxe Grenzziehung) nicht offen ab (häretische Negation), sondern nimmt sie auf, modifiziert und transformiert sie in ein affirmativ-positives Selbstbild. Er akzeptiert das „Anderssein“ als soziale Tatsache, unterläuft aber das negative Vorzeichen, indem er es als Ressource umwertet. Das kann dadurch als eine implizit-transitorische Legitimation bestehender Machtasymmetrien gedeutet werden. Die zentrale mediodoxe Leistung besteht darin, dass Yağız die existierende Differenzordnung nicht grundsätzlich in Frage stellt, sondern im Modus der Integration oder Individualisierung einen positiven Zugang sucht. Dadurch wird die binäre Logik (anders = defizitär) zwar individualisiert und entproblematisiert (Normalisierung nach Boger (2023)), aber nicht dekonstruiert. Die symbolisch-doxische Herrschaft (die Unterscheidung zwischen „Reinrassigen“ und „Anderen“ sowie die Essentialisierung von „Kulturen“) bleibt aufrechterhalten und wird zugleich in ein individuelles Narrativ der Bereicherung eingebettet.

Letztlich lässt sich darin eine Stabilisierung der Differenzordnung ausfindig machen. Die mediodoxe Position nimmt den (gesellschaftlichen) Differenzdiskurs auf, bricht ihn aber nicht, sondern stabilisiert und reproduziert ihn auf einer neuen, scheinbar empowernden Ebene. Das „Schöpfen aus zwei Kulturen“ bleibt innerhalb der Logik kultureller Trennung und des Essentialismus – was letztlich der Reproduktion der zugrundeliegenden symbolischen Differenzierungs- und Herrschaftsordnung dient. Die mediodoxe Logik zeigt sich darin, dass Yağız nicht die dichotome Unterscheidung von Wir und Sie (bzw. „Reinrassigen“ und ‚Mischkulturellen‘) grundsätzlich infrage stellt, sondern sich im Spannungsfeld beider Kategorien positioniert. Dadurch trägt er dazu bei, dass die symbolische Gewalt der Differenzsetzung weniger als Problem, sondern als Chance prozessiert wird – was wiederum zur Normalisierung und Legitimation der Machtasymmetrie beiträgt. Yağız’ Sequenz dokumentiert die Mediodoxie als drittes, vermittelndes Handlungsmuster: Die Differenz wird affirmiert, die Herrschaftsordnung stabilisiert – und damit bleibt die symbolisch-doxische Herrschaft, trotz positiver Umdeutung, weiterhin wirksam. Im Sinne in dieser Arbeit entwickelten Mediodoxie zeigt sich an dieser Stelle exemplarisch, wie symbolisch-doxische Herrschaft auch in den Wissens- und Deutungsbeständen der Betroffenen selbst fortlebt und aktualisiert wird.

Ähnlich wie im Fall von Yağız lässt sich auch in dieser Sequenz aus dem Interview mit Mila eine mediodoxe Logik rekonstruieren. Mila reflektiert die Einflüsse ihrer antisemitischen Erfahrungsaufschichtung und beschreibt, wie sich zunächst ein sozial entstandener Hass gegenüber einer bestimmten Gruppe entwickelte – eine Gruppe, die sowohl ihren engsten Freundeskreis als auch die

Protagonist:innen ihrer antisemitischen Betroffenheit umfasste. Aufgrund des Teilens eines konjunkativen Erfahrungsraums wurde dieser Hass jedoch nachträglich revidiert. Dazu führt Mila (Z. 319–330) aus:

„Also ich sage mal so, für einen kurzen Moment kam natürlich auch ein bisschen Hass gegenüber diesem Menschen oder gegenüber dieser Kultur oder dieser Religion. Aber ich bin ehrlich, aufgrund dessen, dass ich halt eben mit Muslimen groß geworden bin, hat mich das auch wieder schnell ähm kalt gelassen, weil ich genau weiß eigentlich, wie diese Menschen sind und diese Menschen, die so was gesagt haben oder solche Sprüche gekloppt haben, sind meiner Meinung nach einfach nicht intelligent genug, also nicht intelligente Menschen. So, die haben anscheinend reicht denen das Wissen nicht aus und (.) ich finde nur dumme Menschen können so was sagen, weil, weil ich eben halt auch Freunde habe, die zum Beispiel ganz anders sind. Und die haben auch wirklich mehr Hintergrundwissen, die interessieren sich aber auch dafür.“

Hier steht im Mittelpunkt, wie die antisemitischen Erfahrungen Mila beeinflusst haben. Zwar artikuliert sie zunächst, dass „ein bisschen Hass gegenüber diesem Menschen [,] dieser Kultur oder dieser Religion“ in ihr aufkam und verweist auf eine muslimische Familie (detailliert vgl. Kap. 5), durch die sie die antisemitische Erfahrung machen musste. Hier wird zunächst ein im Erfahrungswissen verankertes Reaktionsmuster sichtbar – die internalisierte Logik der Gruppendifferenzierung, wie sie im antisemitischen und antimuslimischen Machtfeld sedimentiert ist. Die Grenzziehung entlang von Kollektiven („dieser Kultur oder dieser Religion“) verweist auf die symbolisch-doxische Kraft des sozialen Feldes, die Kategorisierungen nach etablierten Differenzlinien strukturiert.

Es lässt sich feststellen, dass Mila einerseits unter antisemitischen Einstellungen und Artikulationen muslimischer Personen leidet, andererseits jedoch diese Personengruppe ihren Freundeskreis bildet. Die erste Reaktion, ebenso wie die initiale Bewältigungsweise, mit der Mila dem Antisemitismus der Großfamilie (vgl. Unterabschnitte 5.3.9) begegnet, ist eine reaktionäre Abwehrhaltung gegenüber der tätlichen Person sowie deren „Kultur [und] Religion“. Hierdurch werden einerseits kulturelle Hintergründe, Sozialisierungen, religiöse Weltanschauungen und Erziehungsweisen als ursächlich für Antisemitismus markiert. Diese Aspekte aber von Kultur und Religion – weil Milas Freundeskreis aus muslimischen Personen desselben Kultur- und Religionskreises besteht – relativieren ihre anfängliche abweisende Einstellung. Milas Sozialisation, „mit Muslimen groß geworden“ zu sein, wirkt dieser Einstellung entgegen.

Wenn sich „ein bisschen Hass“ gegenüber der muslimischen Gruppe als unmittelbare Folge antisemitischer Betroffenheit zugunsten einer differenzierten

Zurechnungsweise aufweicht, lässt sich daran eine im Prozess der Erfahrungsaufschichtung generierte mediodoxe Logik geltend machen. Diese mediodoxe Haltung zieht einerseits eine pauschalisierende Abwertung gegenüber der Gesamtheit einer „Kultur“ und „Religion“ nach sich und kann andererseits als im impliziten Erfahrungswissen sedimentierte Reproduktion der antimuslimischen Ungleichheitsstruktur interpretiert werden. Im weiteren Verlauf jedoch folgt eine distanzierend-differenzierende Selbstkorrektur, die sich auf die eigene Sozialisation im Kontakt mit Muslim:innen beruft: „aufgrund dessen, dass ich halt eben mit Muslimen groß geworden bin, hat mich das auch wieder schnell ähm kalt gelassen, weil ich genau weiß eigentlich, wie diese Menschen sind.“ Damit zeigt Mila eine differenzierende Haltung gegen die Tendenz zur essentialistischen Gruppenzuschreibung, indem sie auf eigene positive Erfahrungen und interkulturelle Nähe rekurriert.

Die Deutung, antisemitische „Sprüche“ gingen von Personen mangelnder „Intelligenz“ aus, erscheint einerseits als Form verdrängenden, euphemisierenden Umgangs und ist andererseits Ausdruck eines sekundären, strukturellen Antisemitismus, in dem erlernte antisemitische Muster unbewusst ausgeklammert werden. Dieser unbewusst ausklammernder Umgang Milas mit ihrer eigenen Betroffenheit stellt die Weichen für die mediodoxe Reproduktion von symbolischer Herrschaft. Er vermittelt zwischen persönlichen Erfahrungen und internalisierten Differenzschemata, indem sie die Grenze zwischen „intelligente[n]“ und „dumme[n]“ Menschen zieht – anstatt die kollektiven Machtstrukturen und habitualisierten Schemata als Ursache von Diskriminierung in den Blick zu nehmen.

Folglich entzieht Mila denjenigen, die antisemitische Aussagen tätigen, die Kompetenz und stellt deren Intellekt in Frage („nicht intelligente Menschen“, „nur dumme Menschen können so was sagen“). Durch diese Form der moralisch-intellektuellen Abgrenzung verortet sie das Problem auf individueller Ebene und nicht (mehr) auf der Ebene der Kultur oder Religion als Gesamtheit. Währenddessen werden einerseits die dominanten Differenzierungsschemata kritisch reflektiert und durch individuelle Freundschaftsbezüge dekonstruiert, andererseits bleibt der Rekurs auf Wissens- und Intelligenzdiskurse im Rahmen einer normativen, sozial akzeptierten Logik, die Dummheit als Ursache für Diskriminierung identifiziert.

Die mediodoxe Positionierung zeigt sich somit im Modus der Vermittlung. Die affektive Erstreaktion – „kam natürlich auch ein bisschen Hass gegenüber diesem Menschen oder gegenüber dieser Kultur oder dieser Religion“ – bleibt nicht unhinterfragt, sondern wird nachträglich revidiert, ohne jedoch die zugrundeliegenden Differenzschemata grundsätzlich zu dekonstruieren. Symbolisch-doxische Herrschaft manifestiert sich hier, indem Differenzerfahrungen nicht als

Ausdruck von Feldlogiken oder strukturellen Kräften verstanden, sondern auf Defizite der Einzelnen reduziert werden. Diese Verschiebung trägt zur Stabilisierung und Legitimation bestehender Machtasymmetrien bei, da das gesellschaftlich geteilte Deutungsmuster der Uninformiertheit als Ursache für Diskriminierung unhinterfragt bleibt – und nicht auf strukturelle, feldimmanente Ursachen verwiesen wird (vgl. für epistemische Blindheit Kap. 6).

Mit Blick auf Danat steht an dieser Stelle nicht die konkrete Erfahrung antisemitischer Betroffenheit oder die daraus entwickelte Bewältigungsweise im Vordergrund (vgl. dazu Unterabschnitt 5.2.1). Vielmehr richtet sich die Analyseperspektive in der nachfolgenden Sequenz darauf, wie eine Form von Ungleichheit im Zuge von Normalisierungspraktiken – nicht intendiert – reproduziert wird. In seiner einleitenden Interviewäußerung formuliert Danat (Z. 18–33):

„Ich habe es nur am Rande (...) mitbekommen. Aber wenn ich das so sagen kann ähm, ich kann damit, obwohl ich aus [Name einer Großstadt] komme, wo das mehr oder weniger teilweise vorhanden ist, kam ich damit gut zurecht, also in dem Sinne, ich musste das nicht verstecken, aber (...) es musste mich nie persönlich betreffen, (...) außer man nimmt jetzt ein bisschen die Corona-Zeit dazu, wo ich mich dann persönlich angegriffen gefühlt habe wegen den ganzen, ja klassischen Judenherrschaft und so das, was man so hört, aber so persönlich auf der Straße, nein, auch nicht auf der Arbeit. In der Schule gab es Witze natürlich, aber ja, natürlich gab es Witze, aber das sind weiterhin meine besten Freunde, die es bis heute noch sind. (...) Auch nach zehn Jahren waren wir alle zusammen im Urlaub – die Jungs! Wir waren nicht viele Jungs bei uns in der Stufe, aber es war eher so, dass ja jeder hat die größte Angriffsfläche geboten. Ich war der einzige Ausländer aus der Gruppe also (...) dementsprechend war/ kamen bei mir die Judenwitze dran und bei den Jungs ähm ja, der eine war dick, der eine war – wat weiß ich – so/ so ähnlich lief das dann bei uns ab. Es wäre jetzt nicht so, dass ich dann traurig nach Hause ging.“

Danat beschreibt antisemitische Erfahrungen zunächst in abgeschwächter Weise: „Ich habe es nur am Rande (...) mitbekommen.“ Die Einordnung als „am Rande“ kann als ein Verweis auf die habitualisierte Normalisierung von Antisemitismus gedeutet werden. Auch der Hinweis, „ich musste das nicht verstecken, aber (...) es musste mich nie persönlich betreffen“, deutet auf eine mediodoxe Selbstpositionierung, denn einerseits wird die Möglichkeit einer Betroffenheit eingeräumt, andererseits bleibt sie auf Distanz gehalten. Damit kann die vorliegende Sequenz als eine permanente Oszillationsbewegung zwischen Erkennen und Verkennen, Problematisierung und Normalisierung verstanden werden, was sich als ein Aspekt der mediodoxen Vermittlung verstehen lässt. Zum einen erkennt Danat die Betroffenheit an („persönlich angegriffen gefühlt“ während Corona) und zum

anderen aber relativiert er sie in ihrer gesellschaftlichen Tragweite, und rückt sie schließlich durch die Neigung zur gemeinschaftlichen Zugehörigkeit bzw. Gruppenkohäsion (die „Jungs“) in den Hintergrund. So trägt Danats mediodoxe Haltung dazu bei, antisemitische Feldkräfte als nicht problematisch, sondern als alltäglichen Bestandteil von Gruppendynamik zu rahmen. Diese Normalisierung verkennt die objektiven Machtasymmetrien und reproduziert symbolisch-doxische Herrschaftsverhältnisse, indem sie Diskriminierung als „Spaß“, „Witz“ oder das Bieten von „Angriffsfläche[n]“ deutet.

Insbesondere liefert – wie bei den vorherigen Sequenzen dieses Abschnittes auch – die sequenzielle Positionierung der Artikulation „dementsprechend war/kamen bei mir die Judenwitze dran und bei den Jungs ähm ja, der eine war dick, der eine war – wat weiß ich – so/ so ähnlich lief das dann bei uns ab“ aus einer praxeologisch-wissenssoziologischen Perspektive im Hinblick auf die semantische Interpretation instruktiven Einblick in die Mediodoxie. Die normalisierende Rahmung – auch retrospektiv aus der gegenwärtigen Interviewsituation heraus – von „Judenwitzen“ oder Bemerkungen wie „der eine war dick“ ist als Indiz für die Internalisierung von Dickenfeindlichkeit als Form sozialer Ungleichheit zu kennzeichnen. Derartige Witze oder abwertende Kommentare über das Körpergewicht fungieren als Mechanismen der Stigmatisierung, Ausgrenzung und Diskriminierung gegenüber Personen, die nicht dem hegemonialen Körperideal entsprechen.

Indem Danat die antisemitischen Witze und die „Witze“ über „Dicke“ über dieselbe Ebene stellt („so/ so ähnlich lief das dann bei uns ab“), reproduziert er zwei unterschiedliche Formen der Ungleichheit als Normalität der gruppeninternen Interaktion. Die Gruppe hält dieses Muster aufrecht, indem sie Diskriminierungserfahrungen kollektiv relativiert. Diese Normalisierung verhindert zu erkennen, dass es sich um reale Ausschlusserfahrungen handelt, die durch Sprache und „Witze“ vermittelt und verstetigt werden. Damit reproduziert die mediodoxe Logik Dickenfeindlichkeit als alltäglich-jugendliche Praxis. Darin liegt das symbolisch-doxische Potenzial der Mediodoxie, dass sie diese Diskriminierungsform der gesellschaftlichen Problematisierung entzieht und damit die jeweilige Ungleichheitsstruktur reproduziert – im Fall der Dickenfeindlichkeit eine körperbezogene Diskriminierung (Bodyism, Fat Shaming).

Die scheinbare Normalität solcher gruppeninterner „Witze“ ist im Hinblick auf Dickenfeindlichkeit Ausdruck und Reproduktion von Ungleichheit. Die Mediodoxie kann vor diesem Hintergrund als eine die bestehende symbolische Herrschaft reproduzierende Logik verstanden werden. Diskriminierung wird auf den Status gruppeninterner „Witze“ reduziert. Dabei vermittelt die mediodoxe Position nicht nur zwischen der Orthodoxie (die explizit abwertet und normalisiert) und

der Häresie (die explizit problematisiert), sondern das implizite Erfahrungswissen Danats – im Zuge der sequenzanalytischen Interpretation – lässt darauf schließen, dass sie auch bestimmte Ungleichheitsformen reproduziert und legitimiert. Deshalb fungiert die Mediodoxie auch als symbolisch-doxische Herrschaft, die bestimmte etablierte machtasymmetrische Verhältnisse des (Macht-)Feldes stabilisiert, indem sie diese unsichtbar macht und als Gruppenpraxis normalisiert. Damit wird gleichzeitig verdeckt, dass auch „Witze [über] Dick[e]“ Dickenfeindlichkeit als Form sozialer Ungleichheit und Diskriminierung reproduzieren.

Zuletzt sei auf das Erfahrungsdokument von Çiçek (die Erfahrung im Einkaufszentrum und im Zusammenhang mit dem Buggy) verwiesen (vgl. Unterabschnitt 5.3.7), die im Zuge ihrer Kippunkt-Erfahrung handlungspraktisch – und nicht nur als sedimentiertes Erfahrungswissen – die mediodoxe Position durch ihr Stillschweigen legitimiert und reproduziert. Indem Çiçek im Moment des rassistischen Aktvollzugs durch eine deutsche Frau nicht dekonstruierend oder korrigierend interveniert, sondern passiv bleibt, trägt sie – wenn auch nicht intendiert – zur Legitimierung und Reproduktion des rassistischen Handelns bei. Ihr Erfahrungsdokument, das in dieser Hinsicht bereits detailliert rekonstruiert wurde (vgl. Unterabschnitt 5.3.7), liefert damit einen forschungspragmatischen Hinweis auf die empirische Evidenz mediodoxer Positionierungen und Handlungslogiken: Einerseits erscheinen sie als Vermittlungsform, andererseits als legitimierendes Reproduktionsmoment bestehender rassifizierter bzw. ungleichheitsstrukturierter sozialer Ordnungsverhältnisse.

Zusammenfassend ist zu konstatieren: Die interpretativ rekonstruierten Sequenzen ermöglichen den empirischen Verweis auf die Mediodoxie als eine dritte Handlungs- und erfahrungswissenschaftliche Logik, die sich sowohl im Handeln als auch im handlungsanleitenden Erfahrungswissen dokumentiert. Dabei zeigen sich aus unterschiedlichen Perspektiven verschiedene Formen der nicht intendierten Reproduktion von Diskriminierung und Ungleichheit durch diejenigen, die selbst von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus betroffen sind. Die mediodoxe Logik fungiert hierbei sowohl als internalisierter Mechanismus – womöglich auch konstituiert durch eine permanente, jedoch oftmals unreflektierte Betroffenheit –, der einerseits zwischen Orthodoxie und Häresie (Heterodoxie) vermittelt und andererseits diskriminierende Ungleichheitsmomente sowohl im handlungsanleitenden impliziten Erfahrungswissensbestand dokumentiert als auch auf der Ebene der Wahrnehmung und Handlung reproduziert, stabilisiert und legitimiert. Die eigene Betroffenheit durch unterschiedliche Ungleichheitsstrukturen verhindert – wie auch von Boger (2023) hervorgehoben – keineswegs das Auftreten des Paradoxons, gleichzeitig betroffen

zu sein und dennoch sowohl sprachlich vermittelte als auch im Erfahrungswissen sedimentierte und handlungsanleitende Wissensbestände aufzuweisen, in denen sich die Logik der Mediodoxie auf handlungs-, wahrnehmungs- und einstellungswirksamer Ebene rekonstruieren lässt.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Zusammenfassung und Reflexion der empirischen Befunde

8

Das vorliegende Kapitel fasst die empirischen Rekonstruktionen – die Phasentypik (8.1), die praxeologisch-wissenssoziologische Untersuchung des Machtfeldes (8.2) sowie die Mediodoxie (8.3) – zusammen und reflektiert diese vor dem Hintergrund der theoretischen Perspektive.

Mit Blick auf den Forschungsstand (Kap. 2) lässt sich folgende Ausgangslage festhalten: Zum einen belegen quantitative Studien einen signifikanten Anstieg sowohl des Antisemitismus als auch des antimuslimischen Rassismus in den vergangenen Jahren. Abseits dieser objektiv-repräsentativen Anstiegsdynamiken mangelt es quantitativen Untersuchungen an einer Rekonstruktion der prozessualen Entwicklung der Wahrnehmung von Ungleichheitsbetroffenheit sowie der damit verbundenen Bewältigungsstrategien. Qualitative Studien wiederum konzentrieren sich zumeist auf eine einzelne Ungleichheitsstruktur. Sowohl quantitative als auch qualitative Arbeiten fokussierten bislang primär die Täterperspektive – der Betroffenenperspektive wird erst in jüngerer Zeit zunehmend Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. z. B. Herrberg & Reddig, 2024, S. 331 f.). Auch qualitativ fehlt bislang eine Forschungstradition, die explizit die Perspektive der Betroffenen zum Ausgangspunkt nimmt. Eine prozessuale Betrachtung mithilfe qualitativ-rekonstruktiver Sozialforschungsmethoden, die beide Ungleichheitsstrukturen systematisch und vergleichend in den Blick nimmt, stellt ebenfalls ein weitgehendes Desiderat dar. Darüber hinaus fehlt bislang der Versuch, Antisemitismusforschung im bourdieusianischen Sinne weiterzudenken. Vor diesem Hintergrund verfolgen die nachfolgenden Abschnitte einerseits das Ziel, die empirischen Befunde – losgelöst von den konkreten Fällen und auf abstrakter Ebene – zusammenzufassen, und andererseits, diese im Lichte des theoretischen Rahmens zu reflektieren.

8.1 Phasen der Betroffenheit

Die Erhebung der vorliegenden Arbeit wurde unter Zuhilfenahme eines Leitfadens durchgeführt. Um eine Vergleichbarkeit im Hinblick auf die Erhebungssituation sowie das Antworthandeln zu gewährleisten, erwies sich diese Vorgehensweise als forschungskonstruktiv. Alle Interviewees wurden – im Sinne eines Stimulus – dazu aufgefordert, zu erzählen, welche antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Erfahrungen sie gemacht haben, wenn sie retrospektiv auf ihr Leben blicken.

Die Bestimmung der drei Phasen hat einen idealtypisch-modellhaften Charakter und orientiert sich stringent an der empirischen Rekonstruktion, die nicht die realen Lebensphasen der Interviewees – wie Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter etc. – zum Bezugspunkt nimmt, sondern jene wahrnehmungs- sowie bewältigungsrelevanten Schlüsselereignisse als zentrale Erfahrungsdokumente identifiziert, mit denen sie die Phasentypik fallübergreifend darstellt. In diesem Sinne erhält bei jedem einzelnen Interview die Stegreiferzählung bzw. die Beantwortung des Stimulus einen prominenten Stellenwert, da sie in Grundzügen dieses prozessuale Phasenmodell bedingt. Laut Bourdieu (2020b, S. 207) revidiert sich „in Abhängigkeit von neuen Erfahrungen“ sowohl der Habitus als auch seine Anlage, die Dispositionen, sobald beide mit dem Feld als auch mit den „kollektiven Erwartungen in Mißklang geraten“ (ebd., S. 206), die sie konstituierten. Theoretisch bedeutet die Veränderung des habituellen Gefüges, sie als das Resultat der Differenz zwischen Erwartung, also Norm und eingetretenen Ereignissen, also der sozialen Realität (Praxis) zu verstehen (vgl. ebd., S. 191). In diesem Sinne sind die früheren Zustände grundlegend für die Veränderungsdynamik der späteren Zustände, also die Phasen eins und zwei sind die Anlage der dritten Phase.¹ Da die neue Erfahrungsqualität der antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Betroffenheit in der ersten Phase auf den Boden der Ambivalenz und Orientierungsunsicherheit im Kontext der Sekundärsozialisation fällt und sich in der zweiten Phase der Kippunkt-Situationen in eine sozio-funktionale Verstummung entwickelt, fungiert die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit als die letzte Kristallisationsstufe, die insbesondere die habituelle Zerrissenheit mit Blick auf das Missverhältnis bzw. auf den Missklang zwischen Disposition und Position fokussieren kann.

¹ Es ist durchaus denkbar, dass die Betroffenen auch im Kindergartenalter illegitime Ungleichheit erlebt haben könnten, an die sie sich nicht erinnern. Da im Zeichen der Einklammerung des Geltungsbereichs (vgl. Abschnitt 4.2) die Artikulation der Interviewees den Geltungsbereich des Erzählten rahmt, wurde mit Blick auf das Sample der vorliegenden Arbeit der Kontext Schule als Verdichtungsort der Erstbegegnungen ausfindig gemacht.

Vor diesem theoretischen Hintergrund generierte sich instruktiverweise bei nahezu allen Interviewees eine chronologische Erzählstruktur, die nicht von aktuellen Erlebnissen zu älteren rückschritt, sondern aus der Perspektive der erzählten Zeit begann – also mit dem ersten Ereignis, an das sich die interviewte Person erinnerte. Deshalb war es für die Betroffenen auch konstitutiv, insbesondere die Erstereignisse respektive *Erstbegegnungen* (Abschnitt 5.2) mit der erlebten Ungleichheit zur Geltung zu bringen. Gerade diese selbstläufige Bezugnahme auf die zeitliche Ordnung der Erfahrungsaufschichtung wurde als Hinweis darauf gelesen, wie sich diese Ungleichheitserfahrungen als wirkmächtige Erfahrungsdokumente im implizit-handlungsanleitenden Erfahrungswissen sedimentieren und als sich neu generierende, zuvor nicht abrufbare Erfahrungsqualitäten konstituieren.

Wirft man an dieser Stelle einen Blick in den Forschungsstand, so tritt ein zentrales Desiderat hervor – insbesondere im Hinblick auf die Bestimmung jenes Zeitpunkts, den Betroffene von Antisemitismus oder antimuslimischem Rassismus als Genesezeitpunkt einer neuen Erfahrungsqualität adressieren. In bourdieusianischer Theoriesprache entspricht die Phase der Erstbegegnungen der Sekundärsozialisation, die insbesondere mit Blick auf Peers und schulische Kontexte als habitusprägend beschrieben werden kann. Auf diese Zeitspanne verweisen – mit Ausnahme von Çiçek und Noga – alle Interviewees, die der Rekonstruktion der Phasentypik zugrunde liegen. Vor diesem Hintergrund lösen die Erstbegegnungen mit Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus *habitusprägende Orientierungsunsicherheiten* aus, die situativ unterschiedliche improvisierende Bewältigungsstrategien (wie Humor, Ironie, Anpassung etc.) nach sich ziehen. Theoretisch lässt sich abstrakt festhalten, dass die Erstbegegnungen eine individuelle krisenhafte Schiefelage auslösen, die sich zunächst in einer Strategie improvisatorischer Kreativität in Zeiten der Genese neuer Erfahrungsqualitäten ausdrückt (vgl. Abschnitt 3.1.2). Diese Strategien sind in der Phase der Erstbegegnungen noch nicht habituell inkorporiert, also noch nicht zur Disposition im Sinne eines Coping-Habitus geworden. Der Anlagecharakter des Coping-Habitus (vgl. Kap. 3) wird sich erst in der dritten Phase rekonstruieren lassen. Obwohl die Schule als zentraler Genese- und Reproduktionskontext der Ungleichheitserfahrungen erscheint, verlaufen die jeweiligen Erfahrungsaufschichtungen situativ unterschiedlich – sowohl hinsichtlich der Wahrnehmung als auch im Vollzug von Coping-Strategien (vgl. Kap. 5).² Die Unterschiede auf der Ebene der

² Bei Tamara beispielsweise herrscht – mit Blick auf die Betroffenheit durch den Hitlergruß – eine dreijährige Stille, eine längere Zeitspanne, zumal sie sich auf die Jahre zwischen dem 12./13. und dem 15./16. Lebensjahr erstreckt, in der sie weder über reaktive noch über

Orientierungsschemata sind stets im Lichte des konjunktiven Orientierungsrahmens zu betrachten, der sich in dieser Phase aus Orientierungsunsicherheit und improvisierten Coping-Strategien zusammensetzt.

In der Phase der *Kippunkte* (Abschnitt 5.3) dokumentieren sich jene Erfahrungen, die von den Interviewees selbst(läufig) einerseits auf bestimmbare und zäsurhafte Ereignisse zurückgeführt werden, andererseits jedoch eine funktionale, wenngleich sozial konstruierte Verstummung generieren – eine sozio-funktionale Verstummung, die sich sowohl im ersten Moment der Konfrontation mit der Ungleichheit als auch in den Folgen dieser Betroffenheit(en) rekonstruieren lässt. Die unterschiedlichen kontextuellen Dynamiken, die im Rahmen der empirischen Rekonstruktion rekonstruiert wurden, verweisen zugleich darauf, wie wirkmächtig, strukturell und institutionell verankert sich Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus als Feldstrukturkräfte reproduzieren – mit jeweils unterschiedlichen Geschehensbeteiligten in unterschiedlichen Situationen. Die Kippunkte führen zu erzwungenen Handlungsumschaltungen, die nicht nur eine grundlegende habituelle Veränderung des Wahrnehmungs- und Einstellungsmusters einleiten, sondern auch die sich in Ausbildung befindenden, situativ-improvisierenden Bewältigungsweisen zum Verstummen bringen. Das Zäsurhafte dieser Ereignisse ergibt sich erstens aus der Art und Weise, wie die Erfahrung gemacht und habituell gespeichert wird, zweitens aus dem Bezug zur ersten Phase, und drittens daraus, welche Handlungsalternativen sich im Wissenshorizont der Interviewees sedimentieren. Da die Betroffenen in dieser zweiten Phase aufgrund der in der ersten Phase generierten neuen Erfahrungsqualität bereits über Instrumente verfügen, um Ungleichheit zu adressieren, verdeutlicht sich der Zusammenhang zwischen wahrgenommener illegitimer Diskriminierung und dem daraus resultierenden Einschnitt in die Teilhabechancen sowie in die objektive inklusive Erwartung gegenüber der Gesellschaft. Im bourdieusianischen Sinne lässt sich diese Phase theoretisch als die *Dominanz der symbolischen Herrschaft* identifizieren, die einerseits durch das erzwungene sozio-funktionale Verstummen der Betroffenen implizit reproduziert wird. Andererseits bleibt dadurch die

proaktive Bewältigungsstrategien verfügt. Sie passt sich der damaligen Doxa an – unter anderem aufgrund des Fehlens adäquater Benennungs- und Widerstandsstrategien – und wird dadurch weiterhin Ziel antisemitischer Praktiken, bis sie sich schließlich entschließt, erste Formen von Widerständigkeit zu zeigen. Auch das Missmanagement der Schule respektive die Duldung dieses Verhaltens trägt einerseits zur Legitimierung, andererseits zur Reproduktion und Verfestigung dieser kollektivierten antisemitischen Handlungen bei. Für eine jüdische Schülerin im Alter zwischen 12/13 und 15/16 Jahren stellt diese Erfahrung nicht nur ein habitusprägendes Ereignis dar, sondern einen grundlegenden Aspekt ihres Selbst- und Weltverhältnisses – ein Vehikel der Orientierungsunsicherheit und der situativen Ausbildung von Coping-Strategien.

doxische Strukturiertheit der handlungsanleitenden und situationsformierenden Feldstrukturkräfte sowohl kognitiv-epistemisch als auch handlungswirksam unangetastet. Zwar werden durch das sozio-funktionale Verstummen – das sich in unterschiedlichen Orientierungsschemata manifestiert – soziale Kontexte gewechselt, jedoch erfolgt explizit keine grundlegende Infragestellung des doxischen Charakters der Ungleichheit. In dieser Phase der Kippunkte manifestiert sich die Hexis in Form einer körperlich verankerten Präsenz innerhalb von Ungewissheitszonen, die der Reflexivität der Betroffenen Vorschub leistet – als Folge einer Betroffenheit, die ihr Handeln grundlegend transformiert.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch der Beginn der dritten Phase der *postbetroffenen Reflektiertheit* (Abschnitt 5.4) markieren. *Postbetroffenheit* ist instruktiv, um die Konditionierung durch die Ungleichheitsereignisse sowie den gegenwärtigen – zum Zeitpunkt des Interviews – Coping-Habitus der Interviewees zu rekonstruieren. Die Postbetroffenheit bricht mit der Annahme, dass Coping-Strategien je nach Situation entwickelt und habitualisiert werden können; sie ist Ausdruck einer spezifischen Weise der Erfahrungsakkumulation im sozialen Machtfeld, die den gegenwärtigen Orientierungsrahmen konstituiert. Aufgrund der Betroffenheit sowie der erfahrenen antisemitischen und antimuslimisch-rassistischen Ungleichheiten kann sich ein Coping-Habitus herausbilden, wie er sich bei den Interviewees der vorliegenden Untersuchung rekonstruieren lässt. Die *Reflektiertheit* beschreibt jene Dimension der Postbetroffenheit, die – als Folge der wiederholten Konfrontation mit Ungleichheitsereignissen – von den Interviewees inkorporiert wurde. Der kognitive wie auch handlungsanleitende *Ertrag* des sozialen Kampfes um Benennung, Bestimmung und Symbolisierung von Differenz zeitigt die Habitualisierung der Reflektiertheit, da sie die Interviewees einerseits dazu befähigt, den Spiel-Sinn – als Form des Sich-Zurechtfindens im Machtfeld – zu inkorporieren, und andererseits manifest einen Coping-Habitus der individualisierten Repräsentation und individualisierten Distanzierung zu praktizieren.

Vertiefend ist der Verweis auf die theoretisch rekonstruierte Sozioanalyse instruktiv, die „durch den Bewußtwerdungsprozess [...] dem [E]inzelnen erlaubt, seine Dispositionen unter Kontrolle zu bringen“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 168). Die Eigenanalyse stellt – wie die postbetroffene Reflektiertheit (vgl. Abschnitt 5.4) verdeutlicht hat – ein wirkmächtiges Mittel dar, um Selbstanpassungen angesichts unveränderbar (erscheinender) Felddynamiken und objektiver Strukturen vorzunehmen. Sweetmans (2003) reflexiver Habitus ist daher als ein neuer Modus permanenter sozioanalytischer Eigenanalyse zu deuten – ein Modus, der sich entlang der empirischen Fälle dokumentiert. Für die Herausbildung habitualisierter *Strategien* ist somit eine Sozioanalyse des Selbst(- und

Weltverhältnisses) als kontinuierliche Selbst-Reflektiertheit handlungsleitend. Für Bourdieu (2022, S. 165) schließt der Habitus „strategische Entscheidungen und Erwägungen“, Kreativität und Transformation „überhaupt nicht“ aus. „Zu drei Vierteln“ sieht Bourdieu (2022, S. 165) das menschliche Handeln als „praktisch“, denn „die vom Habitus suggerierten Orientierungen können mit strategischen Kosten-Nutzen-Rechnungen einhergehen“, die die habituellen Handlungen, „tendenziell bewusst werden lassen.“ Die Bewusstwerdung ist ein Inkorporationsprozess jahrelanger Betroffenheit durch Antisemitismus und anti-muslimischen Rassismus, aus dem sich die Reflektiertheit als habitualisierte Grundlage des Coping-Habitus herausbildet – ein Habitus, mit dem auf den Erhalt sowie die Verbesserung der eigenen Positionierung im sozialen Feld eingewirkt werden kann. Entlang der Empirie wurden zwei – weder abschließende noch endgültige – soziologische Strategietypen des Coping-Habitus mit Blick auf die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit rekonstruiert.

Die in der postbetroffenen Reflektiertheit³ anhand von drei Fällen (Tamara, Hüma und Merve) ableitbare *individualisierte Repräsentation* fungiert als eine durch die Betroffenheiten konstituierte Form des Coping-Habitus, der sich sowohl als Selbstbestimmung als auch in Kontexten der Repräsentation durch eine öffentliche und inverse Bezugnahme auf das Jüdischsein und Muslimischsein zeigt. In diesem Sinne liegt der individualisierten Repräsentation nicht nur die Betonung der Individualität der sozialen Akteur:innen zugrunde, sondern gleichermaßen auch die Repräsentation des Kollektivs, das einerseits das exkludierte Objekt der Fremdzuschreibung ist und andererseits von ebendiesen Individuen repräsentiert wird. Das im Prozess des Werdens durch die sozialen Felddynamiken als Exkludierbares entworfene Imaginär des Jüdischseins sowie Muslimischseins wird an jüdischen, muslimischen sowie jüdisch-muslimischen Orten – also

³ Die empirischen Befunde zu Hüma, Tamara und Levent dokumentieren eine dispositionelle Verankerung der *Hoffnung*, die im Anschluss an Bourdieu (2020b, S. 266) als Resultat der „illusio“ verstanden werden kann – jener leiblich inkorporierten Überzeugung, dass sich das soziale Spiel lohnt, dass es sinnhaft ist, sich einzulassen, zu investieren und etwas zu erwarten. Die Hoffnung fungiert in diesem Zusammenhang nicht als abstraktes Gefühl, sondern sedimentiert sich in den kommunikativen wie auch konjunktiven Handlungsstrategien, insbesondere im postbetroffen-reflektierten Coping-Habitus als eine zukunftsorientierte Erwartung, die durch die geteilte Erfahrung der Ungleichheit nicht eliminiert, sondern neu konfiguriert wird. Vor diesem Hintergrund entfaltet Hoffnung nicht trotz, sondern gerade mit Blick auf Exklusion und symbolische Gewalt eine strukturierende Wirkkraft – als Erwartung an die Möglichkeit der Veränderung, als Glaube an die eigene Handlungswirksamkeit, und nicht zuletzt als symbolisches Bewältigungskapital im Machtfeld.

durch neue Raumschlüsse⁴ – im Sich-Öffnen und reflektierten Ausliefern gegenüber der weiß-deutschen Mehrheit verhandelt. Die *individualisierte Distanzierung* der postbetroffenen Reflektiertheit ist ebenso strukturiert durch den grundlegenden Coping-Mechanismus der Individualisierung. Doch lässt sich hier beobachten, dass nicht der Akt der Repräsentation den Coping-Habitus materialisiert, sondern eher eine Distanzierung von der weiß-deutschen Mehrheit zugunsten der Kohäsion im Kontext der primordialen Sphäre der Erstsozialisation mit Personen ähnlicher existentieller Erfahrungshintergründe sowie mit jenen sozialen Akteur:innen, die konjunktive Erfahrungssphären der antisemitischen sowie antimuslimischen Betroffenheit teilen.

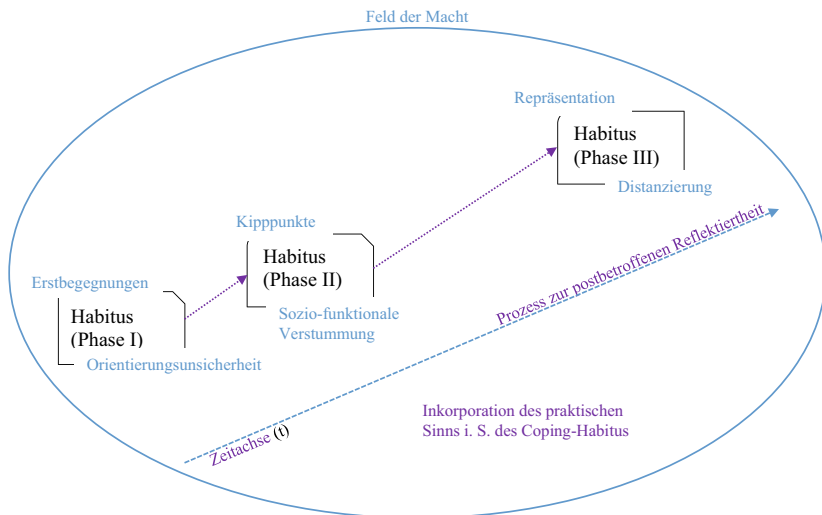


Abbildung 8.1 Interpretativ-prozessanalytische Rekonstruktion der habituellen Ablaufdynamik der Coping-Habitus-Entwicklung. (Eigene Darstellung)

Neben dieser Zusammenfassung wird im Folgenden der Versuch unternommen, die empirischen Befunde in den theoretischen Rahmen einzubetten, dessen empirische Anschlussfähigkeit in der theoretischen Rekonstruktion dargestellt wurde (vgl. Abschnitt 3.1). Der Spiel-Sinn respektive praktische Sinn im Sinne Bourdieus (Strategie) – als Einverleibung sowohl von Bewältigungsstrategien

⁴ Auch von Rosenberg (2011, S. 308 f.) konstatiert Raumschlüsse als Folge krisenhafter Erscheinungen und als Suche nach Auswegen.

in unterschiedlichen Phasen (erste, zweite) als auch des Coping-Habitus (dritte Phase) – ist kontraintuitiv das Resultat und Produkt der antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Betroffenheit. In, aufgrund und wegen der Relation zu den beiden Ungleichheitsstrukturen ermöglicht sich die Ausbildung respektive Inkorporation eines widerstandsfähigen Coping-Habitus. In diesem Sinne ist das Machtfeld als Feld der Felder sowie die unterschiedlichen sozialen Felder, die sich im Erfahrungswissen der Interviewees sedimentieren, jene objektivierte Struktur, die im Zuge der phasenhaften Betroffenheit der Interviewees die Bewältigungsstrategien ebendieser prägt. Als Analogon des praktischen Sinns ist der Spiel-Sinn „jenes Gespür oder jener Sinn für die im Spiel abzusehende Entwicklung, für das, was zu tun ist“ (Bourdieu, 2020b, S. 271). Der Spiel-Sinn – zugleich auch die habitualisierten Bewältigungsstrategien – sind einerseits *durch* die, und andererseits *in* der Praxis der Betroffenheit entstanden. Die Möglichkeit der Herausbildung und Einverleibung dieser Strategien, die in unterschiedlichen Phasen unterschiedliche Erscheinungsformen aufweisen, ist das Resultat eines längeren Prozesses, der durch die Auseinandersetzung mit den beiden Ungleichheitsstrukturen gekennzeichnet ist. Thesenhaft kann formuliert werden, dass ohne diese permanente Betroffenheit die Herausbildung eines solchen Coping-Habitus vor dem Hintergrund eines praxeologischen Strategiebegriffs undenkbar erscheint. Die Ablaufdynamik des habituellen Gefüges dokumentiert entlang der drei rekonstruierten Phasen einen postbetroffen-reflektierten Coping-Habitus, der Widerstandsstrategien erzeugt, die sich als „>Machart< [...] am besten am >Gemachten<“ (Suderland, 2014a, S. 73) rekonstruieren lassen und sich wirkmächtig im habituellen Gefüge sedimentieren. Der Sedimentationsprozess lässt die Bewältigungsstrategien in der dritten Phase als Dispositionen des Coping-Habitus identifizieren. Deshalb ging es in der vorliegenden Untersuchung darum, den „Erfindungsvorgang“ (Bourdieu, 2020b, S. 70), also den Modus Operandi dieser strategischen Ablaufdynamik sowie die Gewinnziele zu rekonstruieren.

Im sozialen Spiel respektive im Kampffeld um symbolische Ressourcen, Anerkennung und Benennung, partizipiert der Habitus als inkorporiertes Spiel mit akkumulierten und veränderbaren Strategien und bringt dabei „gelungene und misslungene Spielzüge“ hervor (Bourdieu, 2011, S. 88, H. d. FBK). Sowohl für die béarnsche als auch für die kabyliche Gesellschaft bestimmt Bourdieu (2011, S. 89) den Spiel-Sinn etwa als das Streben, „mehr oder minder das Ehrgefühl“ zu wahren. Entscheidend ist somit, was die Betroffenen im Kampf gegen Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus als symbolischen Gewinn betrachten – und wie sie auf diesen hinarbeiten. Im Kontext der Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus konnten folgende

Aspekte spezifiziert werden – mit Blick auf die Phase der postbetroffenen Reflektiertheit, da sie als Phase der Inkorporierung des Coping-Habitus verstanden wird:

1. Die *Individualisierungsdisposition* liegt allen Fällen quer, äußert sich jedoch auf der Ebene der Orientierungsschemata (bzw. Handlungsorientierung) in je unterschiedlicher Weise. Das Konjunktive der Individualisierung ist das Lösen von den kollektivierenden und abwertenden Zuschreibungen sowie der symbolische Kampf um das je autopoietische und selbstbestimmte Akzeptiert- und Anerkannt-Werden. In diesem Sinne besteht der strategische Ertrag und Gewinn der Individualisierungsdisposition in der Auflösung des Missverhältnisses zwischen dem habituellen Gefüge und den Struktur- bzw. Kraftdynamiken des Machtfeldes.
2. Verbunden mit der Individualisierungsdisposition ist der Verweis auf den Stolz instruktiv, der als eine Zufriedenheit mit der *Identitätsdyade* (muslimisch-deutsch) bzw. *Identitätstriade* (israelisch-jüdisch-deutsch) einhergeht. In diesem Sinne konstituiert das Verständnis sowie die Anerkennung, identitätshybrid zu sein und dies als Bereicherung zu identifizieren, einen weiteren Ertrag (Gewinn), der den habitualisierten Strategien als *libidinöses* Moment – im Sinne Bourdieus (2020b, S. 210 ff.; 2022, S. 48) – zugrunde liegt. Somit kann die Symbolisierung bzw. die symbolisch-dominante Durchsetzung der eigenen Sichtweise sowie der eigenen Benennungs-, Sichtung-, Teilungs- und Definitionsprinzipien als Objekt des symbolischen Kampfes gegen diskriminierende Ungleichheit verstanden werden.
3. Wenn der Gewinn bei einer individualisierten *Repräsentation* (Tamara, Hüma und Merve) darin besteht, durch die Repräsentation des Kollektivs die eigene Identität sowie Religiosität im Namen ebendieses Kollektivs zu behaupten und zu tradieren, dann bedeutet dies ein Sich-Ausliefern sowohl gegenüber der internen als auch der externen Gruppe; die Strategie besteht darin, den symbolischen Gewinn der legitimen Repräsentation derart zu maximieren, dass die symbolische Anerkennung der Deutung – worin die Spezifität der eigenen Identität besteht und in welchen Räumen diese tradiert wird – in den Mittelpunkt rückt. Ein weiterer strategischer Ertrag und Gewinn des Repräsentationshandelns besteht darin, auf das primordiale und weiß-deutsche Kollektiv einzuwirken, indem beispielsweise diskriminierende Praktiken und Diskurse in Anlehnung an die eigene Erfahrungsaufschichtung dekonstruiert werden.
4. Die *individualisierte Distanzierung* (Levent, David, Danat, Meva, Mila und Yağız) lässt sich als eine habitualisierte Grundlage deuten, die Betroffene befähigt, eine doppelte Distanzierung vorzunehmen: Einerseits die Distanzierung

von den eigenen Dispositionen – im Zusammenhang mit den Konstruktionsbedingungen ebenjener Dispositionen –, und andererseits die Distanzierung von dispositionsprägenden Fremdklassifizierungen, die als Klassifizierungs- und Kategorisierungszwänge die Eigenwahrnehmung strukturierend prägen.

Weiterhin stellen die bourdieusianischen Merkmale der Praxis die Weichen für die Reflexion von Situation(en), Geschehensbeteiligten, Strukturierung und Körperlichkeit (vgl. Kap. 3). Um die strukturierende Wirkmächtigkeit der Praxis nachzuvollziehen, ist die situationsbezogene Beobachtung – im Kontext der vorliegenden Arbeit: die Situationsbeobachtung anhand des Dokumentsinns der Interviewees – forschungsanalytisch konstitutiv, um einerseits die soziale Strukturierung der konkreten Praxis zu erschließen und andererseits auch auf die Bedeutung der Körperlichkeit zu verweisen. Insbesondere stellen die Situationen – wie sie im Kapitel 5 detailliert aufgeführt und dokumentarisch interpretiert wurden – eine fruchtbare Grundlage dar, um das bourdieusianische Praxisverständnis mit den Arbeitsschritten der dokumentarischen Interpretation konjunktiv auszuführen. Dabei dokumentieren sich mehrere Dimensionen der Körperlichkeit – vor allem mit Blick auf das Weinen⁵ der Interviewees und dessen Zeitpunkt –, was jeweils unterschiedlich nuancierte Bedeutungsdimensionen aufweist und die Verschränkung von Körper und sozio-materieller Welt als Herstellungspraxis der Sozialität darstellt. Beispielhaft sei auf die Äußerung der Hexis bei Tamara, Hüma und Meva verwiesen, die dasselbe Weinen performativ vollziehen, insbesondere aber vor dem Hintergrund des propositionalen Gehalts des Interviews unterschiedliche Dimensionen ihrer Körperlichkeit manifestieren und somit die tiefgreifende Verletzung des habituellen Gefüges sowie dessen Verschränkung mit sozio-materiellen Strukturdynamiken materialisieren. Im Weinen als Ausdruck der körperlichen Hexis äußert sich die Inkorporation des Ereignisses („was der Leib gelernt hat, das (...) ist man.“), denn wie der Habitus „Traurigkeit mimt“, so „agiert er die Vergangenheit aus“ (Bourdieu, 2020b, S. 135), weshalb sich im weinenden Wiedererleben die gegenwärtige Wirksamkeit der Vergangenheit reproduziert. Vor diesem theoretischen Hintergrund stellt das Weinen die leibgewordene Vergangenheit dar, die sich in der gegenwärtigen Interviewsituation

⁵ Ähnliches lässt sich auch für die nonverbalen Kommunikationsanteile als performative Performanz anhand der Interview- respektive Handlungsprotokolle feststellen. Das *Lachen* bei den Erzählungen über die antisemitische bzw. antimuslimisch-rassistische Betroffenheit (bei fast allen Interviewees der vorliegenden Arbeit) fungiert als hexische, externalisierte Bewältigungsweise, die einerseits als Selbstermächtigungspraxis und andererseits als Lösung von Schmerz und fremdzuschreibenden Kategorisierungszwängen gedeutet werden kann (vgl. Abschnitt 2.3).

noch immer handlungswirksam äußert. Das Weinen in Interviews zeigt sich auf unterschiedlichen Ebenen. Einerseits äußert sich dieser hexische Zustand im performativen Akt des Erzählens der Situation, die sich auf den Antisemitismus bzw. antimuslimischen Rassismus bezieht. Dabei fungiert das Weinen in zwei temporale Richtungen – zum einen retrospektiv mit Blick auf die (Nicht-)Verarbeitung des vergangenen Erlebnisses und zum anderen mit Blick auf die Gegenwart, in der das Weinen performativ die Nichtverarbeitung oder das Schwerwiegende und gerade deshalb die Wirkmächtigkeit des Ereignisses noch heute reproduziert. Andererseits kann das Weinen als eine körperliche Erscheinung der damaligen Situation identifiziert werden, das sich in der Vergangenheit als performative Praxis zeigt, aber sich in der gegenwärtigen Interviewsituation nicht materialisiert. Auf der einen Seite wird damit die habitustransformierende Wirkmächtigkeit der damaligen Situation anhand der leiblichen Praxis erzähltheoretisch erfasst, und auf der anderen Seite darauf hingedeutet – da sich in der gegenwärtigen Interviewsituation das Weinen nicht empirisch beobachten lässt –, dass das Ereignis zwar inkorporiert wurde, aber damit konstruktiv als Folge der Etablierung des Coping-Habitus umgegangen werden konnte.

Hümas Weinen – als ihr im Grundschulalter das Kopftuch (vgl. Unterabschnitt 5.2.1) abgezogen wird und insbesondere die Lehrerin mit der Situation nicht umzugehen weiß – verweist auf die primordiale Dimension der Verletzung, die sich durch das Kopftuch als an den Körper gebundene Dinglichkeit im Sinne von Differenzproduktion abbildet. Mit Blick auf dieses Ereignis im Grundschulalter und Hümas Nicht-Weinen in der Interviewinteraktion kann darauf geschlossen werden, dass dieses Ereignis zwar eine identitätsrelationale Sphäre getroffen hat, sie jedoch im Zuge der Ausbildung ihres Coping-Habitus einen konstruktiven Umgang damit findet. Das Ereignis am Flughafen (mit dem Bombentest) hingegen (vgl. Unterabschnitt 5.3.2) löst bei Hüma eine länger anhaltende hexische Reaktion des Weinens aus – auch in der Interviewsituation selbst. Damit lässt sich verdeutlichen, dass das zweite Ereignis – aufgrund des Erwachsenenalters, der Öffentlichkeit bzw. ihres äußeren Erscheinungsbildes in dieser Öffentlichkeit – eine solche habituelle Prägung auslöste, die noch immer – obwohl mehrere Jahre nach diesem Ereignis vergangen sind – nachwirkt. Festzuhalten gilt, dass im Kontext der Ersterfahrung – die noch im Kindesalter liegt – ein Weinen in der Interviewinteraktion nicht beobachtbar ist (bei Meva aber schon s. u.), jedoch im Kontext des Bombentests am Flughafen schon. Letzteres dokumentiert vor diesem Hintergrund nicht nur den Kippunkt-Charakter ebendieser Betroffenheit, sondern auch die Bedeutung der Hexis für rekonstruktive Analysen, um die weitreichende Transformation des Orientierungsrahmens (Habitus) auch an der

Schnittstelle zwischen Körperlichkeit und ihrer sozio-materiellen Verwobenheit mit den sozialen Strukturbedingungen nachvollziehen zu können.

Bei Meva (vgl. Z. 57–62) löst insbesondere das Erinnern an die Haltung der Klassenautorität – des Lehrers – die hexische Reaktion in der konkreten Interviewsituation aus; Meva berichtet jedoch nicht, dass diese Unterstützung bereits damals die hexische Dimension aktiviert habe. Als Meva und ihre muslimischen Klassenkameradinnen Ziel abwertender Kommentare durch Mitschüler:innen wurden, unterband dieser von Meva als weiß-deutsch gelesene Lehrer diese Kommentare. Das Weinen als performativer Aktvollzug im Interviewgeschehen – obwohl über 30 Jahre vergangen sind – verdeutlicht die Wirkmächtigkeit des Ereignisses, in diesem Fall nicht mit Blick auf die verletzenden Kommentare, sondern auf die schützende Solidarität des bedeutsamen Klassenrepräsentanten und Bezugspunktes, an dessen Handeln sich zu erinnern Mevas körperliche Reaktion aktiviert. Auch Geschehensbeteiligte, die angesichts abwertender Verbalakte ein unterstützendes Standing zeigen, werden im Weinen als symbolischer Referenzpunkt und als soziale Figuration der Solidarität zur leibgewordenen Praxis. An diesem Beispiel zeigt sich, dass gerade Unterstützungsstrukturen – insbesondere aufseiten weiß Deutscher, hier konkret durch die Lehrkraft – zur Überwindung des verletzenden Ereignisses beitragen können, obwohl sich im Weinen in der Interviewsituation die Hexis als Manifestation der Vergangenheit reaktiviert.

Tamaras hexische Reaktion auf das Ereignis im Kontext der christlichen Stiftung, in dem sie detailliert auch über ihre Innenwelt erzählt (vgl. Unterabschnitt 5.3.1), stellt ein weiteres Beispiel für die Bedeutung der Berücksichtigung von Körperlichkeit in rekonstruktiven Untersuchungen dar, um die habitustransformierende Wirkmächtigkeit einer Situation als strukturierendes Moment zu erfassen. Dass sie in der Interviewsituation – als sie darüber erzählt – nicht weint, deutet darauf hin, dass die Folgen dieses Ereignisses in der postbetroffenen Reflektiertheit überwunden wurden. Wird jedoch Tamaras konkrete Erzählung fokussiert, zeigt sich im scheinbar kleinen performativen Detail des Weinens die transformierende Wirkmächtigkeit des Ereignisses.

Diese drei Beispiele vor dem Hintergrund der theoretischen Überlegungen zur Hexis eröffnen konstruktive Schnittstellen zu den Überlegungen über die bourdieusianischen Ungewissheitszonen, in denen Missverhältnisse im Sinne einer Nicht-Passung von Habitus und Feld entstehen können. Bourdieus Verweis darauf, dass Krisen oder plötzlicher Wandel Hysterese-Effekte auslösen können, lässt sich – in Anlehnung an die empirische Untersuchung der vorliegenden Arbeit – erweitern. Denn die permanente Ausgesetztheit, von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus betroffen zu sein, stellt eine weitere mögliche Variante der Nicht-Passung von Habitus und Feld dar, wodurch Veränderungs- und

Transformationsdynamiken zu einer dauerhaften Revisionsleistung des strategisch agierenden und reflexiven Habitus werden. Gerade aufgrund dieser permanenten Betroffenheit lässt sich die Hypothese ableiten, dass die betroffenen sozialen Akteur:innen in jene Ungewissheitszonen geraten, aus denen heraus sie kontinuierlich auf den Sweetman'schen (2003) reflexiven Habitus zurückgreifen müssen. Daher führt die Permanenz der Betroffenheit durch die Ungleichheitsstruktur nicht zu einem den Feldstrukturkräften angepassten Habitus, sondern evoziert Reflektiertheit, indem Möglichkeitsräume individueller wie kollektiver Veränderung aufgesucht werden. Individuelle Veränderungen lassen sich als solche Anpassungsprozesse begreifen, die die Bewältigungsstrategien modifizieren. Der Versuch kollektiver, sozialer Veränderung kann als Bemühung verstanden werden, die rassifizierte Doxa zu transformieren. Während erstere innerhalb des Möglichkeitsrahmens eine niedrighschwellige Modifikation darstellt, ist letztere mit weitreichenden – strukturellen wie institutionellen – Transformationsprozessen verbunden.

Vor diesem Hintergrund ist der Verweis auf die in der theoretischen Rahmung konzeptualisierten Bewältigungsstrategien Rechtfertigung/ Individualisierung, Distanzierung und Repräsentation relevant, um diese empirisch aufgefüllt weiterzudenken. Bourdieu (2020b, S. 305) verweist darauf, dass das „Urteil der anderen, die Hauptquelle von Ungewissheit und Unsicherheit [zugleich auch] gerade deswegen die Quelle aller Gewissheit, Sicherheit, Anerkennung“ ist. Daher stellt die *Rechtfertigung* – wie sie theoretisch konzipiert wurde (vgl. Kap. 3) – und ihre empirische Erweiterung für die Analyse der Selbstverortung/-positionierung der Interviewees eine konstitutive Grundlage dar, um einerseits die Bewältigungsstrategien zu bündeln und andererseits diese in ein Verhältnis zu den Strategien der individualisierten Distanzierung und der individualisierten Repräsentation zu setzen.

Rechtfertigung als eine spezifische Bewältigungsweise, die der vorliegenden Konzeptualisierung nach sowohl mit der Individualisierung als auch der Repräsentation zusammenhängt, schlägt einerseits die analytische Brücke zum Unsicherheit generierenden Phänomen der diskriminierenden Ungleichheit und berührt andererseits identitätssensible Dimensionen sozialer Akteur:innen – insbesondere dann, wenn Effekte der Entfremdung im Zeichen von Marginalisierung, Ausschließung, rassistischer Stigmatisierung etc. auftreten. Dabei erfahren Irritationsmomente eine besondere Geltung, zumal sie als Produkt kontinuierlicher Ungleichheitsbetroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus den individuellen Freiheitsraum einschränken (Bourdieu, 2020b, S. 304). In solchen freiheits- und mächteinschränkenden Kontexten sind sowohl „die Rechtfertigung einer besonderen, einzelnen Existenz“ als auch „die Frage nach der

Legitimität einer Existenz, um das Recht eines Individuums, sich so, wie es ist, gerechtfertigt zu fühlen“ (ebd., S. 305) grundlegende Bewältigungsdimensionen, die den Coping-Habitus konstituieren. Instruktiv ist die Ableitung einer *rechtfertigenden Individualisierung*, die empirisch auffüllbar ist. Die Rechtfertigung des einzelnen Individuums sowie dessen Existenzlegitimierung – so sein zu können und zu dürfen, wie es ist – fungieren als soziologisch sensibilisierende Analyseinstrumente, die in der Rekonstruktion der individualisierten Distanzierung und individualisierten Repräsentation eine grundlegende Bedeutung sowohl für das habituelle Gefüge als auch für die Etablierung der Coping-Strategien aufweisen.

Beispielsweise anhand von Yağız', Tamaras oder Milas Ausführungen zu identitätsbezogenen Aspekten ihrer Betroffenheit lässt sich festhalten, dass die Rechtfertigungsdynamik als ein Antworthandeln auf die prozesshaft akkumulierten Erfahrungen von Ungleichheit fungiert. Bevor es zu einer affirmativ-konstruktiven Anerkennung der eigenen dyadischen bzw. triadischen Identitätskonstruktion kommt, durchlaufen die sozialen Akteur:innen – angestoßen durch diskriminierende Erfahrungsaufschichtungen – unterschiedliche affektiv-kognitive Phasen, in denen sie ihre Identität nicht nur nach außen, sondern auch nach innen rechtfertigen, also im Sinne einer „Rechtfertigung einer besonderen, einzelnen Existenz“ sowie der „Frage nach der Legitimität einer Existenz, um das Recht eines Individuums, sich so, wie es ist, gerechtfertigt zu fühlen“ (ebd., S. 305) Rechnung tragen. In diesem Sinne verweist das empirische Material darauf, dass sich *Individualisierung*⁶ im Prozess einer rechtfertigenden – und immer auch reflektierten – Selbstbezüglichkeit manifestiert, die ein Resultat der Betroffenheit ist. Gerechtfertigter Weise als Individuum gesehen und anerkannt zu werden, konstituiert sich – im Fall des vorliegenden Samples – im Zuge einer reflektierten Auseinandersetzung mit illegitimer Diskriminierung. Das bedeutet zugleich, dass im Kampffeld sowie im symbolischen Kampf und Konflikt um Anerkennung und

⁶ Beispielsweise verlaufen auf der Ebene des Orientierungsschemas bzw. der Handlungsorientierung die individuellen Coping-Strategien jeweils unterschiedlich. Mila zeigt in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit eine humorvoll zugespitzte Begegnung mit kollektivierenden Zuschreibungen, womit sie einerseits ihre Individualität und andererseits ihre Distanziertheit von diesen ausdrückt. Levents Praktizieren einer individualisierten spirituellen Praxis des Lesens und Schreibens als Kodifizierungsstrategie stellt eine weitere Orientierung dar, die die Weichen sowohl für die Individualisierung als auch für die Distanzierung stellt. Weiterhin sind die Aufbrüche in neue, geschützte Räume bei Tamara, Hüma und Merve als individualisierte Strategien des Sich-Ausliefern und Sich-Aussetzens zu verstehen, während sie dabei nicht nur ein Kollektiv repräsentieren, sondern zugleich eine individualisierte Lebensweise im Zeichen der Tradierung ihrer bisherigen Erfahrungsaufschichtung ausdrücken.

die Durchsetzung eigener Sicht(ungs)prinzipien rechtfertigende Individualisierungsverhandlungen als wirkmächtige Bewältigungsstrategien bzw. -instrumente des Coping-Habitus fungieren. Der symbolische Kampf zentriert unmittelbar diesen Aspekt und rückt mittelbar die bestehende Doxa als ein Verhandlungsobjekt in den Fokus, auf das verändernd zuzugreifen versucht wird. Die entsprechenden Veränderungsimpulse gegenüber der Doxa treten jedoch bei der Repräsentation deutlicher zutage.

Im Zeichen dieser rechtfertigenden Individualisierung bedeutet letztere einerseits, sich so, wie ein Individuum ist, in seiner Existenz(bedingung) gerechtfertigt zu fühlen. Andererseits können angesichts struktureller Umstände respektive Begegnungen mit diskriminierender Ungleichheit „die sozialen Akteure *bedingen*, vermittelt über sozial und historisch zustande gekommene Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, aktiv die *Situation*, die sie bedingt“ (Bourdieu & Wacquant, 2022, S. 170, H. d. FBK), was bedeutet, dass der individuellen Handlungsmacht auch im Hinblick auf die Veränderbarkeit – unter spezifischen sozio-historischen Voraussetzungen – von strukturierenden Strukturen eine strukturierende Funktion eingeräumt wird. Somit steht es aus einer individualistischeren Perspektive offen, „daß die sozialen Akteure nur in dem Maße *determiniert* sind, in dem *sie sich selber determinieren*“ (ebd., S. 170, H. d. FBK). In dieser Hinsicht bedeutet Individualisierung einerseits, sich subjektiv so zu fühlen, zu verstehen und anzuerkennen, wie es der eigenen Klassifizierung entspricht (selbstklassifizierende Individualisierung), und andererseits, den Determinierungszwang aufzubrechen, der die Individualisierung zu konterkarieren scheint. Folglich kommt der Individualisierung im Coping-Habitus der postbetroffenen Reflektiertheit die Funktion zu, sich nicht nur positiv-affirmierend über die Selbstklassifizierung zu positionieren, sondern auch die negativ-abweisende – die Strukturzwänge auf kognitiver, epistemischer sowie handlungsanleitender Dimension – zurückzuweisen. Dieser doppelte Bedeutungs- und Funktionszusammenhang liegt den Bewältigungsstrategien des Coping-Habitus als individualisierendes Muster zugrunde.

In „der Kenntnis dieser Mechanismen [...], um sich ihnen zu *entziehen*, sich zum Beispiel von seinen Dispositionen zu *distanzieren*“ (ebd., S. 170, H. d. FBK) zeigt sich eine theoretisch-konzeptionelle Bewältigungsstrategie der Distanzierung auf kognitiv-epistemischer sowie handlungsanleitender Ebene, mit der soziale Akteur:innen den rekonstruierten doppelten Bedeutungs- und Funktionszusammenhang aufbrechen können, indem sie eine doppelte Distanzierung vollziehen. Einerseits die Distanzierung von den eigenen Dispositionen – was auch mit einem Distanzgewinn von den Konstruktionsbedingungen dieser Dispositionen einhergeht – und andererseits die Distanzierung von den

dispositionsprägenden Fremdklassifizierungen und -zuschreibungen, die als Klassifizierungszwänge die Eigenwahrnehmung der von illegitimer Diskriminierung Betroffenen strukturierend prägen. Empirisch zeigt sich genau dieser Distanzgewinn als eine weitere Grundlage des Coping-Habitus, der sowohl zum Ertrag sowie zur Verbesserung der sozialen Positionierung der Betroffenen beiträgt (strategischer Gewinn), als auch die Illusio perpetuiert, die den Glauben an den Wert und Ertrag des Spiels respektive des symbolischen Kampfes um Anerkennung und Durchsetzung der eigenen Klassifizierungsschemata aufrechterhält. Mit einem Blick in den Phasenverlauf der Fälle Levent, David, Danat, Meva, Mila und Yağız lässt sich diese theoretisch-empirisch dichte Beschreibung weiter konturieren. Levents Reflexion über das Haarstyling konstituiert eine neue Praxis der Selbstgestaltung, die im Zuge der Distanzierung eine alternative Form der Selbstpräsentation etabliert und die Bedeutung körperlicher Hexis im Prozess der Individualisierung betont. David – nach außen hin – präsentiert sich als distanziert, wobei seine individualisierte Herangehensweise durch eine Betonung der eigenen Resilienz gekennzeichnet ist, während Distanzierung als emotionaler Schutzmechanismus fungiert, um die individuelle Souveränität zu bewahren. Danat (Z. 855), indem er „nicht auf jeden Kommentar (...) im Social-Media-Bereich“ eingeht und sich damit allgemeiner gewendet von Fremdklassifizierungen sowie Klassifizierungszwängen distanziert, verdeutlicht Distanzierung als Schutzmechanismus, um sich vor deren potenziell negativen Auswirkungen zu bewahren. Mevas Distanzierung zeigt sich in Gestalt einer räumlich-sozialen Entfernung von nicht-gleichgesinnten Gruppen; sie versucht dadurch, eine klar definierte Grenze zu ziehen. Diese Grenzziehung ist eine Distanzierung von gesellschaftlichen Gruppierungen oder Individuen, die nicht dieselben Werte teilen. Milas Distanzierung ermöglicht einerseits einen proaktiven Umgang und zeigt sich andererseits durch humorvolle Ironie: Sie reagiert auf Fremdklassifizierungen und Klassifizierungszwänge bewusst überzogen und legt durch Übertreibung die Absurdität der ursprünglichen Aussage offen. Yağız‘ Distanzierung drückt sich in einem metaphorischen Schutzmechanismus (Schale

und Spürnase⁷) aus, der als Strategie des Selbstschutzes fungiert. Die Schalemetapher verweist auf den Schutz durch Distanzgewinn gegenüber der weiß-deutschen Mehrheit, und die Spürnasemetapher ist insofern bedeutsam, als sie auf eine sensible Antizipationshaltung verweist, um illegitime Diskriminierung frühzeitig zu erkennen und sich davon zu distanzieren.

Die Reflektiertheit im Sinne der bourdieusianischen Sozioanalyse („reflexive Analyse“) ermöglicht die Entmachtung der Situation, indem sie mit der „Veränderung unserer Wahrnehmung der Situation und damit unserer Reaktion“ (ebd., S. 170) gleichgesetzt wird. Die reflexive Erkenntnis, die sich im Rahmen der Phasentypik prozessual und erfahrungskumulativ entfaltet, erlaubt es, die Effekte gesellschaftlicher Objektivationen kritisch zu durchdringen. Indem die Komplizenschaft des Unbewussten im Verhältnis zu den objektiven Bedingungen sichtbar gemacht wird, eröffnet sich für soziale Akteur:innen die Möglichkeit,

⁷ Die metaphorische Bezugnahme von Yağız auf seine Coping-Disposition mittels *Schale* und *Spürnase* weist auf eine besondere Form der Sedimentierung hin – insbesondere im Hinblick auf die Textsortentrennung (formale Textanalyse). Es handelt sich hierbei um Metonymien, die eine verbildlichte Darstellung ermöglichen und den „Surplus‘ an Sinn“ (Koller, 2018, S. 210) verdeutlichen, der laut Nohl (2009, S. 46) „unter Umständen ein Korrektiv zu den Themen der Forschenden darstellen“ könnte – was im Kontext dieser Studie jedoch nicht zutrifft. Vielmehr sind diese Metonymien Ausdruck wirkmächtig sedimentierter und im Habitus abgelagerter Wissensbestände, die nicht nur handlungsanleitend wirken, sondern zugleich den Rahmen der Orientierung respektive des Coping-Habitus abstecken. In diesem Zusammenhang ist auch die Entpuppungsangst von Tamara (Z. 655) instruktiv – als weiteres Beispiel für eine metonymische Darstellung –, die sich auf die ersten sechs Monate ihrer universitären Phase bezieht und auf die Effekte der sozio-funktionalen Verstummung infolge des Kippunkt-Ereignisses an der christlichen Stiftung verweist. Tamara verstummt, weil sie sich nicht entpuppen möchte. Die etymologische Dimension des Begriffs entpuppen verweist auf eine Ambivalenz, die für das Verständnis von Unsichtbarkeitspraktiken im universitären Kontext bedeutsam ist. Ursprünglich beschreibt der Begriff den Moment der Metamorphose – das Herauslösen eines Lebewesens aus seiner schützenden Puppenhülle. Das *Entpuppen* markiert damit nicht nur ein Sichtbarwerden, sondern auch den Verlust eines Schutzraums und die damit einhergehende Preisgabe an eine potenziell feindliche Umwelt. Diese doppelte Struktur – Sichtbarkeit als Erkenntnismoment und als Verletzungsrisiko – durchzieht auch jene Situationen, in denen sich Tamara gegen Antisemitismus öffentlich positionieren will, ohne ihre jüdische Zugehörigkeit explizit kenntlich zu machen. Im rekonstruktiven Zugriff verweist die Weigerung, sich zu *entpuppen*, auf eine habitualisierte Antizipation epistemischer Entwertung: Die Befürchtung, dass eine öffentlich artikulierte Kritik an Antisemitismus – sofern sie aus der Position einer Betroffenen erfolgt – nicht als universalistisch, sondern als partikular verstanden wird, erzeugt ein Spannungsverhältnis zwischen Widerstandshandeln und strategischer Unsichtbarkeit. Sichtbarkeit riskiert in diesem Kontext nicht nur Exotisierung oder Marginalisierung, sondern auch eine subtile Entmachtung der eigenen Position.

im Modus kreativer Improvisation ihre Wahrnehmungs- und Handlungsschemata anzupassen. Vor diesem Hintergrund werden durch den Coping-Habitus der *individualisierten Repräsentation* in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit neue Räume aufgesucht, in denen sich zum einen der Funktions- und Wirkungszusammenhang der Repräsentation und zum anderen die Tradierung von Wissensbeständen der von diskriminierender Ungleichheit Betroffenen realisiert. Durch die Tradierung der eigenen Erfahrungsaufschichtungen wird daran gearbeitet, die soziale Wirkmächtigkeit im Akt der Repräsentation (un)mittelbar zu verändern. Die Veränderungsdynamik ist unmittelbar, wenn die Audienz, vor der die Wissens- und Erfahrungstradierung erfolgt, von dieser Vermittlung Gebrauch macht. Mittelbar wirkt sich das Veränderungspotenzial aus, wenn die unmittelbare Audienz die angeeigneten Wissens- und Erfahrungsbestände ihrerseits weitervermittelt. Vor diesem Hintergrund wirken die Repräsentant:innen eines (jüdischen oder muslimischen) Kollektivs „an der Permanenz und Omnipräsenz der Gruppe“ (Bourdieu, 2020b, S. 313) mit, „indem ihr Mund der Gruppe zur Sprache verhilft und ihr Leib, der sich damit zum Symbol und zum mobilisierenden Emblem verwandelt, sie [die Gruppe, FBK] repräsentiert.“ (ebd., S. 314) Dabei vertritt das soziale Individuum einerseits die *abwesende Anwesenheit* der sozialen Gruppe und wird andererseits selbst zum Emblem der Gruppe. Hier kann von einer *emblematischen-hexischen Repräsentation* gesprochen werden, die sich sowohl auf persönlicher als auch auf kollektiver Ebene widerspiegelt.

Wenn sich Tamara, Hüma und Merve als Repräsentantinnen positionieren – sie werden nicht durch legitimierte und mächtige Institutionen eingesetzt –, dann geschieht dies vielmehr als Vollzug eines Repräsentationsakts, der sich als Produkt ihrer jeweiligen Erfahrungsaufschichtungen rekonstruieren lässt. In Dialoginitiativen – wie bei Tamara – sowie in Gotteshäusern (Moscheen, Synagogen) – bei allen drei – wird ihr Status als Repräsentantin anerkannt von jenen, denen sie in diesen Kontexten begegnen. Das Sich-Ausliefern in diesen Räumen als Repräsentantin des Kollektivs zielt darauf ab, sowohl für sich selbst als Individuum als auch für die gesamte repräsentierte Gruppe das Recht zu legitimieren, „sich so, wie es ist, gerechtfertigt zu fühlen“ (ebd., S. 305). Dem liegt auf individueller wie kollektiver Ebene die Rechtfertigung des einzelnen Individuums, der Gruppe sowie deren Existenzlegitimation zugrunde. Dadurch wird nicht nur um das Brechen der symbolischen orthodoxen Herrschaft gerungen, sondern zugleich der Versuch unternommen, an der illegitim diskriminierenden Doxa zu rütteln. Wie im Fall Tamara ersichtlich, steht die Vollzugspraxis der Repräsentation in einem Zusammenhang mit der Dekonstruktionsleistung, und durch beides gelingt es ihr – sowohl in Dialogräumen als auch in Synagogen mit Jüdinnen:Juden sowie mit Jüdinnen:Juden und Muslim:innen – einerseits Empowerment zu betreiben

und andererseits solidarische Kooperationsmöglichkeiten zwischen Betroffenen unterschiedlicher Ungleichheitsstrukturen zu generieren. Vergleichbare Praktiken realisieren Hüma und Merve in muslimischen Gotteshäusern – jedoch weniger im Rahmen von Dialoginitiativen, wie es bei Tamara der Fall ist. Für alle drei Fälle fungieren diese Räume einerseits als Schutzräume, in denen sie sich der weiß-deutschen Mehrheit öffnen, und werden andererseits zu räumlich-emblematischen Zeichen des repräsentierten Kollektivs.

Deshalb ist anhand der empirischen Befunde zu konstatieren, dass die Interviewees des vorliegenden Samples solche Coping-Habitus herausgebildet haben, die sich abseits fatalistischer Ohnmachtsstrategien verorten lassen und vielmehr Pfade aufzeigen, auf denen prozessuale Auseinandersetzungen mit der eigenen Betroffenheit gelingen und konstruktive Potenziale in Form habitualisierter Coping-Strategien entwickelt werden. Weitergedacht wäre es aufschlussreich, das hier rekonstruierte Phasenmodell hinsichtlich der Frage weiterzudenken, wie sich dieses verhielte, wenn nach der Konsolidierung des vorgelegten Coping-Habitus erneut Situationen oder Ereignisse im Charakter von Kipppunkten einträten. Würden dann – zumindest temporär – erneut Zustände wie die sozio-funktionale Verstummung auftreten und zu einem weiteren bzw. zweiten zäsurhaften Bruch führen? Nach dem jetzigen Phasenmodell erscheint es durchaus denkbar, dass – in Termini der ersten Phase gesprochen – erneut Erfahrungsqualitäten entstehen, die – auch bedingt durch krisenhafte Wandlungsprozesse auf sozio-struktureller und institutioneller Ebene – nicht nur Kipppunkte evozieren, sondern ebenso eine tiefgreifende, ambivalenzproduzierende Orientierungsunsicherheit auslösen.

Mit Blick auf die temporale Dimension sei darauf verweisen, dass Rosalinde und ihre Konfrontationstypik als Ausdruck einer spezifischen historischen Sozialisation zu deuten sind. Ihre biografische Prägung fällt in die unmittelbare Nachkriegszeit, eine Phase, in der die Erinnerung an den Holocaust gesellschaftlich präsent, wenngleich nicht konsensuell aufgearbeitet war. Vor diesem Hintergrund ist Rosalindes Wahrnehmungssensibilität gegenüber antisemitischen Äußerungen oder Handlungen von Beginn an konfrontativ ausgeprägt. Ihre Betroffenheitsperspektive ist nicht erst das Resultat eines Kipppunkts oder einer postbetroffenen Reflektiertheit, sondern bildet eine kontinuierlich habitualisierte Praxis der Konfrontation mit antisemitischen Strukturen. Ausdruck findet diese in einer frontal-konfrontativen Bewältigungsweise im Zeichen einer Handlungsmacht, die durch konsequente Benennung und Zurückweisung antisemitischer Situationen gekennzeichnet ist. Im Gegensatz dazu stehen die rekonstruierten Typiken der Erstbegegnung, der Kippunkerfahrung und der postbetroffenen Reflektiertheit, die sich durch Orientierungsunsicherheit und die reflektierte habituelle Veränderung auszeichnen. In diesen Typiken wirkt das antisemitische

Machtfeld zunächst dissonant, brüchig und latent – der Coping-Habitus konstituiert sich erst in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit. Erst über Zeit, Akkumulation und kritische Reflexion der Ereignisse entwickelt sich ein reflexiver Umgang, der dann zu strategisch-habitualisierten Bewältigungsformen führt. Rosalindes Typik hingegen steht für eine durchgängige Sichtbarmachung und Konfrontation antisemitischer Realität. Der Fall Rosalinde lässt sich insofern als Kontrasttypus verstehen, der eine spezifische Variante des Coping-Habitus markiert – eine, die weniger durch Anpassung, Irritation oder Transformation geprägt ist, sondern durch eine sozialisatorisch bedingte und dem historischen Zeitgeist entsprechende konfrontative Daueropposition. In diesem Sinne bewahrt Rosalindes frontal-direkte Konfrontation des Gegenübers im Sinne einer Selbstermächtigungspraxis sie davor, sich in die Opferrolle zu versetzen und eine solche (Opfer)Identität auszubilden (vgl. Jukschat & Lehmann, 2020, S. 301), denn Betroffene wollen durch die Konfrontation „the seriousness of the“ (Ellefsen et al., 2022, S. 445) Ereignisse demonstrieren.

Weiterhin lässt sich im Sinne Bourdieus dieser temporale Aspekt mit Blick auf die Wahrnehmung und Artikulation von Antisemitismus- und Rassismuserfahrungen als Ausdruck unterschiedlicher habitueller Dispositionen und unterschiedlicher historischer Doxa deuten. Der Habitus, verstanden als inkorporierte Geschichte, strukturiert nicht nur die Praxis, sondern auch den Möglichkeitshorizont dessen, was als sagbar, sichtbar und denkbar gilt. Während bei den in den 1980er Jahren Geborenen der gesellschaftliche Diskurs über Rassismus noch nicht hinreichend artikuliert war und entsprechende symbolische Ressourcen fehlten, sedimentierte sich im Habitus ein nicht immer explizit formulierbarer Umgang mit Ungleichheit – eine Form der Betroffenheit, in der die symbolische Gewalt weitgehend unbenannt blieb. Entsprechend zeigt sich in den Interviews mit vor 1990 geborenen Personen, dass Rassismus nicht als kohärente Geschichte erzählt wird. Die Jüngeren hingegen verfügen über ein größeres habitualisiertes Repertoire und eine stärkere Sensibilität für symbolische Machtverhältnisse: Die symbolischen und institutionellen Felder haben sich in ihren Möglichkeiten zur Artikulation verändert, was es ermöglicht, Rassismuserfahrungen offensiver, reflektierter und kohärenter in die eigene Lebensgeschichte zu integrieren. Bei den nach jüngeren Interviewees nehmen die Erzählungen über Ungleichheit zunehmend die Form einer kohärenten, reflexiven Lebensgeschichte an. Die Artikulationsfähigkeit ist somit nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Möglichkeitsbedingung, die sich aus dem Verhältnis von Habitus und Feld ergibt. Mit dem gesellschaftlichen Wandel – insbesondere durch rassismus- und antisemitismuskritische Bewegungen, mediale Sichtbarkeit und bildungspolitische Diskurse – verschieben sich auch die epistemischen Rahmenbedingungen,

in denen Erfahrungen gedeutet und öffentlich gemacht werden können. Illegitime Diskriminierung wird damit nicht nur anders erfahren, sondern auch anders erinnert und erzählt.⁸

Ein vertiefender Blick auf Coping-Strategien erweist sich als erkenntniserweiternd – nicht zuletzt, weil diese in der bisherigen Forschung (vgl. Abschnitt 2.3) zumeist in generalisierender Weise beschrieben wurden, wodurch fall- und kontextbezogene Dynamiken in den Hintergrund treten können. Coping-Strategien werden in kurzfristige und langfristige sowie in passive und frontal-konfrontierende Weisen aufgeteilt. Ein blinder Fleck zeigt sich in den Arbeiten zu Coping-Strategien insofern, als sie versuchen, ohne eine fallspezifisch und biografisch verankerte Analyse eine Verallgemeinerung im Sinne einer Generalisierung der Bewältigungsweisen vorzunehmen. Dabei kann die fallspezifische Qualität konkreter Coping-Mechanismen ebenso die sich je nach Situation, Kontext, Lebensphase oder sozialem Feld unterscheidende Entwicklungsdynamik aus dem Blick geraten. In dieser Hinsicht scheint die Modellierung bei der Abbildung sozialer Komplexität hinderlich zu sein. Denn somit werden auch Coping-Phänomene schwer erfassbar, die beispielsweise in einem Fall nicht nur eine spezifische Erscheinungsform kennzeichnen, sondern je nach Entwicklungsprozess, Älterwerden und Erfahrungsakkumulation variieren. Weiterhin besteht das Problem einer standardisierenden Betrachtung darin, den differenzierenden Analysefokus zu verlieren, um dieselbe Coping-Strategie je nach Phase auch in ihrer je unterschiedlichen Qualität des Modus Operandi analysieren zu können. Beispielsweise erfährt eine humorvoll-ironische Konfrontation in der Phase der Erstbegegnungen nicht dieselbe wirkmächtige Qualität wie die identische Coping-Strategie, die nach der Phase der Kippunkte und in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit als Coping-Habitus im Dispositionssystem sedimentiert ist.

Coping-Strategien haben je nach Phase nicht dieselbe inhaltliche Qualität – insbesondere im Hinblick auf ihre Effektivität und Effizienz. Es lässt sich beobachten, dass ähnliche Coping-Strategien in unterschiedlichen Phasen desselben Falles auftreten können, sich jedoch in ihrer Qualität signifikant

⁸ Die (zeitlichen) Erfahrungshintergründe und Bezugspunkte der Interviewees wurden anhand ihrer Artikulationen und (impliziten) Wissensbestände rekonstruiert. Die zeithistorisch-objektivierte Erfassung und Kontextualisierung des temporalen Aspekts mit Blick auf die Betroffenheit, Wahrnehmungsmuster sowie Bewältigungsstrategien der Interviewees liegt nicht im Fokus der Arbeit. Die zeitlichen Diskrepanzen in Bezug auf die objektivierten Kontextbedingungen zwischen den unterschiedlichen Generationen bilden nicht das Analysezentrum der hiesigen Rekonstruktionen, können jedoch in weitergehenden Studien instruktive Einblicke liefern.

unterscheiden. Im Zuge der Postbetroffenheit sowie der reflektierten Auseinandersetzung mit den eigenen Erfahrungen verändert sich die Qualität dieser Strategien insofern, als sie nicht nur situativ angewendet, sondern im Dispositionssystem sedimentiert werden. In dieser sedimentierten Form manifestiert sich – im Sinne Bourdieus (2020b) – eine reflektierte, gegendressierte Ablagerung. Vor diesem Hintergrund beschreiben Dispositionen die „dauerhafte Verinnerlichung der äußeren Strukturen der sozialen Welt“ (Suderland, 2014a, S. 74), die durch den Habitus sozialer Akteur:innen externalisiert werden. Disposition bezeichnet dabei eine kontinuierliche, im Unsichtbaren wirksame Neigung zu bestimmten Techniken der Bewältigung, während der Habitus als deren sichtbar-dynamische und veränderbare Form auftritt. Es ist daher – im Anschluss an Bourdieu (2020b, S. 220, H. d. FBK) – für die Sedimentierung des Coping-Habitus in der Phase der postbetroffenen Reflektiertheit festzuhalten, dass dessen Herausbildung „eine wahre Arbeit der *Gegendressur*, die ähnlich dem athletischen Training wiederholte Übungen einschließt, eine *dauerhafte* Transformation de[s] Habitus“ herbeiführt.

Die sowohl in der Phase der Erstbegegnungen als auch der postbetroffenen Reflektiertheit als individualisierte Distanzierung rekonstruierte Coping-Strategie Danats – die humorvolle Bewältigung – zeigt, dass Humor in der Phase der Erstbegegnungen im Sinne einer Anpassungsdynamik sowie im Zeichen der Orientierungssicherheit auftritt, während er nach einer postbetroffenen Reflektiertheit nicht nur Ausdruck einer individualisierten Distanzierung wird, mit der sich sowohl von Fremdzuschreibungen abgegrenzt als auch eine proaktiv-provozierende Gegenwehr vollzogen wird, sondern zugleich auch eine eigenständige Positionsbestimmung im sozialen Feld markiert. Die Sedimentierung des humorvollen Umgangs im Coping-Habitus als eine dauerhafte respektive dispositionelle Anlage erfolgt im Zuge biografischer Erfahrungsaufschichtungen. Diese empirische Beobachtung lässt sich mit dem rekonstruierten Forschungsstand (vgl. Abschnitt 2.3) koppeln, in dem aufgezeigt wurde, dass Humor als Coping-Strategie sowohl anpassungsorientierte als auch konfrontative Funktionen übernehmen kann. Die hier thesenhaft vorgelegte und empirisch unterfütterte Rekonstruktion erlaubt es, die entkontextualisierte Dualisierung von Humor in Anpassung und Konfrontation im Rahmen einer prozesshaften Modellierung präziser zu bestimmen. In biografischen Phasen der Genese neuer Erfahrungsqualitäten – wie in den Erstbegegnungen – kann Humor als Coping-Mechanismus im kindlichen Alter sowie im eher geschlossen strukturierten Feld Schule als kohäsionserzeugende und perpetuierende Entdramatisierungsstrategie beziehungsweise Ablenkung gedeutet werden. In Phasen postbetroffener Reflektiertheit hingegen, die bereits durch eine Akkumulation von Ungleichheitserfahrungen geprägt sind,

fungiert Humor als Strategie, die auf provokative Konfrontation zielt, um Handlungsmacht zu artikulieren. In diesem Sinne ermöglicht das hier entwickelte Modell, Coping-Phänomene, die phasenübergreifend formal ähnlich erscheinen, qualitativ differenziert zu analysieren – insbesondere aufgrund des rekonstruktiv-analytischen Blicks auf die Ablaufdynamik des habituellen Gefüges mit Blick auf die fallspezifische wie auch fallübergreifende Logik der Wahrnehmung und Bewältigung von Ungleichheit.

Mit Bourdieus Konzept der symbolischen Macht und Herrschaft gedacht, zeichnet sich in einer solchen Modellierung Humor als eine ambivalente Coping-Strategie ab – insbesondere, wenn Humor entlang der phasenbezogenen Entwicklungsperspektive betrachtet wird. Humor als kohäsionserzeugende sowie anpassungsgenerierende Coping-Strategie fungiert – im vorliegenden Beispiel – im kleinkindlichen Alter im schulischen Feld als erste Regung der Bewältigung, die jedoch wesentlich der Reproduktion der bestehenden Doxa sowie der symbolischen Herrschaft dient. Erst der in der postbetroffenen Reflektiertheit als Disposition habitualisierte Humor markiert eine Umgangsweise, die strategisch auf den Erhalt und die Verbesserung der sozialen Position abzielt, indem durch die proaktiv-provokative Operationalisierung von Humor an der herrschenden Doxa sowie an symbolischen Herrschaftsverhältnissen gerüttelt wird. In diesem Sinne kann Humor – je nachdem, in welcher Phase diese Coping-Strategie operationalisiert wird – als *doxavermittelnd* oder *doxabrechend* bzw. als *reproduzierend* oder *dekonstruierend* im Hinblick auf die symbolische Herrschaft verstanden werden.

Außerdem liefern die empirischen Befunde weitere Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Kapital und der Fähigkeit, illegitime Diskriminierung zu erkennen und mit ihr umzugehen. Obwohl Meva kein Bildungskapital aufweist wie alle anderen Mitglieder des Samples, zeigt sie sowohl in Bezug auf das Erkennen von Rassismus als auch seine Adressierung sowie das Ausbilden von Coping-Strategien eine identische Struktur habitualisierter Reflexivität, die sich in der Analyse als postbetroffene Reflektiertheit rekonstruieren ließ. Ihre Coping-Strategien sind denen der formal höher Gebildeten gleichwertig und verweisen auf ein inkorporiertes Erfahrungswissen, dem – analog zu den anderen Fällen – reflexives Erkennen und symbolische Deutung der erlebten Ungleichheit zugrunde liegt. In diesem Sinne kann im Anschluss an Broden und Mecheril (2010) konstatiert werden, dass „Rassismus bildet“, indem durch eine kontinuierliche Ausgesetztheit – obwohl formal ein niedriges Bildungskapital besteht – als postbetroffene Reflektiertheit eine habitualisierte Reflexivität inkorporiert wird, die das adäquate Erkennen und Adressieren rassistischer Situationen, Strukturen und Erfahrungen potenziert. Mit Blick auf ihre soziale Positionierung kann

ihr Fall somit als Beispiel dafür gelten, dass postbetroffene Coping-Formationen nicht zwingend an objektives Bildungskapital gebunden sind, sondern an die Kontinuität und Wiederholung erfahrener Exklusion sowie an die Fähigkeit, diese in habitualisierter Form reflexiv zu verarbeiten und zu adressieren.

Auch das soziale Kapital findet bei einigen Sample-Mitgliedern in verengter Form Anwendung; man kann von einem *verengten sozialen Kapital* sprechen – also von einem *primordialen* sozialen Kapital, das sich nicht nur durch den Rückzug in einen gleichgesinnten Freundeskreis kennzeichnet, sondern sich vor allem in einer suchenden Bewegung artikuliert: Es wird nach solchen Beziehungen gesucht, in denen konjunktive Erfahrungen geteilt werden können – konjunktive Erfahrungen im Zeichen der Betroffenheit durch Diskriminierung. Das soziale Kapital fungiert hier nicht als allgemeine Ressource für strategische Positionierungen im Feld, sondern als habitualisierter Schutzraum, in dem die eigene Deutungspraxis, das Anerkanntwerden der Betroffenheit und die Artikulation von Verletzbarkeit möglich werden. Diese Form des sozialen Rückzugs bedeutet keine vollständige Abkehr von der gesellschaftlichen Auseinandersetzung, sondern ist vielmehr als copingbezogene, postbetroffene Reaktion auf symbolische Entwertung und epistemische Infragestellung zu rekonstruieren. In diesem Sinne lässt sich dieses verengte soziale Kapital als relational orientierter Selbstschutzraum deuten, der aus der Notwendigkeit entsteht, symbolische Gewalt nicht permanent externalisieren und entkräften zu müssen, sondern sie in vertrauter Konjunktivität zu bearbeiten.

8.2 Das Machtfeld als analytischer Rahmen

In diesem Abschnitt werden die Ergebnisse des praxeologisch-wissenssoziologischen Zugriffs auf die Struktur dynamiken des Machtfeldes zusammengefasst (vgl. Kap. 6). Textsortentheoretisch betrachtet, ermöglichen die argumentativ-beschreibenden Einlassungen die Rekonstruktion von Feldstrukturkräften des Machtfeldes, wie diese sich im Erfahrungswissen der Interviewees sedimentiert haben. Da einerseits die sprachlich repräsentierten handlungsanleitenden Wissensbestände – also der Dokumentsinn – für die dokumentarische Interpretation konstitutiv sind (vgl. Kap. 5), ist der sprachliche Bezug zu den kommunikativen Wissensbeständen anhand von Argumentationen und Beschreibungen instruktiv, um einen rekonstruktiv-interpretativen Zugang zu jenen Aspekten zu ermöglichen, in denen sich Perspektiven auf die Operationsweise der Feldkräfte des Machtfeldes entwickeln lassen. Vor diesem Hintergrund erhielten einerseits Beschreibungen – als sprachlich hybride Ausdrücke zwischen

konjunktivem und kommunikativem Wissen – und andererseits Argumentationen – als jene Textanteile, die doxische Teile des Wissens im Sinne von „Eigentheorie“ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2002, S. 166) sprachlich repräsentieren – einen prominenten Stellenwert, insofern sie als Erfahrungsdokumente strukturierender Feldkräfte gedeutet werden können. In diesem Sinne erfolgte der Zugang zum hier verstandenen Machtfeld (vgl. Kap. 3) durch die rekonstruktive Bezugnahme auf die argumentativen und beschreibenden Textanteile.

Die Rekonstruktion eröffnet zwei sich ergänzende Perspektiven auf das Machtfeld – analytisch zu differenzierende Perspektiven, die jedoch anhand des Erfahrungswissens der Interviewees herausgearbeitet werden. Zunächst zeigt sich aus der akteur:innenzentrierten Betroffenenperspektive – insbesondere im Hinblick auf deren Wahrnehmung und subjektive Verarbeitung der Struktureffekte –, dass das Machtfeld als Spiel- und Kampffeld konzeptualisiert werden kann. In diesem konfrontieren sich betroffene Akteur:innen sowohl mit ausführenden Akteur:innen als auch mit den strukturierenden Kräften des Feldes, wobei symbolische Kämpfe um Anerkennung, um die Durchsetzung legitimer (legitimierter) Sichtweisen sowie um Deutungs- und Benennungsprinzipien dominieren. Aus dieser Perspektive dokumentieren sich die Feldkräfte des antisemitischen sowie antimuslimisch-rassistischen Machtfeldes in den wahrgenommenen Effekten, wie sie von den Interviewees sprachlich zum Ausdruck gebracht werden. Diese Perspektive rekonstruiert das Machtfeld als gelebte und erfahrene Struktur, durch das Ringen von Akteur:innen, das symbolisch, aber nicht nur symbolisch ist – es hat reale soziale Effekte auf Teilhabe, Anerkennung und Positionierung.

Daran anschließend und abstrahierend lässt sich auf analytischer Ebene vertiefend auf strukturierende Dynamiken verweisen, die das Machtfeld als Kraftfeld kenntlich machen, welches sich als (un)sichtbare und (un)bewusste Strukturdynamik auf den Habitus auswirkt bzw. einwirkt. Auch wenn sich diese strukturierenden Kraftfelddynamiken im Akteur:innenwissen dokumentieren, ermöglichen sie aus praxeologisch-wissenssoziologischer Rekonstruktionsperspektive den Verweis auf strukturtheoretische (kraftfeldbezogene) Aspekte, die im Sinne von Kräfteinwirkungen auf die Betroffenen wirksam werden. Hier wird das Feld nicht mehr primär aus der Perspektive der Wahrnehmung der Betroffenen gedacht, sondern als unsichtbare, aber wirksame Strukturkraft, die handlungsleitend und dispositionsformierend wirkt.

Nach dieser einleitend-theoretischen Rahmung werden im Folgenden die Ergebnisse der empirischen Rekonstruktion zusammengefasst und im Zusammenhang mit dem theoretischen Rahmen weitergedacht. Zunächst sei darauf verwiesen, dass insbesondere mit Blick auf die Strukturdynamik des antisemitischen Machtfeldes *Überlegenheitskonstruktionen* und im Hinblick auf die

antimuslimischen Strukturmerkmale des Machtfeldes degradierende *Unterlegenheitskonstruktionen* überwiegen (vgl. z. B. Brumlik, 2012) können. Abseits dessen zeichnen sich anhand des praxeologisch-wissenssoziologischen Zugriffs folgende konjunktive Strukturmerkmale ab, die als konjunktive Feldkräfte des Machtfeldes konstatiert werden können.



Abbildung 8.2 Idealtypisch werden die vier praxeologisch-wissenssoziologisch rekonstruierten Struktursäulen als wirkmächtige Kräfte des Machtfeldes dargestellt (Eigene Darstellung)

Entlang der Abbildung (Abb. 8.2) werden konjunktive Strukturmerkmale des Machtfeldes zusammengefasst, die zugleich als wirkmächtige Kräfte desselben identifiziert werden können. Diese Kräfte fungieren – im Sinne des Machtfeldes als Spiel- und Kampffeld – aus akteur:innenzentrierter Betroffenenperspektive als Objekte symbolischer Kämpfe, deren Wirkung sich unmittelbar in der Erfahrung der Betroffenen manifestiert. Gleichzeitig verweisen ebendiese Kräfte als

(un)sichtbare und (un)bewusste Strukturdynamiken auf strukturtheoretischer bzw. kraftfeldbezogener Ebene auf ihre Einwirkungen auf den Habitus. Dabei operieren sie als unsichtbare, jedoch dispositionsformierende und handlungsleitende Strukturkräfte. Auf diese analytische Differenzierung wird in den folgenden Ausführungen nicht explizit Bezug genommen, sie bildet jedoch den impliziten Referenzrahmen der weiteren Darstellungen.

Die Abbildung (Abb. 8.2) lässt sich sowohl von oben nach unten als auch von unten nach oben lesen. Die Pfeile neben den vier Struktursäulen des Machtfeldes – Subtilität, Omnipräsenz, Latenz; epistemische Gewalt(samkeit); Kategorisierungszwang sowie Schule (Bildungslehrraum) – verdeutlichen, dass diese vier Kräfte gleichermaßen als Feldstrukturkräfte überall im Machtfeld wirksam sind. Die Schlüsselwörter ober- und unterhalb der kleineren Pfeile verweisen einerseits auf das empirische Material und andererseits auf die interpretativ-rekonstruktiv erschlossenen Befunde desselben. Diese vier strukturierenden Kräfte konstituieren nicht nur das Machtfeld, sondern entfalten zugleich eine dispositions- und habitusstrukturierende Wirkmacht. Das rekonstruierte Phasenmodell (vgl. Kap. 5) entfaltet sich demnach in diesem Machtfeld.

Die *Subtilität* als Strukturkraft des Machtfeldes dokumentiert sich im Erfahrungswissen der Interviewees, wenn sie über scheinbare Kleinigkeiten berichten, die im Alltag (un)erwartet auftreten. Subtilität ist nicht nur Ausdruck einer handlungsstrukturierenden, unsichtbaren Feldkraft, auf die die Interviewees kommunikativ verweisen können, sondern zugleich jene unsichtbare Struktur, die sich in ihren Erwartungshaltungen spiegelt. Das Subtile des Machtfeldes – also nicht im Manifesten zu operieren und dennoch handlungsstrukturierend wirksam zu sein – ist der Bezugspunkt, um Subtilität sowohl als Strukturkraft als auch als Vermittlungszusammenhang zur Latenz und Omnipräsenz des Machtfeldes zu begreifen. Subtilität lässt die Feldkraft insofern durchscheinen, als sich ihre Effekte beobachten lassen, sie jedoch zugleich weder materiell greifbar noch eindeutig lokalisierbar ist. Der symbolische Kampf, der im Machtfeld ausgefochten wird, und die Schwierigkeit, der Doxa etwas entgegenzusetzen, stehen in direktem Zusammenhang mit der Subtilität dieser Strukturkraft. In diesem Sinne trägt die Subtilität zur Perpetuierung der Doxikalität bei, die etwa das Verkennen der epistemischen Gewaltsamkeit (dazu gleich mehr) strukturell begünstigt.

Die Omnipräsenz – als Strukturmerkmal und komplementärer Aspekt der Subtilität – verweist nicht nur auf die Allgegenwärtigkeit dieser Ungleichheitsstrukturen in verschiedensten sozialen Feldern, sondern auch auf die im Erfahrungswissen sedimentierte permanente Antizipationshaltung, die geradezu das Produkt dieser Omnipräsenz ist. Sie manifestiert sich – wie zuvor bei der Subtilität – in alltäglichen Interaktionssituationen, deren Routinen auf erwartbaren

Ungleichheitsrelationen basieren. Die Latenzverlagerung beider Strukturkräfte – bei allen historischen Unterschieden – fungiert in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform und insbesondere im praxeologisch-wissenssoziologischen Zugriff als Unsichtbarkeits- und Abwehrmechanismus, durch den das Machtfeld seine Wirksamkeit im Verborgenen umso effektiver entfalten kann. Deshalb wird es umso gravierender, wenn sich die im Unsichtbaren operierenden Strukturkräfte *plötzlich* manifestieren und materialisieren. Ihre Latenzhaftigkeit wird beispielsweise in gesellschaftlichen und/oder globalen Krisensituationen⁹ auf die manifeste Ebene überführt – sie materialisiert sich dadurch konkret.

Subtilität, Omnipräsenz und Latenz beschreiben – den bisherigen rekonstruktiven Analysen zufolge – unterschiedliche Dimensionen einer ersten Strukturkraft des Machtfeldes, die gerade im Verborgenen, Unsichtbaren und Unbewussten wirksamer operiert als im Manifesten, Sichtbaren und Bewussten. In dieser Hinsicht nähern sich diese drei Aspekte dem Begriff der symbolischen Gewalt an, die – wie Bourdieu zeigt – ihre tatsächliche Wirkung erst dort entfaltet, wo sie unbewusst bleibt. Nicht die offen körperliche, nackte und brutale Gewalt – die ebenfalls in Erscheinung tritt – bildet den Grundmechanismus der Strukturkraft des Machtfeldes, sondern jene subtil, omnipräsent und latent wirksame symbolische Gewalt, die Denk-, Handlungs- und Einstellungsmuster sozialer Akteur:innen prägt. Ihre Unerkanntheit ist konstitutiv für ihre Wirksamkeit und verstärkt damit auch die antisemitische bzw. antimuslimisch-rassistische Doxa, die als unhinterfragte Selbstverständlichkeit gesellschaftlich wirksam bleibt.

Das (An)Erkennen von Subtilität, Omnipräsenz und Latenz bedeutet daher auch das (An)Erkennen der Doxikalität des Machtfeldes – ein Prozess, der nur über permanent reflexiv-kritisches Bewusstwerden im Sinne einer *dressierten* Betroffenheit ermöglicht wird. Das Aufbrechen der Doxa erfolgt vermittelt über die Wahrnehmung symbolischer Gewalt und Herrschaft, deren autopoietische Wirksamkeit sich gerade in ihrem unbewussten Funktionieren entfaltet. Subtilität, Omnipräsenz und Latenz erzeugen nicht nur Effekte auf Seiten der Betroffenen, sondern strukturieren ebenso alltägliche Interaktionspraktiken zwischen Betroffenen und Täter:innen. In dieser Hinsicht produzieren sie auch

⁹ Mit Blick auf den Forschungsstand ist instruktiv festzuhalten, dass – beispielsweise im Fall der Kippunkt-Erfahrungen von Danat und Merve – *Krisenzeiten*, hier: die Corona-Pandemie, dem Aggressor als Ventil dienen, um Jüdinnen:Juden und Muslim:innen in Verantwortung zu ziehen. Während Danat vom verschwörungsideologischen Antisemitismus in der Corona-Krisenzeit getroffen wird, wird Merve durch die BAMF-Mitarbeiterin an der Bahnstation des Drecks beschuldigt – funktional fungieren beide in der Corona-Pandemie-Krise als Aggressionsobjekte des Gegenübers. Darin zeigt sich auch eine weitere Funktion beider Ungleichheitsstrukturen, die als Welterklärungsphantasien fungieren.

Lerneffekte auf Seiten übergreifender Akteur:innen, die – ohne es zu reflektieren – herrschende doxische Klassifikationsmuster inkorporieren, welche antisemitisch bzw. antimuslimisch-rassistisch sind und deren Handlungs- und Deutungsmuster prägen. Das Nichterkennen der Subtilität trägt somit zur Reproduktion historisch gewachsener Ungleichheitsdoxa bei und fungiert als strukturierender Mechanismus, der die gegenwärtige soziale Ordnungsstruktur moderner Gesellschaften durchzieht.

Die *epistemische Gewalt(samkeit)*¹⁰ – die zweite Säule als Strukturkraft des Machtfeldes – ist an die Überlegungen zu Subtilität, Omnipräsenz und Latenz anschlussfähig und vertieft diese zugleich. Auch sie operiert subtil, ist omnipräsent und verweilt in der Latenz. Sie manifestiert sich einerseits als epistemische Blindheit, andererseits in epistemischer Uneindeutigkeit – beide Erscheinungsformen der Strukturkraft sind mit Verkennungs- und Abwehrmechanismen verbunden. Die epistemische Gewalt(samkeit) fungiert als Strukturkraft des Machtfeldes mit einer spezifischen temporalen Dimension: Sie wirkt zeitlich tiefgreifend. Werden Betroffenen bereits im Zuge frühkindlicher Sozialisation im Feld der Schule erfahren, zeigt sich fallübergreifend die Wirksamkeit epistemischer Gewalt in der Unfähigkeit der Betroffenen, die jeweiligen Erfahrungen adäquat zu adressieren. Die Betroffenen sind weder kognitiv-epistemisch noch handlungswirksam in der Lage, mit der illegitim-diskriminierenden Situationsdynamik umzugehen. Diese Form epistemischer Gewalt – wirksam durch Alter und Raumstruktur – verstärkt nicht nur die Feldkraft als solche, sondern ruft (Orientierungs-)Unsicherheiten hervor. Aus Betroffenenperspektive kann dieser Zustand als epistemisches Vakuum bezeichnet werden – ein Zustand begrifflicher Leere, in dem es nicht möglich ist, die Betroffenheit selbstreflektierend zur Sprache zu bringen.

Komplementär zu dieser selbstbezüglichen Dimension der epistemischen Gewalt dokumentiert sich im Erfahrungswissen der Interviewees die epistemische Blindheit als wirksames Strukturmerkmal, das auf Seiten der weiß-deutschen bzw. unbetroffenen Mehrheit einen Zustand erzeugt, in dem das (An)Erkennen der illegitim diskriminierenden Betroffenheit erschwert wird. Auch hier erweist sich die bourdieusianische Kategorie der symbolischen Gewalt als sozialtheoretisch anschlussfähig, insofern sie in dieser Variation die Reproduktion symbolischer Herrschaft über die Wahrnehmungs- und Deutungsmuster der weiß-deutschen

¹⁰ *Gewaltsamkeit* wird hier bevorzugt und nicht *Gewalttätigkeit*, da Letztere primär physische Gewaltakte bezeichnet, während Erstere auf die unsichtbaren bzw. verborgenen und wirksameren – weil permanenteren – Dimensionen der Gewalt(samkeit) verweist.

Mehrheit rekonstruierbar macht. Vor diesem Hintergrund fungiert die epistemische Blindheit der Unbetroffenen als ein verstärkender Mechanismus der epistemischen Gewalt als Strukturkraft des Machtfeldes, der das *symbolisch-gewaltsame Verknennungs-Epistemizid* (vgl. z. B. Santos, 2016; Brunner, 2020) als praxeologisch-wissenssoziologisch rekonstruierte Kategorie bedingt.

Weiterhin lässt sich im dokumentarischen Zugang zur epistemischen Gewalt-samkeitsdimension der Strukturkraft des Machtfeldes die epistemische Uneindeutigkeit auf Seiten der Betroffenen identifizieren – eine Form, in der die Wirkungseffekte der Feldkraft nicht in situ und in actu, sondern erst ex post prozessiert werden können. Der ex post-Charakter der Betroffenheiten – sie ereignen sich in diesem Fall nicht im kleinkindlichen Alter – ist das Resultat einer konditionierten Reflektiertheit, einer sozioanalytischen Eigenanalyse, in deren Zuge retrospektiv das in der Vergangenheit Erlebte als illegitime Diskriminierungspraxis gedeutet werden kann. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang, wie die symbolische Macht – als Ausbreitungsmodus ebenjener Herrschaft – die kognitiv-epistemische (An)Erkennbarkeit aufseiten der Betroffenen unterbindet. Dieser Umstand perpetuiert einerseits die Doxastruktur und steigert andererseits die Wirkmächtigkeit der Feldkraft epistemischer Gewaltsamkeit, da sie gerade im Unbewussten eine wirkmächtigere Reproduktivität entfalten kann. Komplementär dazu erschwert das Abwehrhandeln übergriffiger sozialer Akteur:innen – die sich mitunter im Zeichen des Humors oder im Gestus vermeintlicher Aufgeklärtheit von illegitimer Diskriminierungspraxis distanzieren – das (An)Erkennen und die begrifflich wie kognitiv-epistemisch adäquate Adressierung von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus aufseiten der Betroffenen. Diese Abwehr- und Verknennungsstruktur – im Anschluss an die Forschungsliteratur (vgl. Kap. 2) – verstärkt einerseits die Demarkationslinie zwischen unterschiedlichen Identitätsformierungen und konsolidiert dadurch die symbolische Gewalt. In diesem Sinne liegt beiden Ungleichheitsstrukturen die Dimension der Ansteckbarkeit zugrunde, die die Betroffenen in eine (be)fürchtende Antizipationshaltung versetzt, da gerade das konjunktive Erfahrungswissen dokumentiert, dass die Herausbildung und Wirkung einer Ungleichheitsstruktur selten isoliert erfolgt und die jeweils andere mitbedingt. Komplementär zu dieser Dimension der Abwehr- und Verknennungsstruktur zeigt sich weiterhin, dass einerseits das Jüdisch- bzw. Muslimischsein als identitätsstiftendes Kapital verstanden wird, die Reduktion auf diesen Aspekt jedoch sowohl Strukturmerkmal des Kraftfeldes als auch des Kampffeldes ist.

Vor dem Hintergrund der Subtilität, Omnipräsenz, Latenz und epistemischen Gewaltsamkeit stellt die *Kategorisierung* bzw. der *Zwang* zur Kategorisierung

eine weitere Strukturkraft des Machtfeldes dar. Wie bereits zuvor ist zu konstatieren, dass Subtilität, Omnipräsenz, Latenz sowie epistemische Gewalttätigkeit als konstitutive Attribute des Kategorisierungszwangs fungieren, die diesen in unterschiedlichen Permutationen strukturieren und formieren. Die Kategorisierung operiert hierbei sowohl als Objekt als auch als Mittel (Instrument) des symbolischen Kampfes um Anerkennung sowie um die Durchsetzung legitimer und legitimierbarer Sichtungs-, Teilungs-, Benennungs- und Definitionspraktiken. Im Kategorisierungszwang werden einerseits historisch tradierte und gegenwärtig wirksame doxische Kategorisierungsschemata reaktualisiert, in denen sich sowohl antijüdische als auch antimuslimische Ressentiments, Vorurteile, Stereotype und rassistische Stigmata reproduzieren. Die Unbewusstheit über diese Reproduktionsprozesse bedingt die Reproduktion eben jener doxischen Strukturen, während eine bewusst-reflektierte Haltung – im Sinne einer sozioanalytischen Eigenanalyse und kritischen Reflexion der Rahmungsbedingungen – die Kategorisierung als Mittel und Objekt des symbolischen Kampfes transparent werden lässt.

Instruktiv ist, wie die Fälle der vorliegenden Arbeit ihre Identitätskategorisierungen als dyadische (muslimisch-deutsch) oder triadische (jüdisch-israelisch-deutsch) Konstruktionen verstehen. Darin dokumentiert sich einerseits die Strukturkraft des Machtfeldes als Zwang, der sich aufseiten der Betroffenen in einer erzwungenen Bezugnahme auf ebenjene Kategorisierungsdynamiken niederschlägt. Andererseits lässt sich implizit ableiten, dass die Kategorisierung als Mittel und Objekt des symbolischen Kampfes auch begrifflich-denkschematische Instrumente bereitstellt, über die Betroffene angesprochen, gerahmt und positioniert werden. In jenen Momenten, in denen die durch die Strukturkraft selbst evozierte Identitätsvereinheitlichung als Fremdzuschreibung von den Betroffenen dekonstruiert wird, kontern diese mit dem konstruktiven Potenzial ihrer fragmentierten, aus erfahrungsbezogener Akkumulation hervorgehenden Identitätskonstruktionen.

Wenn die übergreifende Perspektive – so die praxeologisch-wissenssoziologisch rekonstruierten Wissensbestände der Interviewees – eine Identitätsvereinheitlichung vornimmt, erfolgt dies aus einer Intentionalität heraus, um aufseiten der Betroffenen Othering-Prozesse auszulösen. Das Entgegensetzen einer fragmentiert-komplexen Identitätskonstruktion als sozio-kulturelles Kapital durch

die Betroffenen bricht nicht nur mit diesen Othing¹¹-Prozessen, sondern generiert zugleich integrative und kohäsionsstiftende Dynamiken. Diese Dynamiken sind als Widerstandspraxen gegen die Doxa sowie gegen die sie stabilisierende symbolische Macht und Herrschaft zu deuten.

In diesem Sinne ist dem Kategorisierungszwang als Strukturkraft des Machtfeldes die Differenzproduktion inhärent, die ihm eine hexische und nonverbale Tiefenstruktur verleiht. Indem beispielsweise Sprache, Religion, Herkunft oder Nationalität der Betroffenen erkannt werden, manifestiert sich Differenz sowohl auf sprachlicher Ebene (Manifestation) als auch auf nonverbal-hexischer Ebene (Implikation) als Praxis. Praktische Handlungen wie Gesichtsausdrücke, Veränderungen der Tonalität beim Sprechen oder die Verweigerung von Serviceleistungen – etwa im Restaurant – bilden das Fundament einer hexisch verankerten Differenzproduktion, die die sprachlich vermittelte und repräsentierte Genese von Differenz übersteigt. Dabei dokumentiert sich nicht nur die Betroffenheit als leibgewordenes Exklusionswissen, sondern dieses Exklusionswissen sedimentiert sich zugleich als Struktur- und Tradierungswissen, das die Praxis, das Handeln sowie die Sprechakte der übergreifigen Akteur:innen als strukturierende Kraft des Machtfeldes wirkmächtig prägt.

Zuletzt sei auf die vierte und letzte Säule als Strukturkraft des Machtfeldes verwiesen, deren Bedeutung nicht nur aus der ersten Phase der Erstbegegnungen im Kontext der *Schule* resultiert, sondern auch im Zuge der dokumentarischen Interpretation (vgl. Kap. 6) von den Interviewees als zentraler Reproduktionsort des Machtfeldes rekonstruiert wurde und eine langanhaltende Wirkmächtigkeit in der Erfahrungsaufschichtung der Betroffenen bedingt. Die Bedeutung für die vorliegende Ausführung besteht darin, skizzenhaft auf den Intrusionseffekt des Machtfeldes in das Feld der Schule zu verweisen. Die Situationen, die antisemitische sowie antimuslimisch-rassistische Erfahrungsaakkumulationen dokumentieren, wurden bereits im Detail rekonstruiert (vgl. Abschnitt 5.2.1) und fungieren hier als latent wirksame Vergleichsfolie. Jede Situation und jedes Ereignis dokumentiert für sich genommen die Effekte dieser Intrusion. Zusammenfassend und abstrahierend lässt sich das Schulfeld als staatlich legitimes Abbild der Gesellschaft begreifen, das nicht nur als Vermittlungsinstanz schulischer

¹¹ Mit Rückgriff auf die bisherige Forschung (vgl. Kap. 2) ist zu konstatieren, dass das Othing sowohl antisemitisch als auch antimuslimisch geprägt ist. Dieses Strukturmerkmal resultiert in ethnisierenden, kulturalisierenden und essentialisierenden manichäischen Kollektivkonstruktionen, die als historisch objektivierbare Strukturdynamik auf den Kategorisierungsmechanismus der Kolonialität (des Kolonialismus) zurückgeführt werden können. Aus dieser Perspektive stellen Kriminalisierungs-, Gefahren- und Sicherheitsrisikoimaginäre Derivate dieser historisch objektivierbaren Feldstrukturkraft dar.

Inhalte fungiert, sondern zugleich als Tradierungs- und Legitimierungsort historischer, gesellschaftlicher und gegenwärtig sozial wirksamer Wissensbestände. Die Schule ist ein verdichteter Ort der Reproduktion von Wissensbeständen, die sowohl soziale Ordnungsstrukturen als auch Denk-, Einstellungs- und Handlungsmuster einzelner sozialer Akteur:innen prägen – und dies in einer Weise, die staatlich anerkannt legitimiert und repräsentativ erscheint. Die Strukturkräfte der Subtilität, epistemischen Gewaltsamkeit sowie des Kategorisierungszwangs entfalten im Vermittlungs- und Reproduktionsraum Schule besondere Wirksamkeit, wobei die Schule selbst als grundlegende Feldkraft des Machtfeldes zu verstehen ist. Im Unterschied zu den anderen Strukturkräften kennzeichnet die Schule ihr offizieller, vom Staat legitimierter Charakter sowie ihre institutionalisierte Lokalisierbarkeit. Aus dieser Perspektive lässt sich das Schulfeld als ein konstitutiver Intrusionsort des Machtfeldes identifizieren, wobei die Schule – verstanden als verkleinertes Abbild des Staates, den Bourdieu ebenfalls mit dem Konzept des Machtfeldes beschreibt (vgl. Abschnitt 3.2.1) – eine ambivalente Stellung einnimmt: Einerseits wirken die anderen Strukturkräfte des gesellschaftlichen Machtfeldes in der Schule in besonders verdichteter Weise, andererseits verkörpert die Schule selbst als staatlich legitimiertes Feld die Legitimierungs-, Sichtungs- und Benennungsprinzipien. Gerade aufgrund dieses ambivalent-komplexen Modus Operandi der Schule erhält sie im Erfahrungswissen der Betroffenen einen prägenden Stellenwert – insbesondere mit Blick auf die Betroffenheit durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus sowie die wirkmächtig strukturierenden Effekte des Machtfeldes.

8.3 Die Mediodoxie als dritte Handlungslogik

Die ersten Hinweise auf die Rekonstruierbarkeit der Mediodoxie lieferten die initialen dokumentarischen Interpretationen, woraufhin erst in einem weiteren Schritt das Oeuvre Bourdieus mit Blick auf die Zwischenlogik der Mediodoxie zwischen Orthodoxie und Häresie theoretisch vertiefend untersucht wurde. Diese ersten empirischen Befunde waren weder im Forschungsdesign intendiert noch im Vorfeld antizipiert: Sie stellen vielmehr das Produkt einer offenen, empiriegeleiteten Herangehensweise dar, wie sie die qualitative Forschungstradition (vgl. z. B. Rosenthal, 2011; Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2021) methodologisch einfordert. In diesem Sinne ist die Mediodoxie als eine induktiv-abduktiv aus dem empirischen Material erschlossene und zugleich deduktiv-theoretisch abgeleitete Kategorie zu verstehen, die insbesondere mit Blick auf Bourdieus Werk eine noch weiter zu erschließende Forschungsperspektive eröffnet. Auch Boger

(2023) thematisiert die Frage, inwiefern dezidiert gegen Diskriminierung engagierte Personen selbst blind für bestimmte Diskriminierungsformen bleiben und somit nicht intendiert zur Reproduktion von Diskriminierung beitragen. In eine ähnliche Richtung argumentiert zuvor bereits Weiß (2013), die in ihrer an der bourdieusianischen Tradition orientierten Studie auf rassistische Reste bei weiß-deutschen, gegen Rassismus engagierten Personen verweist. Beide Autorinnen nehmen jene sozialen Akteur:innen in den Blick, die sich aktiv gegen (rassistische) Diskriminierung einsetzen. Im Unterschied dazu stand in der vorliegenden Untersuchung die empirische und theoretische Erschließung der nicht intendierten Reproduktion spezifischer Ungleichheitsverhältnisse im Vordergrund – und zwar auf Grundlage des Erfahrungswissens der von Antisemitismus und anti-muslimischem Rassismus betroffenen Personen selbst. Die alltäglichen sozialen Akteur:innen – Jüdinnen:Juden und Muslim:innen –, fern von Aktivismus oder anderweitigem besonderem Engagement, bildeten das Sample der vorliegenden Untersuchung. Insofern richtete sich der Analysefokus nicht auf weiß-deutsche, gegen Diskriminierung engagierte Personen oder auf Akteur:innen, die aktivistisch in Antidiskriminierungsbewegungen eingebunden sind. Vielmehr rückte mit dem Sample, das über ein hohes Bildungskapital und ein hinsichtlich ökonomischen Kapitals gesichertes, wohlhabendes Niveau verfügt, die Alltäglichkeit sowie die sedimentierte, nicht intendierte Reproduktion spezifischer Ungleichheitsformen ins Zentrum – sowohl auf semantischer Ebene als auch in Bezug auf den impliziten Wissensbestand und mit Blick auf den Dokumentsinn.

Theoretisch kann die Mediodoxie als eine Passungsschwierigkeit gedeutet werden – sei es im Sinne einer fehlenden Übereinstimmung zwischen Habitus und Feld oder eines strukturellen Missverhältnisses, das die Formulierung einer Regelmäßigkeit erschwert, „die alle möglichen Bedingungen ihrer Anwendung vorhersehen kann“ (Bourdieu, 2020b, S. 209). Dem Habitus wird in diesem Zusammenhang ein kreatives Potenzial zugeschrieben, das ihm erlaubt, über „einen gewissen Spiel- und Interpretationsraum“ (ebd.) zu verfügen. Während sich privilegiert positionierte soziale Akteur:innen den „automatischen Reaktionen des praktischen Sinns“ (ebd.) eher überlassen können, sind solche, die „als soziale Auf- oder Absteiger – Zwischenpositionen einnehmen“ (ebd.), gezwungen, „auf sich achtzugeben und schon die ‚ersten Regungen‘ eines Habitus bewusst zu korrigieren“ (ebd.). Der Habitus – so Bourdieu (2020b, S. 206) – „verfügt über Integrationsstufen, die vor allem ‚Kristallisationsstufen‘ des eingenommenen Status entsprechen“; bei widersprüchlichen Positionen im Feld lassen sich oft „zerrissene, in sich widersprüchliche Habitus“ beobachten, deren innere Zerspaltung „Leiden verursacht“. Im Falle der Interviewees dieser Studie handelt es sich um soziale Akteur:innen, bei denen in der Phase der Erstbegegnungen eine neue

Erfahrungsqualität generiert wird, die – entsprechend den theoretischen Annahmen sowie den empirischen Rekonstruktionen – sowohl zu einer Nicht-Passung zwischen Habitus und Feld als auch zu strukturellen Missverhältnissen führt, welche Orientierungsunsicherheiten auslösen. In diesen Ungewissheitszonen – insbesondere im Zuge der Herausbildung von Bewältigungsweisen – und als Ausdruck eines leidensinduzierten Prozesses zeitigt die Betroffenheit selbst nicht intendierte Nebeneffekte: entweder in Gestalt der Reproduktion von Ungleichheit oder in Form einer temporären Legitimierung und Stabilisierung der Doxa (vgl. Kap. 7). Diese lassen sich als mediodoxe Positionierung zwischen Orthodoxie und Häresie deuten. Aufgrund der Neigung zur unmittelbaren Korrektur des eigenen Handelns sowie der eigenen Wahrnehmungs- und Einstellungsmuster zeigt sich darüber hinaus, dass diese spezifischen Fälle Revisionen vornehmen können, die sich implizit oder explizit im empirischen Material dokumentieren.

Dabei wurde anhand von fünf Sequenzen aus unterschiedlichen Interviews jene nicht intendierte – teils bewusste, teils unbewusste – Reproduktion spezifischer Ungleichheitsformen sowie die semantische Vermittlung zwischen Orthodoxie und Häresie rekonstruiert. Im Fall von Hüma dokumentiert das empirische Material eine epistemische Blindheit gegenüber antischwarzem Rassismus („Timbuktu“), die zwar im Erzählfluss nicht intendiert reproduziert wird, jedoch von Hüma unerkannt bleibt. Hümas Sequenz lässt sich insofern einerseits als Internalisierung des antischwarzen Rassismus und andererseits als auf semantischer Ebene reproduzierte, legitimierte und stabilisierte Handlungslogik der Mediodoxie identifizieren. In den Sequenzen von Mila (Hass gegenüber Religion und Kultur) und Yağız („Reinrassig“) dokumentiert sich die Mediodoxie als bewusste Reproduktion und reflektierte Revision rassistisch-diskriminierender Semantiken, die Einblicke in das Erfahrungswissen beider Interviewees geben und zugleich eine Annäherung an die Mediodoxie als Reproduktionslogik und – mehr noch – als Vermittlungsdynamik zwischen Orthodoxie und Häresie ermöglichen.

In der Sequenz von Danat wurde eine nicht intendierte Reproduktion von Body Shaming rekonstruiert, die von ihm im Nachhinein jedoch nicht revidiert wird. Damit dokumentiert sich am Erfahrungswissen bzw. an der Logik der Mediodoxie eine perpetuierte Blindheit, die auch retrospektiv – also trotz erfolgter Erfahrungsakkumulation – nicht aufgebrochen wird. Hier scheint die mediodoxe Logik einerseits eine kohäsionsstiftende Funktion zu übernehmen und sich andererseits als wirksame Form symbolischer Gewalt in den Wahrnehmungs- und Einstellungsstrukturen zu sedimentieren. In der Sequenz von Çiçek schließlich dokumentiert sich die handlungsanleitende Wirksamkeit der mediodoxen Logik. Indem sie sich im Ereignis im Einkaufszentrum dem rassistischen Verhalten der

weiß-deutschen Frau ohne unterstützende Gegenwehr oder widerständige Aufklärung unterordnet, akzeptiert sie zugleich die symbolisch-rassistische Exklusion der kopftuchtragenden Frau mit Kind. Çiçek's unkommentierte und unreflektierte Annahme des Auto-Buggys reproduziert in diesem Moment die symbolische Gewalt und verdeutlicht somit die Mediodoxie als eine dritte Handlungslogik, die nicht nur das Handeln strukturiert, sondern im Vollzug selbst Ungleichheit nicht intendiert reproduziert, legitimiert und stabilisiert. Ihre nachträgliche Reue kann – im Anschluss an Bourdieu – als sozioanalytisch-reflektierte Eigenanalyse verstanden werden, durch die sie retrospektiv eine kritische Revisionsleistung vollzieht.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Schlussbetrachtungen und Ausblick

9

Die vorliegende Studie untersucht in der Tradition der praxeologischen Wissenssoziologie Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus aus einer akteur:innenzentrierten Perspektive, wobei das Sample ausschließlich aus betroffenen Alltagsakteur:innen durch Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus bestand. Insbesondere zeigt die Forschungslandschaft im Hinblick auf die Erforschung der Betroffenheiten anhand der Betroffenenperspektive selbst ein Desiderat – insbesondere mit Blick auf Antisemitismus (vgl. z. B. Herrberg & Reddig, 2024). Eine qualitativ-rekonstruktive Studie in der praxeologisch-wissenssoziologischen Tradition, die bereits von der Forschungsanlage her sowohl Antisemitismusbetroffenen sowie Betroffene des antimuslimischen Rassismus berücksichtigt, stellt eine Novelle dar. Bisher – nach meinem jetzigen Kenntnisstand – untersucht die vorliegende Arbeit in dieser Forschungstradition zum ersten Mal konstituierend beide Phänomene auf mikrosoziologischer Ebene mit qualitativen Erhebungs- und rekonstruktiven Auswertungsmethoden. Ebenso erfolgte in der vorliegenden Arbeit die Implementierung des Antisemitismus in die bourdieusianische Tradition – insbesondere was die Ablaufdynamik des habituellen Gefüges mit Blick auf Wahrnehmung und Bewältigung, die Rekonstruktion des Machtfeldes sowie die Mediodoxie angeht. Diese triadische Vorgehensweise wurde auch mit Blick auf die Betroffenen des antimuslimischen Rassismus operationalisiert. Vor diesem Hintergrund wurden konjunktive Aspekte des jüdischen und muslimischen Erfahrungswissens herausgestellt.

Diese Arbeit strebt an, wie eine ungleichheitsstrukturübergreifende Betroffenheit und das Ausbilden von Coping-Habitus in einem idealtypisch konstruierten Phasenmodell mit den drei Phasen – Erstbegegnungen, Kippunkte und postbetroffene Reflektiertheit – zusammengedacht werden kann. Die vorliegende Untersuchung hat sich weder aus einer geschichtswissenschaftlichen noch aus

einer sozio-historischen Makroperspektive, sondern in der wissenschaftstheoretischen Tradition der praxeologischen Wissenssoziologie die Frage gestellt, wie und mit welchen Strukturkräften ein handlungsformierendes Machtfeld – im Sinne Bourdieus – als strukturierender sozialer Raum konstruiert werden kann. Im Zuge der dokumentarischen Interpretationen evozierte die offene Vorgehensweise die empirisch-theoretisch fundierte Entwicklung der Mediodoxie als eine dritte Handlungs-, Wahrnehmungs- und Einstellungslogik, nicht nur die Handlungsebene zwischen der Orthodoxie und Häresie, sondern auch die nicht intendierte Reproduktion, Legitimierung und Stabilisierung von Ungleichheit zu adressieren. Vor diesem Hintergrund sollte die vorliegende Arbeit auch darauf hingewiesen haben, dass eine kontinuierliche Betroffenheit, eine gesteigerte Sensibilität gegenüber unterschiedliche Formen der Ungleichheit sowie eine reflektierte Auseinandersetzung mit diesen das Paradoxen nicht unterbindet, selbst bestimmte Formen der Ungleichheit zu reproduzieren. In diesem Sinne hat die reflexiv-epistemische Wachsamkeit als permanente sozioanalytische Reflektiertheit einen instruktiven Geltungscharakter, der mit der Gleichzeitigkeit divergierender Momenten der sozialen Praxis umzugehen weiß: Einerseits betroffen zu sein, damit einen habitualisierten Umgang zu suchen und andererseits durch die kontinuierliche Ausgesetztheit Formen unterschiedlicher Ungleichheiten nicht zu inkorporieren, um diese nicht zu reproduzieren.

Da die vorliegende Untersuchung einen bislang in der dokumentarischen Tradition unüblichen Weg beschreitet, indem sie keine biografischen Interviews als Erhebungsinstrument operationalisiert, sondern narrativ angelegte problemzentrierte Interviews, die sich nicht primär auf das biografische Werden konzentrieren, sondern das Problem- bzw. Forschungsphänomen – hier: Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus – in den Mittelpunkt stellen, weist diese Erhebungsweise auch bestimmte Limitationen auf. Der Verzicht auf biografische Erhebungen – wobei eine solche Vorgehensweise die im Folgenden benannten Einschränkungen nicht zwangsläufig verhindert (vgl. z. B. von Rosenberg, 2011; Thomsen, 2019) – hat den Zugriff auf den Primärkontext der Sozialisation erschwert. In einzelnen Fällen ließ sich ein Einblick in diesen Kontext anhand bruchstückhafter Erzählungen rekonstruieren; in der Mehrheit der erhobenen Fälle jedoch blieb dieser Zugang versperrt. Dieser Verlust – nämlich nicht in den Kontext der Primärsozialisation, insbesondere in das innerfamiliäre Verhältnis, blicken zu können – hat die Rekonstruktion eines konstituierend ausgebildeten Habitus zwar eingeschränkt. Dennoch haben die Stegreiferzählungen bzw. diesen ähnelnde Einstiegsartikulationen die Rekonstruktion des Kontextes der

Sekundärsozialisation – insbesondere im Freundeskreis und schulischen Umfeld – ermöglicht und strukturell ertragreich erschlossen. Angesichts dieses Spannungsverhältnisses hat sich der narrativ angelegte problemzentrierte Erhebungszugang als konstruktiv erwiesen, zumal sich der ursprüngliche Verdacht bestätigte, dass jüdische sowie muslimische Interviewees eher für ein solches Interviewformat zu gewinnen waren als für biografische Erhebungen, die mit einer tiefergehenden Vertrauensbindung einhergegangen wären. Aus diesem Grund erwies sich die unmittelbare Erhebung von Erfahrungsbeständen, die Antisemitismus und anti-muslimischen Rassismus dokumentieren, forschungspragmatisch als instruktiv für das vorliegende Erkenntnisinteresse.

Ein weiterer limitierender Aspekt ist der Erhebungszeitpunkt. Alle Interviews wurden weit vor dem 7. Oktober 2023 geführt und können daher als Erhebungen verstanden werden, die nicht im Zeichen des Nahostkonflikts standen. Insofern liefern sie erkenntniserweiternde Einblicke in das Alltagsleben von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen in nicht-krisehaften Zeiten. Vorteilhaft war die Erhebung insofern, als dass sie es ermöglichte, aus einer angenommenen Normalitätssituation heraus alltagsrelevante Erfahrungsdokumente zu rekonstruieren. Der 7. Oktober 2023 kann jedoch als zäsurhaftes Ereignis identifiziert werden, das insbesondere die Wahrnehmungs- und Einstellungsmuster von Jüdinnen:Juden wirkmächtig beeinflusst zu haben scheint. Da das Sample keine Interviewees mit palästinensischem Hintergrund umfasst, ist es nicht unmittelbar auf diese Gruppe übertragbar. In künftigen Untersuchungen sollte daher nicht nur der Effekt des 7. Oktober mitberücksichtigt, sondern auch Personen mit palästinensischem Hintergrund als Samplemitglieder rekrutiert werden.

Im Anschluss an die hier vorgelegten rekonstruktiven Analysen lassen sich mehrere forschungsprogrammatische Perspektiven konturieren, die auf zukünftige Untersuchungen verweisen. Zunächst erscheinen biografisch angelegte Studien instruktiv, die insbesondere im Hinblick auf die Genese des Habitus im Milieu der Erstsozialisation aufschlussreiche Einblicke versprechen. Der Zugriff auf familial vermittelte Orientierungsrahmen und frühe Aneignungsprozesse könnten fördernd sein, jene habitualisierten Grundstrukturen adäquater zu erfassen, die später – im Kontext sekundärer Sozialisation – Brüche, Irritationen oder auch Kontinuitäten erfahren. Die Beobachtung solcher Veränderungsdynamiken zwischen Erst- und Zweitsozialisation eröffnet die Möglichkeit, habituelle Veränderungen – entweder als Transformations- oder Wandlungsprozesse – empirisch nachzuvollziehen und theoretisch zu fundieren.

In dieser Hinsicht stellt auch das hier entwickelte Modell der Phasentypik eine relevante heuristische Struktur dar, die in zukünftigen Studien überprüft und weiterentwickelt werden kann. Ob und inwiefern dieses idealtypische Phasenmodell

als repräsentatives Schema eines akkumulierten Coping-Habitus für andere Fallkonstellationen übertragbar ist, bleibt eine offene empirische Frage. Methodisch erscheinen – neben narrativ-biografischen Erhebungen – hierfür auch Gruppeninterviews mit Jüdinnen:Juden und Muslim:innen erkenntnisgenerierend. Sie bieten nicht nur die Möglichkeit, kollektive Orientierungsstrukturen hinsichtlich der Wahrnehmung und Bewältigung von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus herauszuarbeiten, sondern erlauben auch die Rekonstruktion performativer Aspekte des sozio-praktischen Sinns, die sich im kommunikativen Vollzug des Gesprächs (in der performativen Performanz) dokumentieren.¹

Vor dem Hintergrund der mediodoxen Logik, wie sie in dieser Arbeit erstmals konzeptionell und empirisch erschlossen wurde, wären weiterführende Studien instruktiv, die entweder mittels gruppenbezogener Verfahren kollektive Reproduktionen dieser Zwischenlogik zwischen Orthodoxie und Häresie fokussieren oder im Rahmen narrativ-biografischer Forschungsdesigns habituierte Formen dieser Reproduktionsweise in den Blick nehmen. Hier bieten insbesondere Fallanalysen im Sinne Schützes – verstanden als Erleidens-, Fall- und Bewältigungskurven – ein geeignetes Instrumentarium, um die Mediodoxie als wirkmächtige Strukturen in den Prozessverläufen biografischer Betroffenheit analytisch zu fassen.

Nicht zuletzt stellt auch die historisch-soziologische Erforschung des antisemitischen und antimuslimischen Machtfeldes – sowohl getrennt als auch in ihrer strukturellen Konjunktivität – ein Desiderat dar. Eine solche Untersuchung wäre im Anschluss an die bourdieusianische Feldtheorie zu konzipieren und hätte das Potenzial, die historische und symbolische Wirkmächtigkeit dieser Felder differenzierter auszuleuchten. Ergänzt werden könnten diese Studien schließlich durch triangulative Forschungsdesigns, die qualitative und quantitative Methoden systematisch miteinander verzahnen, um sowohl die feinstrukturierten Orientierungen als auch deren Verbreitung im sozialen Raum sichtbar zu machen.

¹ In Anlehnung an Fragestellungen der Politischen Soziologie ließe sich perspektivisch prüfen, inwiefern das in dieser Arbeit entwickelte Phasenmodell im Rahmen makrosoziologischer Untersuchungen für gesellschaftstheoretische Analysen – im Sinne gesamtgesellschaftlicher Fragilität oder Krisenhaftigkeit – anschlussfähig gemacht werden kann.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die nicht-kommerzielle Nutzung, Vervielfältigung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die Lizenz gibt Ihnen nicht das Recht, bearbeitete oder sonst wie umgestaltete Fassungen dieses Werkes zu verbreiten oder öffentlich wiederzugeben.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist auch für die oben aufgeführten nicht-kommerziellen Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Literaturverzeichnis

- Aarseth, H. (2016). Eros in the Field? Bourdieu's Double Account of Socialized Desire. *The Sociological Review*, 64(1), 93–109. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12348>
- Aarseth, H., Layton, L., & Nielsen, H. B. (2016). Conflicts in the Habitus: The Emotional Work of Becoming Modern. *The Sociological Review*, 64(1), 148–165. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12347>
- Abels, H., & König, A. (2010). *Sozialisation: Soziologische Antworten auf die Frage, wie wir werden, was wir sind, wie gesellschaftliche Ordnung möglich ist und wie Theorien der Gesellschaft und der Identität ineinanderspielen* (1. Aufl.). VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Adams, J. (2020). “Untilled Field” or “Barren Terrain”? Researching the Portrayal of Jews in Medieval Denmark and Sweden. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 21–40). De Gruyter.
- Aguilar, L. M. H. (2019). Institutionalisierung des anti-muslimischen Rassismus im Staat. Reflektionen über die Deutsche Islam Konferenz. In B. Uçar & W. Kassis (Hrsg.), *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit* (1. Auflage, S. 217–232). V&R unipress.
- Ahenon, P., Muir, S., & Silvennoinen, O. (2020). The Study of Antisemitism in Finland. Past, Present, and Future. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 139–154). De Gruyter.
- Ahrens, J., Beer, R., Bittlingmayer, U. H., & Gerdes, J. (Hrsg.). (2011). *Normativität in der Praxistheorie Pierre Bourdieus* (1. Auflage). VS Verlag.
- AJC Berlin Ramer Institute. (2022). *Antisemitismus in Deutschland. Eine Repräsentativbefragung* (S. 54). Institut für Demoskopie Allensbach.
- Akram, S. (2023). *Bourdieu, Habitus and Field: A Critical Realist Approach*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-41846-4>
- Alietti, A., & Padovan, D. (2013). Religious Racism. Islamophobia and Antisemitism in Italian Society. *Religions*, 4(4), 584–602. <https://doi.org/10.3390/rel4040584>
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Ashgate Publishing Limited.
- Amadeu Antonio Stiftung. (2018). *Lagebild Antisemitismus 2016/2017* (S. 50). Amadeu Antonio Stiftung.
- Anidjar, G. (2003). *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*. Stanford University Press.
- Arnold, S. (2016). *Das unsichtbare Vorurteil: Antisemitismuskurse in der US-amerikanischen Linken nach 9/11*. Hamburger Edition HIS.

- Attia, I. (2018). Den Rassismus gibt es nicht. Zum Verhältnis von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus. In O. Z. Keskinilic & A. Langer (Hrsg.), *Fremdgemacht & Reorientiert. Jüdisch-muslimische Verflechtungen* (1. Auflage, S. 21–44). Verlag Yılmaz-Güney.
- Attia, I. (2019). Unzumutbare Koexistenz. Rassialisierungsprozesse von Muslimen und Musliminnen in historischer Perspektive. In W. Kassis & B. Uçar (Hrsg.), *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit* (1. Aufl., S. 125–140). V&R unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737009560.125>
- Attia, I. (2023). Interrelationale und intersektionale Schlaglichter auf antimuslimischen Rassismus. In CLAIM (Hrsg.), *Zivilgesellschaftliches Lagebild antimuslimischer Rassismus. Antimuslimische Vorfälle in Deutschland 2022* (S. 33–38). CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- Attia, I., Zakariya Keskinilic, O., & Okcu, B. (2021). *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs: Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario* (1. Aufl.). transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839457115>
- Austin, J. L. (1962). *How To Do Things With Words*. Oxford University Press.
- Austin, J. L. (2002). Zur Theorie der Sprechakte (E. Savigny, Übers.). In U. Wirth (Hrsg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft* (S. 63–71). Suhrkamp Verlag.
- Aygün-Sagdic, G., Bajenaru, O., & Melter, C. (2015). Gedanken zum Verhältnis von Rassismus, nationalsprachlicher Diskriminierung und Neolinguizismus. In N. Thoma & M. Knappik (Hrsg.), *Sprache und Bildung in Migrationsgesellschaften: Machtkritische Perspektiven auf ein prekariertes Verhältnis* (1. Aufl., S. 109–130). Transcript.
- Bak, S. L. (2020). Chronicles of a History Foretold. The Historiography of Danish Antisemitism. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 127–138). De Gruyter.
- Bakali, N. (2016). *Islamophobia. Understanding Anti-Muslim Racism through the Lived Experience of Muslim Youth*. Sense Publishers.
- Balibar, E., & Wallerstein, I. (1992). *Rasse Klasse Nation Ambivalente Identitäten* (2. Aufl.). Argument-Verlag.
- Barth, J. (2023). *Staatliche Ordnung und Gewaltforschung: Zur Rolle von Gewalt in der stationären Pflege von Menschen mit Demenz*. Velbrück Wissenschaft. <https://doi.org/10.5771/9783748939603>
- Becerra, D., Androff, D., Cimino, A., Alex Wagaman, M., & Blanchard, K. N. (2013). The Impact of Perceived Discrimination and Immigration Policies Upon Perceptions of Quality of Life Among Latinos in the United States. *Race and Social Problems*, 5(1), 65–78. <https://doi.org/10.1007/s12552-012-9084-4>
- Becker, E. (2022). Incivility and danger: Theorizing a Muslim undercaste in Europe. *American Journal of Cultural Sociology*, 10(3), 398–431. <https://doi.org/10.1057/s41290-021-00136-z>
- Becker, M. J. (2018). Antisraelische Schuldprojektionen als Schlüssel zum positiven Selbstbild. Israel perspektiviert als Wiederkehr europäischer Verbrechen in linksliberalen Leserkomentaren. In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus im 21. Jahrhundert: Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror* (S. 245–266). De Gruyter Oldenbourg.

- Bender, J. (2017). *9/11 erzählen: Terror als Diskurs- und Textphänomen* (1. Aufl.). transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839440148>
- Benz, W. (2004). *Was ist Antisemitismus?* (2. Aufl.). C.H. Beck.
- Benz, W., Bergmann, W., & Technische Universität Berlin (Hrsg.). (2008a). *Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*. K.G. Saur.
- Benz, W., Bergmann, W., & Technische Universität Berlin (Hrsg.). (2008b). *Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*. K.G. Saur.
- Benzing, A., Müller, M., & Steinitz, B. (2016). Monitoring und Beratung im Umgang mit Antisemitismus: Aus der Arbeit der Berliner Projekte MBR und RIAS. *Sozial Extra*, 40(3), 41–43. <https://doi.org/10.1007/s12054-016-0046-8>
- Bergmann, W. (2008). Anti-Semitic Attitudes in Europe: A Comparative Perspective. *Journal of Social Issues*, 64(2), 343–362. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2008.00565.x>
- Bergmann, W. (2020). *Tumulte – Excesse – Pogrome. Kollektive Gewalt gegen Juden in Europa 1789–1900*. Wallstein Verlag.
- Bergmann, W., & Erb, R. (1997). *Anti-Semitism in Germany. The Post-Nazi Epoch from 1945 to 1995*. Routledge.
- Bergmann, W., & Wyrwa, U. (2011). *Antisemitismus in Zentraleuropa. Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Berkovits, B. (2018). Critical Whiteness Studies and the “Jewish Problem”. *Zeitschrift Für Kritische Sozialtheorie Und Philosophie*, 5(1), 86–102. <https://doi.org/10.1515/zksp-2018-0006>
- Bernstein, J. (2018). „Mach mal keine Judenaktion!“ Herausforderungen und Lösungsansätze in der professionellen Bildungs- und Sozialarbeit gegen Antisemitismus. Im Rahmen des Programms „Forschung für die Praxis“. Frankfurt University of Applied Sciences.
- Bernstein, J. (2021). *Israelbezogener Antisemitismus: Erkennen-Handeln-Vorbeugen* (1. Auflage). Beltz Juventa.
- Bernstein, J., & Diddens, F. (2021). Antisemitismus an Schulen. Empirische Befunde. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 73(2), 151–165. <https://doi.org/10.1515/zpt-2021-0019>
- Bevelander, P., & Otterbeck, J. (2012). Islamophobia in Sweden Politics, representations, attitudes and experiences. In M. Helbig (Hrsg.), *Islamophobia in the West. Measuring and explaining individual attitudes* (S. 70–82). Routledge.
- Beydoun, K. A. (2018). *American Islamophobia. Understanding the Roots and Rise of Fear*. University of California Press.
- Beyer, H. (2013). Measuring Current Manifestations of Hostility towards Jews Using Factorial Surveys. *Zeitschrift für Soziologie*, 42(3), 186–200.
- Beyer, H. (2015). Theorien des Antisemitismus: Eine Systematisierung. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 67(3), 573–589. <https://doi.org/10.1007/s11577-015-0332-7>
- Beyer, H., & Goldkuhle, B. (2024). Möglichkeitsräume für Antisemitismus? Zur Öffnung politisch-kultureller Gelegenheitsstrukturen während der Eskalationsphasen des „Nahostkonflikts“. *Politische Vierteljahresschrift*, 65(4), 691–710. <https://doi.org/10.1007/s11615-024-00542-1>
- Beyer, H., Goldkuhle, B., Herrberg, N., & Reddig, M. (2024). „Importierter Antisemitismus“? Differenzierende Wahrnehmungen in Deutschland lebender Jüdinnen und Juden

- zum politisch-islamischen Antisemitismus als Problem und Debatte. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. <https://doi.org/10.1007/s41682-024-00176-5>
- Beyer, H., Herrberg, N., Reddig, M., & Goldkuhle, B. (2024). In hiding? Multifaceted reactions of German Jews to the threat of antisemitism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1–23. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2024.2417971>
- Beyer, H., & Krumpal, I. (2010). „Aber es gibt keine Antisemiten mehr“: Eine experimentelle Studie zur Kommunikationslatenz antisemitischer Einstellungen. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 62(4), 681–705. <https://doi.org/10.1007/s11577-010-0115-0>
- Billig, M. (1997). The dialogic unconscious: Psychoanalysis, discursive psychology and the nature of repression. *British Journal of Social Psychology*, 36(2), 139–159. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.1997.tb01124.x>
- Billig, M. (1998). Rhetoric and the Unconscious. *Argumentation*, 12, 199–216.
- Billig, M. (2004). *Freudian Repression: Conversation Creating the Unconscious*. Cambridge University Press.
- Biskamp, F. (2016). *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit: Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*. Transcript.
- Bleich, E. (2012). Defining and Researching Islamophobia. *Review of Middle East Studies*, 46(2), 180–189. <https://doi.org/10.1017/S2151348100003402>
- Bleich, E., & Maxwell, R. (2012). Assessing Islamophobia in Britain: Where do Muslims really stand? In M. Helbig (Hrsg.), *Islamophobia in the West. Measuring and explaining individual attitudes* (S. 39–55). Routledge.
- Boger, M.-A. (2019). *Die Methode der sozialwissenschaftlichen Kartographierung Eine Einladung zum Mitfühlen – Mitdiskutieren – Mitedenken* (1. Aufl.). editionassemblage.
- Boger, M.-A. (2023). (Re-)Produktion von Diskriminierung in sozialen Bewegungen. In A. Scherr, A. El-Mafaalani, & A. C. Reinhardt (Hrsg.), *Handbuch Diskriminierung* (S. 1–13). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-11119-9_52-1
- Bohnsack, R. (1997). Dokumentarische Methode. In R. Hitzler & A. Honer (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik: Eine Einführung* (S. 191–212). VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11431-4>
- Bohnsack, R. (2001). Dokumentarische Methode. Theorie und Praxis wissenschaftsoziologischer Interpretation. In *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen? Bd. 3. Bd.* (S. 326–345). Schneider Verlag.
- Bohnsack, R. (2003). Dokumentarische Methode und sozialwissenschaftliche Hermeneutik. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 6(4), 550–570. <https://doi.org/10.1007/s11618-003-0057-7>
- Bohnsack, R. (2014). Habitus, Norm und Identität. In W. Helsper, R.-T. Kramer, & S. Thiersch (Hrsg.), *Schülerhabitus* (S. 33–55). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-00495-8_2
- Bohnsack, R. (2017). *Praxeologische Wissenssoziologie* (1. Aufl.). UTB GmbH.
- Bohnsack, R. (2018). Milieu als Erfahrungsraum. In S. Müller & J. Zimmermann (Hrsg.), *Milieu – Revisited* (S. 19–52). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18992-1_2
- Bohnsack, R. (2021). *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in qualitative Methoden* (10., durchgesehene Auflage). Verlag Barbara Budrich.

- Bohnsack, R., Hoffmann, N. F., & Nentwig-Gesemann, I. (2018a). Typenbildung und Dokumentarische Methode. In R. Bohnsack, N. F. Hoffmann, & I. Nentwig-Gesemann (Hrsg.), *Typenbildung und Dokumentarische Methode: Forschungspraxis und methodologische Grundlagen* (S. 9–50). Verlag Barbara Budrich.
- Bohnsack, R., Hoffmann, N. F., & Nentwig-Gesemann, I. (Hrsg.). (2018b). *Typenbildung und Dokumentarische Methode: Forschungspraxis und methodologische Grundlagen*. Verlag Barbara Budrich.
- Bohnsack, R., Nentwig-Gesemann, I., & Nohl, A.-M. (Hrsg.). (2007). *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis: Grundlagen qualitativer Sozialforschung* (2., erwaktualisierte Aufl.). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bohnsack, R., Nentwig-Gesemann, I., & Nohl, A.-M. (Hrsg.). (2013). *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-19895-8>
- Bohnsack, R., & Nohl, A.-M. (2001). Ethnisierung und Differenzenerfahrung: Fremdheit als alltägliches und als methodologisches Problem. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 2(1), 15–46.
- Boschki, R. (2021). Antisemitismuskritische Bildung als Aufgabe des Religionsunterrichts. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 73(2), 166–177. <https://doi.org/10.1515/zpt-2021-0020>
- Bourdieu, P. (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital und soziales Kapital. *Soziale Welt, Sonderband 2*, 183–198.
- Bourdieu, P. (1985). The social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, 14(6), 723–744.
- Bourdieu, P. (1988). *Homo academicus* (B. Schwibs, Übers.; 1. Aufl.). Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1989). *Die feinen Unterschiede Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (3. Aufl.). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1994). Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field (L. J. D. Wacquant & S. Farage, Übers.). *Sociological Theory*, 12(1), 1. <https://doi.org/10.2307/202032>
- Bourdieu, P. (2001a). *Das politische Feld: Zur Kritik der politischen Vernunft* (R. Schmid, Übers.). UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Bourdieu, P. (2001b). *Die Regeln der Kunst: Genese und Struktur des literarischen Feldes* (B. Schwibs & A. Russer, Übers.). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2001c). *Masculine Domination*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2005a). *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. VSA.
- Bourdieu, P. (2005b). Habit. In J. Hillier & E. Rooksby (Hrsg.), *Habitus: A sense of place* (2nd ed, S. 43–52). Ashgate.
- Bourdieu, P. (2008). *Sketch for a Self-Analysis* (R. Nice, Hrsg.). The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2011). *Rede und Antwort* (B. Schwibs, Übers.; Deutsche Erstausgabe, 3. Auflage). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2012a). *Die männliche Herrschaft*. Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2012b). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In U. Bauer, U. H. Bittlingmayer, & A. Scherr (Hrsg.), *Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie* (S. 229–242). VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18944-4>

- Bourdieu, P. (2013a). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2013b). Symbolic capital and social classes. *Journal of Classical Sociology*, 13(2), 292–302. <https://doi.org/10.1177/1468795X12468736>
- Bourdieu, P. (2014). *Picturing Algeria* (F. Schultheis & C. Frisinghelli, Hrsg.). Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (2015). *Manet: Eine symbolische Revolution: Vorlesungen am Collège de France 1998–2000* (P. Casanova, P. Champagne, C. Charle, F. Poupeau, & M.-C. Rivière, Hrsg.; 1. Auflage). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2019). *Habitus and Field*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (2020a). *Habitus und Praxis* (F. Schultheis & S. Egger, Hrsg.; J. Bolder, W. Fietkau, C. Pialoux, & B. Schwibs, Übers.; Erste Auflage, Originalausgabe). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2020b). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* (5. Auflage). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2020c). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (11. Auflage). Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (2020d). *Sprache* (F. Schultheis & S. Egger, Hrsg.; H. Beister, Übers.; 2. Auflage, Originalausgabe). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2021). *Entwurf einer Theorie der Praxis: Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft* (C. Pialoux & B. Schwibs, Übers.; 6. Auflage). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2023a). *Algerische Skizzen* (T. Yacine, Hrsg.; A. Pfeuffer, A. Russer, & B. Schwibs, Übers.). Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (2023b). *Religion* (F. Schultheis & S. Egger, Hrsg.; A. Pfeuffer, H. Beister, & B. Schwibs, Übers.; 2. Auflage, Bd. 13). Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2024). *Soziologische Fragen* (H. Beister & B. Schwibs, Übers.; 7. Auflage). Suhrkamp.
- Bourdieu, P., Accardo, A., Balazs, G., & Beaud, S. (2017). *Das Elend der Welt: Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft* (Unveränderter Nachdruck der deutschen Erstausgabe). Herbert von Halem Verlag.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (1991). „Inzwischen kenne ich alle Krankheiten der soziologischen Vernunft“ (H. Beister, R. Blomert, & B. Schwibs, Übers.). In B. Kraus (Hrsg.), *Soziologie als Beruf: Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis* (S. 269–284). de Gruyter.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (2000). *Reproduction in education, society and culture* (2. ed., reprinted). Sage Publications.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (2022). *Reflexive Anthropologie* (H. Beister, Übers.; 5. Aufl.). Suhrkamp Verlag.
- Boyd, J. (2023). *How conflict in Israel and Gaza affects Jews in the UK, and what you can do about it* (S. 7). Institute for Jewish Policy Research (JPR).
- Broden, A., & Mecheril, P. (2010). Rassismus bildet. Einleitende Bemerkungen. In A. Broden & P. Mecheril (Hrsg.), *Rassismus bildet: Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft* (S. 7–26). Transcript.
- Brumlik, M. (2005). Antisemitismus: Antisemitismus des Judenhasses. *Jahrbuch Menschenrechte*, 2006, 253–262. <https://doi.org/10.7788/jbmr-2005-jg27>

- Brumlik, M. (2010). Jugend, Religion und Islam – einige grundsätzliche Erwägungen. In C. Hunner-Kreisel & S. Andresen (Hrsg.), *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten* (S. 29–44). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92237-9_2
- Brumlik, M. (2012). Kontinuitäten von Antisemitismus und Berührungsflächen zur Islamophobie. In G. Botsch, O. Glöckner, C. Kopke, & M. Spieker (Hrsg.), *Islamophobie und Antisemitismus—Ein umstrittener Vergleich* (S. 65–80). De Gruyter Oldenbourg. <https://doi.org/10.1515/9783110265149.65>
- Brumlik, M. (2016). Pädagogische Reaktionen auf Antisemitismus. In S. Braun, A. Geisler, & M. Gerster (Hrsg.), *Strategien der extremen Rechten* (S. 639–650). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-01984-6_30
- Brumlik, M. (2019). Rassismus in der Gegenwart: Diskurse, Dispositionen und die Neue Rechte. In E. Walther & S. D. Isemann (Hrsg.), *Die AfD – psychologisch betrachtet* (S. 57–80). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-25579-4_3
- Brumlik, M. (2020). *Antisemitismus: 100 Seiten* (Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung). bpb, Bundeszentrale für politische Bildung.
- Brumlik, M. (2021, Dezember 7). Israel und der Nahostkonflikt: Dämonisierung, Delegitimierung und Doppelstandards. *Frankfurter Rundschau*. <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/israel-und-der-nahostkonflikt-daemonisierung-delegitimierung-und-doppelstandards-91164412.html>
- Brunner, C. (2020). *Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne* (1. Aufl., Bd. 96). transcript Verlag.
- Bühl, A. (2019). *Antisemitismus: Geschichte und Strukturen von der Antike bis 1848* (1. Aufl.). marix Verlag.
- Bundesministerium des Innern und für Heimat. (2024). *Was ist Antisemitismus?* <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/Webs/BAS/DE/bekaempfung-antisemitismus/was-ist-antisemitismus/was-ist-antisemitismus-node.html;jsessionid=532BA97337327F39EECB7681FBC0B843.live862>
- Bunzl, M. (2005). Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe. *American Ethnologist*, 32(4), 499–508. <https://doi.org/10.1525/ae.2005.32.4.499>
- Bunzl, M. (2007). *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Prickly Paradigm Press.
- Bustikova, L., & Guasti, P. (2012). Hating Thy Imaginary Neighbor: An Analysis of Antisemitism in Slovakia. *Journal for the Study of Antisemitism*, 4, 469–493.
- Butler, J. (2022). *Haß spricht: Zur Politik des Performativen* (K. Menke & M. Krist, Übers.; 7. Auflage). Suhrkamp.
- Calhoun, C. (2006). Pierre Bourdieu and Social Transformation: Lessons from Algeria: *Legacies: Pierre Bourdieu. Development and Change*, 37(6), 1403–1415. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2006.00535.x>
- Carr, J. (2015). *Experiences of Islamophobia*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315723921>
- Celik, K., & Pickel, G. (2022). Migration und demokratische politische Kultur in Berlin – Antimuslimischer Rassismus als Gefahr für die Demokratie? *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6(2), 431–461. <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00143-y>

- Center for Antisemitism Research. (2023). *Antisemitic Attitudes in America: Topline Findings* (Antisemitism in the US). Anti-Defamation League. <https://www.adl.org/resources/report/antisemitic-attitudes-america-topline-findings>
- Center for Antisemitism Research. (2024). *Antisemitic Attitudes in America 2024* (Antisemitism in the US). Anti-Defamation League. <https://www.adl.org/resources/report/antisemitic-attitudes-america-2024>
- Cheng, J. E. (2022). ‘It’s Not a Race, It’s a Religion’: Denial of Anti-Muslim Racism in Online Discourses. *Social Science*, 11. <https://doi.org/10.3390/socsci11100467>
- Chernivsky, M., & Lorenz, F. (2021a). *Antisemitismus im Kontext Schule – Deutungen und Umgangsweisen von Lehrer*innen an Berliner Schulen* (2. Auflage). Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland.
- Chernivsky, M., & Lorenz, F. (with Schweitzer, J.). (2021b). *Antisemitismus im (Schul-)Alltag* (2. Aufl.). Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment.
- Chernivsky, M., & Lorenz-Sinai, F. (2022). „Keine schwerwiegenden Vorfälle“ – Deutungen von Antisemitismus durch pädagogische Teams an Gedenkstätten zu ehemaligen Konzentrationslagern. *ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung*, 2(1–2022), 22–40. <https://doi.org/10.3224/zrex.v2i1.02>
- Chomsky, N. (1986). *Reflexionen über die Sprache* (2. Aufl). Suhrkamp.
- Cieslik, E., & Phillips, R. (2021). “You’re My First Jew:” University Student and Professor Experiences of Judaism in a Small Indiana City. *Contemporary Jewry*, 41(2), 325–348. <https://doi.org/10.1007/s12397-021-09389-9>
- CLAIM. (2023). *Zivilgesellschaftliches Lagebild antimuslimischer Rassismus. Antimuslimische Vorfälle in Deutschland 2022*. CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- CLAIM. (2024). *Zivilgesellschaftliches Lagebild antimuslimischer Rassismus. Antimuslimische Vorfälle in Deutschland 2023* (S. 108). CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit. https://www.claim-allianz.de/content/uploads/2024/06/20240620_lagebild-amr_2023_claim.pdf?x59264
- Cohen, J. E. (2010). Perceptions of Anti-Semitism among American Jews, 2000–05, A Survey Analysis. *Political Psychology*, 31(1), 85–107. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2009.00746.x>
- Cohen, J. E. (2018). Generalized Discrimination Perceptions and American Jewish Perception of Antisemitism. *Contemporary Jewry*, 38(3), 405–433. <https://doi.org/10.1007/s12397-018-9259-4>
- Cohen Research Group. (2021). *Anti-Semitism @ College*. The Louis D. Brandeis Center for Human Rights Under Law. <https://brandeiscenter.com/wp-content/uploads/2024/01/Brandeis-Survey-Findings.pdf>
- Cole, M. (2009). A Plethora of ‘suitable enemies’: British racism at the dawn of the twenty-first century. *Ethnic and Racial Studies*, 32(9), 1671–1685. <https://doi.org/10.1080/01419870903205556>
- Cole, R. (2020). William of Norwich in Iceland. Antisemitism Studies between Middle English and Old Norse. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 41–68). De Gruyter.
- Commission to Combat Antisemitism. (2022). *Combating Antisemitism in Virginia. Report of the Commission to Combat Antisemitism* (S. 41). Commission to Combat Antisemitism.

- Crossley, N. (2001). The Phenomenological Habitus and Its Construction. *Theory and Society*, 30(1), 81–120.
- Crossley, N. (2003). From Reproduction to Transformation: Social Movement Fields and the Radical Habitus. *Theory, Culture & Society*, 20(6), 43–68. <https://doi.org/10.1177/0263276403206003>
- Curio, C. (2008). Philosemitismus. In W. Benz, W. Bergmann, & Technische Universität Berlin (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart* (S. 266–268). K.G. Saur.
- Darmon, M. (2016). Bourdieu and Psychoanalysis: An Empirical and Textual Study of a *Pas de Deux*. *The Sociological Review*, 64(1), 110–128. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12349>
- Delhom, P. (2010). Verletzte Integrität. In S. Krämer & E. Koch (Hrsg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens* (S. 127–139). Wilhelm Fink Verlag.
- Dencik, L. (2020). Antisemitisms in the Twenty-First Century. Sweden and Denmark as Forerunners? In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 233–268). De Gruyter.
- Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM). (2022). *Rassistische Realitäten: Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander?* (Auftraktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor). Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).
- DeZIM. (2022). *Rassistische Realitäten: Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander? Auftraktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (NaDiRa)* (S. 117). Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).
- Dirim, İ. (2016). „Ich wollte nie, dass die anderen merken, dass wir zu Hause Arabisch sprechen“. In M. Hummrich, N. Pfaff, İ. Dirim, & C. Freitag (Hrsg.), *Kulturen der Bildung* (S. 191–207). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10005-6_16
- Dirim, İ., & Mecheril, P. (2017). Warum nicht jede Sprache in aller Munde sein darf? Formelle und informelle Sprachregelungen als Bewahrung von Zugehörigkeitsordnungen. In K. Fereidooni & M. El (Hrsg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (S. 447–462). Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-14721-1>
- Dobkowski, M. (2015). Islamophobia and Anti-Semitism: Shared Prejudice or Singular Social Pathologies. *CrossCurrents*, 65(3), 321–333. <https://doi.org/10.1111/cros.12142>
- Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26(2), 236–257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- Dresing, T., & Pehl, T. (2018). *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse: Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende* (8. Auflage). Eigenverlag.
- Dubnow, S. (1925). *Die älteste Geschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart* (Bd. 1). Jüdischer Verlag.
- DUDEN. (2024, Dezember 12). *Vorführen*. www.duden.de. <https://www.duden.de/rechtschreibung/vorfuehren>
- Dirkheim, E. (2008). Anti-Semitism and Social Crisis (1899). *Sociological Theory*, 26(4), 321–323. https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2008.00331_2.x

- Edthofer, J. (2015). Gegenläufige Perspektiven auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus im post-nationalsozialistischen und postkolonialen Forschungskontext. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 40(2), 189–207. <https://doi.org/10.1007/s11614-015-0164-8>
- Edthofer, J. (2017). Vom antiimperialistischen Antizionismus zur aktuellen Boykottbewegung: Veränderungen und Kontinuitäten des israelbezogenen Antisemitismus in der Wiener autonomen Linken. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 42(4), 407–424. <https://doi.org/10.1007/s11614-017-0278-2>
- el-Naggar, J. (2023). *Die Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland: Diskursanalytische Untersuchungen einer wiederkehrenden Debatte in hegemonialen Printmedien*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-42655-2>
- Elias, N. (2002). *Frühschriften* (Bd. 1). Suhrkamp.
- Elias, N. (2006). *Aufsätze und andere Schriften I* (Bd. 14). Suhrkamp.
- Ellefsen, R., Banafsheh, A., & Sandberg, S. (2022). Resisting racism in everyday life: From ignoring to confrontation and protest. *Ethnic and Racial Studies*, 45(16), 435–457. <https://doi.org/10.1080/01419870.2022.2094716>
- El-Mafaalani, A. (2012). *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-19320-5>
- El-Mafaalani, A. (2017). Transformationen des Habitus. Praxeologische Zugänge zu sozialer Ungleichheit und Mobilität. In M. Rieger-Ladich & C. Grabau (Hrsg.), *Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren* (S. 103–128). Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18904-8>
- El-Mafaalani, A. (2021). *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand* (1. Auflage). Kiepenheuer & Witsch.
- El-Mafaalani, A. (2023). Rassismus(kritik) in der superdiversen Klassengesellschaft. Dynamiken, Widersprüche, Perspektiven. *Zeitschrift für erziehungswissenschaftliche Migrationsforschung (ZeM)*, 2(1), 23–39. <https://doi.org/10.3224/zem.v2i1.03>
- El-Mafaalani, A., Waleciak, J., & Weitzel, G. (2017). Rassistische Diskriminierung aus der Erlebensperspektive: Theoretische Überlegungen zur Integration von sozialer Ungleichheits- und Diskriminierungsforschung. In K. Fereidooni & M. El (Hrsg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (S. 47–59). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-14721-1_3
- El-Mafaalani, A., Waleciak, J., & Weitzel, G. (2023). Tatsächliche, messbare und subjektiv wahrgenommene Diskriminierung. In A. Scherr, A. C. Reinhardt, & A. El-Mafaalani (Hrsg.), *Handbuch Diskriminierung* (S. 195–213). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-42800-6_10
- El-Mafaalani, A., & Wirtz, S. (2011). Wie viel Psychologie steckt im Habitusbegriff? Pierre Bourdieu und die »verstehende Psychologie«. *Journal für Psychologie*, 19(1–23).
- El-Menouar, Y. (2019). Der Islam im Diskurs der Massenmedien in Deutschland. In B. Uçar & W. Kassis (Hrsg.), *Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit* (1. Auflage, S. 169–184). V&R unipress.
- Emirbayer, M., & Desmond, M. (2012). Race and reflexivity. *Ethnic and Racial Studies*, 35(4), 574–599. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.606910>
- Emirbayer, M., & Desmond, M. (2015). *The Racial Order*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226253664.001.0001>
- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism*. SAGE Publications.

- Essed, P. (2002). Everyday Racism: A New Approach to the Study of Racism. In D. T. Goldberg & P. Essed (Hrsg.), *Race critical theories: Text and context* (S. 176–194). Blackwell Publishers.
- EUMC. (2006). *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*. Manz Crossmedia GmbH & Co KG.
- European Union Agency for Fundamental Rights. (2024). *Being Muslim in the EU: Experiences of Muslims : EU Survey on immigrants and descendants of immigrants*. Publications Office. <https://data.europa.eu/doi/10.2811/2893>
- Faliq, A. (2010). Islamophobia and Anti-Muslim Hatred: Causes & Remedies. *Arches Quarterly*, 4(7). theCORDobaFoundation.com
- Fereidooni, K. (2016). *Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen im Schulwesen. Eine Studie zu Ungleichheitspraktiken im Berufskontext*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-13616-1>
- Fereidooni, K. (2020). Diversitätssensible Haltung und Kompetenz in der pädagogischen Arbeit. In SchwarzkopfStiftung Junges Europa (Hrsg.), *Educational Briefing 2020 Gleichheit, Unterschiedlichkeit, Mehrdeutigkeit Kompetenz und Haltung für den Umgang mit Diversität in Bildungsprozessen* (S. 4–11). Schwarzkopf Stiftung Junges Europa.
- Firestone, R. (2007). Contextualizing anti-Semitism in Islam: Chosenness, choosing, and the emergence of new religion. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 4(3), 235–254. <https://doi.org/10.1002/aps.139>
- Foroutan, N. (2017). Religiöses Kapital als Element muslimischer Identitätsperformanzen. In P. Antes & R. Ceylan (Hrsg.), *Muslims in Deutschland* (S. 265–278). Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-15115-7>
- Fourny, J.-F. (2000). Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis (M. Emery, Übers.). *SubStance*, 29(3), 103–112. <https://doi.org/10.1353/sub.2000.0032>
- FRA – European Union Agency for Fundamental Rights. (2018). *Experiences and perceptions of antisemitism: Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU*. Publications Office of the European Union. <https://doi.org/10.2811/837123>
- FRA – European Union Agency for Fundamental Rights. (2019). *Young Jewish Europeans: Perceptions and experiences of antisemitism* (Institute for Jewish Policy Research, Hrsg.). Publications Office of the European Union. <https://doi.org/10.2811/339443>
- Friedman, S. (2016). Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility. *The Sociological Review*, 64(1), 129–147. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12280>
- Friedrichs, N., & Storz, N. (2022). *Antimuslimische und antisemitische Einstellungen im Einwanderungsland—(K)ein Einzelfall?* (SVR-Studie 2022–2, S. 64). Sachverständigenrat für Integration und Migration. https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2023/01/SVR-Studie-2022-2__Antimuslimische-und-antisemitische-Einstellungen_barr_ierefrei-8.pdf
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191.
- Gansinger, S. (2018). Antizionistische Identität. Der Kampf gegen Israel an US-amerikanischen Campus. In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus im 21. Jahrhundert: Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror* (S. 411–440). De Gruyter Oldenbourg.

- Geverts, K. K. (2020). Antisemitism in Sweden. A Neglected Field of Research? In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 191–206). De Gruyter.
- Gingrich, A. (2005). Anthropological analyses of Islamophobia and anti-Semitism in Europe. *American Ethnologist*, 32(4), 513–515. <https://doi.org/10.1525/ae.2005.32.4.513>
- Globisch, C. (2013). *Radikaler Antisemitismus*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93156-2>
- Goffman, E. (1971). *Strategic Interaction*. University of Pennsylvania.
- Goffman, E. (1972). *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*. Penguin University Books.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Northeastern University Press.
- Goffman, E. (1990). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin Books.
- Graevskaia, A., Menke, K., & Rumpel, A. (2022). Institutioneller Rassismus in Behörden – Rassistische Wissensbestände in Polizei, Gesundheitsversorgung und Arbeitsverwaltung. In *IAQ-Report* (Bd. 2022, S. 22). Universität Duisburg-Essen. <https://doi.org/10.17185/DUEPUBLICO/75438>
- Graham, D., & Boyd, J. (2024). *Jews in the UK today: Key findings from the JPR National Jewish Identity Survey* (S. 123). Institute for Jewish Policy Research (JPR).
- Gray, L. M., Wong-Wylie, G., Rempel, G. R., & Cook, K. (2020). *Expanding Qualitative Research Interviewing Strategies: Zoom Video Communications*.
- Ha, K. N. (2010). *Unrein und vermischt: Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturschichte der Hybridität und der kolonialen Rassenbastarde*. Transcript.
- Hafez, F. (2023). From politicizing and dereligionizing religion to religionizing and depoliticizing politics. Reflecting on ‘Islam’ 20 years after 9/11. *Zeitschrift Für Religion, Gesellschaft Und Politik*, 7(2), 697–710. <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00154-3>
- Halasz, G. (2006). Is ‘new’ anti-Semitism really ‘new’?: Is ‘new’ anti-semitism really ‘new’. *Psychotherapy and Politics International*, 4(2), 101–109. <https://doi.org/10.1002/ppi.102>
- Hall, S. (1989). *Ausgewählte Schriften* (N. Rätzel, Hrsg.; 1. Aufl.). Argument-Verlag.
- Halliday, F. (1999). „Islamophobia“ reconsidered. *Ethnic and Racial Studies*, 22(5), 892–902. <https://doi.org/10.1080/014198799329305>
- Hannken-Illjes, K. (2011). “The problem is...”: Narratives as resources in criminal case work. *Narrative Inquiry*, 21(1), 175–188. <https://doi.org/10.1075/ni.21.1.09han>
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, D. (1995). *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen* (C. Hammer & I. Stieß, Hrsg.). Campus Verlag.
- Haury, T. (2002). *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburger Edition.
- Hauser, K., Hötzel, C., Mentz, P., & Salzmann, S. (2020). Antisemitismus in Nordrhein-Westfalen. Wahrnehmungen und Erfahrungen jüdischer Menschen. *Die Antisemitismus-beauftragte des Landes Nordrhein-Westfalen*, 96.
- Helferich, C. (2009). *Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews* (3., überarb. Aufl.). VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Henning, P. (2022). Der Mythos vom »Import«. Islamische Codes und europäische Ideologie im muslimischen Antisemitismus. *Aschkenas*, 32(2), 303–331. <https://doi.org/10.1515/asch-2022-2018>
- Hentges, G. (2000). Grenzen der Gleichheit: Antijudaismus/Antisemitismus und Rassenkonstruktion in den Schriften des Deutschen Idealismus. In M. Weissbecker & R. Kühnl (Hrsg.), *Rassismus, Faschismus, Antifaschismus: Forschungen und Betrachtungen* (S. 25–45). PapyRossa.
- Hentges, G. (2009). Das Janusgesicht der Aufklärung: Antijudaismus und Antisemitismus in der Philosophie von Kant, Fichte und Hegel. In S. Salzborn (Hrsg.), *Antisemitismus—Geschichte und Gegenwart* (Bd. 2, S. 11–32). NBKK.
- Herrberg, N., & Reddig, M. (2024). Missachtungserfahrungen und Anerkennungsforderungen unter Jüdinnen und Juden in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie*, 53(4), 331–346. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2024-2028>
- Herrmann, S. (2013). *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie der Sozialen nach Hegel und Lévinas*. transcript Verlag.
- Hess, C. (2020). Nordic Otherness. Research on Antisemitism in the Nordic Countries in an International Context. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 3–20). De Gruyter.
- Hilal, M. (2021). *Innocent Until Proven Muslim. Islamophobia, The War on Terror, and The Muslim Experience Since 9/11*. Broadleaf Books.
- Hirndorf, D. (2023). *Antisemitische Einstellungen in Deutschland: Repräsentative Umfrage zur Verbreitung von antisemitischen Einstellungen in der deutschen Bevölkerung* (KAS 4 Democracy). Konrad Adenauer Stiftung.
- Hoebel, T. (2019). „Wir haben Charlie Hebdo getötet!“ Konsequenzielle Dritte und die Erklärung fortgesetzter Gewalt. *Mittelweg* 36, 28(1–2), 99–123.
- Hoffmann, C. (2020). A Marginal Phenomenon? Historical Research on Antisemitism in Norway, 1814 – 1945. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 155–172). De Gruyter.
- Hoffmann, C., & Moe, V. (2017). *Attitudes Towards Jews and Muslims in Norway 2017. Population Survey and Minority study* (C. Hoffmann & V. Moe, Hrsg.). Center for Studies of the Holocaust and Religious Minorities.
- Holz, K., & Haury, T. (2021). *Antisemitismus gegen Israel* (1. Auflage). Hamburger Edition.
- Horkheimer, M. (1987). *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950* (G. Schmid Noerr, Hrsg.; Bd. 5). Fischer Verlag.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1988). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Sonderausgabe). Fischer.
- Horvath, K. (2017). Die Illusion der Andersartigkeit: Mit Bourdieu zu einer rassismuskritischen Bildungsforschung? In M. Rieger-Ladich & C. Grabau (Hrsg.), *Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren* (S. 147–166). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-531-18904-8_8
- Höbl, S. E. (2020). *Antisemitismus unter „muslimischen Jugendlichen“: Empirische Perspektiven auf Antisemitismus im Zusammenhang mit Religiösem im Denken und Wahrnehmen Jugendlicher*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-27577-8>
- Höbl, S. E., & Fereidooni, K. (2016). ... „es ist ein Teil von mir“: Empirische Perspektiven auf die Bedeutung des Kopftuchs in sozialisatorischer Hinsicht. In G. Blaschke-Nacak &

- S. Höfl (Hrsg.), *Islam und Sozialisation* (S. 147–171). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-01938-9_7
- Höttemann, M. (2018). Die Abwehr der Antisemitismuskritik. Zur Logik, Form und Intention der Solidarisierung mit Günter Grass. In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus im 21. Jahrhundert: Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror* (S. 227–244). De Gruyter Oldenbourg.
- Höttemann, M. (2022). *Verdrängter Antisemitismus: Eine empirisch fundierte Entwicklung des Begriffs der Abwehr als soziale Handlung* (1. Aufl., Bd. 51). transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839459324>
- Hyökki, L., Bilić, D. S., & Kurić, Đ. (2022). *Zivilgesellschaftliche Erfassungs- und Auswertungsverfahren zu Rassismus und Diskriminierung* (S. 78). CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- Ikramullah, E. (2024, April 16). American Muslims, Especially Students, Most Likely to Experience Religious Discrimination. *Institute for Social Policy and Understanding (ISPU)*. <https://ispu.org/ceasefire-poll-3/>
- Illerhaus, F. (2019). *Islamfeindlichkeit und „Islamkritik“* (S. 3) [Policy Paper]. CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit.
- International Holocaust Remembrance Alliance. (2016, Mai 26). *Arbeitsdefinition von Antisemitismus*. <https://holocaustremembrance.com/resources/arbeitsdefinition-antisemitismus>
- Iqbal, Z. (2020). *Islamophobia. History, Context and Deconstruction*. SAGE Publications.
- Jackson, L. B. (2018). *Islamophobia in Britain*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-58350-1>
- Jaeggi, R. (2022). *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (3. Auflage). Suhrkamp.
- Janzen, O., & Ahrens, P.-A. (2022). Islam- und Muslim:innenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Deutschland: Eine Frage der religiösen Selbstverortung? *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6(2), 463–490. <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00129-w>
- JDA. (2021, März 26). *Jerusalem Erklärung zum Antisemitismus*. [jerusalemdeclaration.org](https://jerusalemdeclaration.org/wp-content/uploads/2021/03/JDA-deutsch-final.ok_.pdf)
- Jikeli, G. (2012). *Antisemitismus und Diskriminierungswahrnehmungen junger Muslime in Europa: Ergebnisse einer Studie unter jungen muslimischen Männern* (1. Aufl.). Klartext-Verl.
- Jikeli, G. (2018). Muslimischer Antisemitismus in Europa. Aktuelle Ergebnisse der empirischen Forschung. In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus im 21. Jahrhundert: Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror* (S. 113–134). De Gruyter Oldenbourg.
- Jikeli, G. (2022). Streiten um Definitionen des Antisemitismus. In M. Mendel, S.-N. Cheema, & S. Arnold (Hrsg.), *Frenemies: Antisemitismus, Rassismus und ihre Kritiker*innen* (1. Aufl., S. 94–99). Verbrecher Verlag.
- Jones, S. H., Catto, R., Kaden, T., & Elsdon-Baker, F. (2019). ‘That’s how Muslims are required to view the world’: Race, culture and belief in non-Muslims’ descriptions of Islam and science. *The Sociological Review*, 67(1), 161–177. <https://doi.org/10.1177/0038026118778174>

- Jones, S. H., & Unsworth, A. (2024). Two Islamophobias? Racism and religion as distinct but mutually supportive dimensions of anti-Muslim prejudice. *The British Journal of Sociology*, 75(1), 5–22. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.13049>
- Judaken, J. (2008). So what's new? Rethinking the 'new antisemitism' in a global age. *Patterns of Prejudice*, 42(4–5), 531–560. <https://doi.org/10.1080/00313220802377453>
- Jukschat, N., & Lehmann, L. (2020). „die sagen wirklich dass das radikal ist ein Kopftuch zu tragen. Ich bin jetzt schon für die Extremistin“ – Zum Umgang praktizierender Musliminnen mit stigmatisierenden Fremd(heits)zuschreibungen und Terrorismusverdacht. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 4(2), 289–313. <https://doi.org/10.1007/s41682-020-00051-z>
- Kafka, F. (2015). *Der Prozeß* (1. Aufl., unbearb. Orig.-Ausg.). Damnick.
- Kahmann, B. (2015). Norbert Elias' Soziologie des deutschen Antisemitismus. In H.-J. Hahn & O. Kistenmacher (Hrsg.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft: Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944* (S. 385–402). De Gruyter Oldenbourg. <https://doi.org/10.1515/9783110339062.385>
- Kalmar, I. D. (2009). Anti-Semitism and Islamophobia: The Formation of a Secret. *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VII(2), 135–143.
- Kaplan, J. (2006). Islamophobia in America?: September 11 and Islamophobic Hate Crime 1. *Terrorism and Political Violence*, 18(1), 1–33. <https://doi.org/10.1080/09546550500083209>
- Katz, E. B. (2018). An Imperial Entanglement: Anti-Semitism, Islamophobia, and Colonialism. *The American Historical Review*, 123(4), 1190–1209. <https://doi.org/10.1093/ahr/rhy022>
- Kaufman, S. B. (2019). The Criminalization of Muslims in the United States, 2016. *Qualitative Sociology*, 42(4), 521–542. <https://doi.org/10.1007/s11133-019-09435-x>
- Kaya, F. B. (2021). *Die religiös-praktizierenden Transmigrant:innen: Aus- und einwandernde Abiturienten:innen in muslimischen Religionsgemeinschaften in Deutschland* (1. Aufl.). Ludwig-Maximilians-Universität. <https://epub.uni-muenchen.de/id/eprint/77433>
- Kaya, F. B. (2024). *Die Hinterbliebenen des rechten Terrors: Zur lebensweltlichen Dauerkrise der Betroffenen*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-44516-4>
- Kiefer, M. (2006). Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus? *Die Welt des Islams*, 46(3), 277–306. <https://doi.org/10.1163/157006006778942053>
- Kieserling, A. (2008). Felder und Klassen: Pierre Bourdieus Theorie der modernen Gesellschaft / Fields and Classes: Pierre Bourdieu's Theory of Modern Society. *Zeitschrift für Soziologie*, 37(1), 3–24. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2008-0101>
- King, V. (2022). *Sozialanalyse – Zur Psychoanalyse des Sozialen mit Pierre Bourdieu*. Psychosozial-Verlag. <https://doi.org/10.30820/9783837979169>
- Klaff, L. (2018). Contemporary antisemitism on the UK university campus: A case study and context. *Justice Magazine*, 59, 18–25.
- Klein, G. (2003). Die Theatralität der Jugend. Zu Praktiken der Verkörperung und Vergemeinschaftung in Clubkulturen. *Diskurs*, 13(3), 36–42. <https://doi.org/10.25656/01:8681>
- Koch, E. (2010). Gewalt in der Sprache ein nicht alltägliches Beispiel in drei Stationen. In S. Krämer & E. Koch (Hrsg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens* (S. 9–20). Wilhelm Fink Verlag.

- Koerrenz, R. (2021). Semitismus und Antisemitismus. Über aktives und passives Othering. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 73(2), 130–150. <https://doi.org/10.1515/zpt-2021-0018>
- Koller, H.-C. (1999). *Bildung und Widerstreit: Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der (Post-)Moderne*. Wilhelm Fink Verlag.
- Koller, H.-C. (2018). Rhetorikanalyse. In R. Bohnsack, A. Geimer, & M. Meuser (Hrsg.), *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung* (4., vollst. überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 209–210). Verlag Barbara Budrich.
- König, E., & Stathi, K. (2010). Gewalt durch Sprache: Grundlagen und Manifestationen. In S. Krämer & E. Koch (Hrsg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens* (S. 45–59). Wilhelm Fink Verlag.
- Kosmin, B. A., & Keysar, A. (2015). *National Demographic Survey of American Jewish College Students 2014. Anti-Semitism Report*. The Louis D. Brandeis Center; Trinity College. <https://brandeiscenter.com/wp-content/uploads/2024/01/Anti-SemitismReportFinal.pdf>
- Krais, B., & Gebauer, G. (2017). *Habitus* (7., unveränderte Auflage). transcript Verlag.
- Kranz, D. (2018). Ein Plädoyer für den Alloismus: Historische Kontinuitäten, Zeitgeist und transkultureller Antisemitismus. In O. Decker & E. Brähler (Hrsg.), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018* (S. 205–225). Psychosozial-Verlag.
- Krondorfer, B. (2015). Introduction: Anti-Semitism and Islamophobia: Twins or Category Mistake? *CrossCurrents*, 65(3), 292–296. <https://doi.org/10.1111/cros.12138>
- Kumoll, K. (2014). Strategie (stratégie). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 225–227). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Küntzel, M. (2018). Islamischer Antisemitismus als Forschungsbereich. Über Versäumnisse der Antisemitismusforschung in Deutschland. In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus im 21. Jahrhundert: Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror* (S. 135–156). De Gruyter Oldenbourg.
- Kurnaz, S. (2018). Exegetische Zugänge zu Koranversen „Judentumskritischen“ Inhalts. In Alhambra Gesellschaft e.V. (Hrsg.), *Antisemitismus unter Muslim:innen* (2. Auflage 2018, S. 20–26). Aktion Courage e.V.
- Labov, W., & Waletzky, J. (1967). Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience. In J. Helm (Hrsg.), *Essays on the Verbal and Visual Arts: Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society* (S. 12–44). University of Washington Press.
- Lahire, B. (2020). Sociology at the individual level, psychologies and neurosciences. *European Journal of Social Theory*, 23(1), 52–71. <https://doi.org/10.1177/1368431018809548>
- Lewicki, A. (2022). The material effects of Whiteness: Institutional racism in the German welfare state. *The Sociological Review*, 70(5), 916–934. <https://doi.org/10.1177/00380261221108596>
- Liebsch, B. (2010). Das verletzbare Selbst. Subtile Gewalt und das Versprechen der Sensibilität. In E. Koch & S. Krämer (Hrsg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*. (S. 141–156). Wilhelm Fink Verlag. https://doi.org/10.30965/9783846749333_008

- Lindemann, G. (2017). Verfahrensordnungen der Gewalt. *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 37(1), 57–87. <https://doi.org/10.1515/zfrs-2017-0004>
- Logvinov, M. (2017). *Muslim- und Islamfeindlichkeit in Deutschland*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-16736-3>
- Lucius-Hoene, G., & Deppermann, A. (2002). *Rekonstruktion narrativer Identität*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11291-4>
- Luhmann, N. (2012). *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Band 3* (4. Aufl.). Suhrkamp.
- Mannheim, K. (1929). *Ideologie und Utopie*. Cohen.
- Mannheim, K. (1932). *Gegenwartsaufgaben der Soziologie: Ihre Lehrgestalt*. Mohr.
- Mannheim, K. (1980). *Strukturen des Denkens* (D. Kettler, V. Meja, & N. Stehr, Hrsg.). Suhrkamp Verlag.
- Mannheim, K. (2004). Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation. In J. Strübing & B. Schnettler (Hrsg.), *Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte* (S. 103–153). UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Mannheim, K. (2019). *Schriften zur Soziologie* (O. Neun, Hrsg.). Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22120-1>
- Mannheim, K. (2022). *Soziologie der Intellektuellen: Schriften zur Kulturosoziologie* (Erste Auflage, Originalausgabe). Suhrkamp.
- Massoumi, N., Mills, T., & Miller, D. (2017). Islamophobia, Social Movements and the State: For a Movement-centred Approach. In N. Massoumi, T. Mills, & D. Miller (Hrsg.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State* (S. 3–34). Pluto Press.
- Mecheril, P. (2000). „Ist doch egal, was man macht, man ist aber trotzdem ein Ausländer“— Formen von Rassismuserfahrungen. In H. Buchkremer, W.-D. Bukow, & M. Emmerich (Hrsg.), *Die Familie im Spannungsfeld globaler Mobilität: Zur Konstruktion ethnischer Minderheiten im Kontext der Familie* (S. 119–142). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-322-92326-4_8
- Meer, N. (2013). Racialization and religion: Race, culture and difference in the study of anti-semitism and Islamophobia. *Ethnic and Racial Studies*, 36(3), 385–398. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734392>
- Meer, N., & Noorani, T. (2008). A Sociological Comparison of Anti-Semitism and Anti-Muslim Sentiment in Britain. *The Sociological Review*, 56(2), 195–219. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2008.00784.x>
- Messerschmidt, A., & Fereidooni, K. (2019). Zwischen Feindschaft und Missachtung. Emotionale Aufladungen im Umgang mit Antisemitismus und Rassismus in der Migrationsgesellschaft. In A. Besand, B. Overwien, & P. Zorn (Hrsg.), *Politik mit Gefühl – Vom Umgang mit Gefühlen und anderen Kleinigkeiten im Feld von Politik und anderen Kleinigkeiten im Feld von Politik und politischer Bildung* (S. 1–10). BpB.
- Millar, K. M., & Costa Lopez, J. (2021). Conspiratorial medievalism: History and hyperagency in the far-right Knights Templar security imaginary. *Politics*, 02633957211010109. <https://doi.org/10.1177/02633957211010983>
- Miszkiel-Deppe, K., & Regner, H. (2022). *Antisemitische Vorfälle in Niedersachsen 2021* (S. 40). RIAS Niedersachsen.

- Moebius, S. (2019). Pierre Bourdieu und die Kulturosoziologie. In S. Moebius, F. Nungesser, & K. Scherke (Hrsg.), *Handbuch Kulturosoziologie: Band 1: Begriffe – Kontexte – Perspektiven – Autor_innen* (S. 399–407). Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-07616-0>
- Moebius, S., & Lothar, P. (2014). Strukturalismus. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 20–28). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Müller, M. (2019). *Antisemitismus im Kontext von Konformität: Die Umwegkommunikationsthese und antisemitische Vorurteile in Deutschland* (1. Auflage). Beltz Juventa.
- Müller, M., & Wittlif, A. (2023). *Racial Profiling bei Polizeikontrollen. Indizien aus dem SVR-Integrationsbarometer* (SVR-Policy Brief 2023–3, S. 26). Sachverständigenrat für Integration und Migration. https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2023/11/SVR-Policy-Brief_Racial-Profiling-bei-Polizeikontrollen.pdf
- Nassehi, A. (2003). *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Nassehi, A. (2011). *Gesellschaft der Gegenwarten*. Suhrkamp.
- Nexus. (2021, Februar). *Understanding Antisemitism at its Nexus with Israel and Zionism*. Nexus Project. <https://nexusproject.us/nexus-resources/the-nexus-document/>
- Nohl, A.-M. (2001). Qualitative Bildungsforschung und Pragmatismus: Empirische und theoretische Reflexionen zu Bildungs- und Wandlungsprozessen. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 4(4), 605–623. <https://doi.org/10.1007/s11618-001-0060-9>
- Nohl, A.-M. (2009). *Interview und dokumentarische Methode: Anleitungen für die Forschungspraxis* (3. Aufl.). VS Verl. für Sozialwissenschaften.
- Nohl, A.-M. (2013). *Relationale Typenbildung und Mehrebenenvergleich: Neue Wege der dokumentarischen Methode*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-01292-2>
- Nohl, A.-M. (2016). Innovationen in der dokumentarischen Interpretation narrativer Interviews. *Sozialer Sinn*, 17(2), 329–354. <https://doi.org/10.1515/sosi-2016-0013>
- Nohl, A.-M. (2017). *Interview und Dokumentarische Methode: Anleitungen für die Forschungspraxis*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-16080-7>
- Nohl, A.-M., Von Rosenberg, F., & Thomsen, S. (2015). *Bildung und Lernen im biographischen Kontext: Empirische Typisierungen und praxeologische Reflexionen*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-06602-4>
- Nökel, S. (2002). *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik: eine Fallstudie*. Transcript.
- Nolf, A. D., d’Haensens, L., & Mekki-Berrada, A. (2021). Face to Face with Anti-Muslim Sentiment: A Qualitative Study into the Coping Mechanisms of Young College and University Muslim Students and Graduates in Flanders. *Religions*, 12(135), 1–15. <https://doi.org/10.3390/rel12020135>
- Nungesser, F. (2019). Die Vielfalt der Verletzbarkeit und die Ambivalenz der Sensibilität. *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, 1, 24–37.
- Nungesser, F. (2020). Folterbarkeit. Eine soziologische Analyse menschlicher Verletzungsoffenheit. *Zeitschrift für Soziologie*, 48(5–6), 378–400. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2019-0027>

- ODIHR. (2017). *Understanding Anti-Semitic Hate Crimes and Addressing the Security Needs of Jewish Communities. A Practical Guide*. OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR). www.osce.org/odihr
- Otten, T., & Wrobel, M. (2021, Oktober 21). Das Edikt Kaiser Konstantins von 321. *bpd: Bundeszentrale für politische Bildung*. <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/geteilte-geschichte/339532/das-edikt-kaiser-konstantins-von-321/>
- Öztürk, C. (2022). Medialisierte Muslim*innenfeindlichkeit? Über das Zusammenspiel parasozialer und realer Intergruppenkontakte und ihrer Bedeutung für antimuslimische Einstellungsmuster. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6(2), 491–524. <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00140-1>
- Papilloud, C. (2003). *Bourdieu lesen: Einführung in eine Soziologie des Unterschieds*. transcript Verlag.
- Parvez, Z. F. (2022). Varieties of Misrecognition: Connecting Bourdieu and Fanon toward an Analysis of Racialized Islamic Fields. *Sociological Theory*, 40(3), 272–296. <https://doi.org/10.1177/073527512211103825>
- Pascoe, E. A., & Smart Richman, L. (2009). Perceived discrimination and health: A meta-analytic review. *Psychological Bulletin*, 135(4), 531–554. <https://doi.org/10.1037/a0016059>
- Perry, S., Göcmen, I., Hanano, R., & Ceyhan, G. (2023). *Erfahrungen und Umgangsstrategien von Betroffenen von antimuslimischem Rassismus*. CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit. https://www.claim-allianz.de/content/uploads/2023/12/231205_claim_erfahrungen-und-umgangsstrategien-von-betroffenen-von-antimuslimischem-rassismus.pdf?x59264
- Pew Research Center. (2017). *U.S. Muslims Concerned About Their Place in Society, but Continue to Believe in the American Dream*. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2017/07/U.S.-MUSLIMS-FULL-REPORT-with-population-update-v2.pdf>
- Pickel, G., & Yendell, A. (2016). Islam als Bedrohung?: Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, 10(3–4), 273–309. <https://doi.org/10.1007/s12286-016-0309-6>
- Pierce, C. M. (1970). Offensive Mechanisms. In F. B. Barbour (Hrsg.), *The Black Seventies* (S. 265–283). Porter Sargent Publisher.
- Popitz, H. (1992). *Phänomene der Macht* (2., stark erw. Aufl.). J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Poppe, S., Schüller, T., & Seiler, S. (Hrsg.). (2009). *9/11 als kulturelle Zäsur: Repräsentationen des 11. September 2001 in kulturellen Diskursen, Literatur und visuellen Medien*. Transcript.
- Poynting, S., & Mason, V. (2007). The resistible rise of Islamophobia: Anti-Muslim racism in the UK and Australia before 11 September 2001. *Journal of Sociology*, 43(1), 61–86. <https://doi.org/10.1177/1440783307073935>
- Pries, L. (2010). *Transnationalisierung: Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vernetzung* (1. Aufl.). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Przyborski, A., & Wohlrab-Sahr, M. (2021). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch* (A. Mohr, Hrsg.; 5., überarbeitete und erweiterte Auflage). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110710663-201>
- Radvan, H. (2010). *Pädagogisches Handeln und Antisemitismus: Eine empirische Studie zu Beobachtungs- und Interventionsformen in der offenen Jugendarbeit*. Julius Klinkhardt.

- Räthel, C. (2020). Beyond Shylock. Depictions of Jews in Scandinavian Theatre and Literature. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 107–126). De Gruyter.
- Rebhun, U. (2014). Correlates of experiences and perceptions of anti-Semitism among Jews in the United States. *Social Science Research*, 47, 44–60. <https://doi.org/10.1016/j.ssresarch.2014.03.007>
- Reemtsma, J. P. (2013). *Vertrauen und Gewalt: Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburger Edition HIS.
- Rehbein, B. (2014). Algerien. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 245–254). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Rehbein, B., & Saalman, G. (2014). Habitus. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 110–118). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Rehbein, B., Schneickert, C., & Weiß, A. (2014). Klasse (classe). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 140–147). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Reiter, B. (2020). A theory of whiteness as symbolic racial capital: Bourdieu 2.0. *International Journal of Humanities and Social Science Research*, 6(5), 111–117.
- Renan, E. (1990). What is a nation? In H. K. Bhabha (Hrsg.), *Nation and Narration* (S. 8–22). Routledge.
- Rensmann, L. (2004). *Demokratie und Judenbild*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-80454-9>
- RIAS Bayern. (2020). *Antisemitische Vorfälle 2019* (S. 48). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern (RIAS).
- RIAS Bayern. (2021). *Antisemitische Vorfälle in Bayern 2020* (S. 60). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern (RIAS Bayern).
- RIAS Bayern. (2022a). *Antisemitische Vorfälle in Bayern 2021* (S. 56). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern (RIAS Bayern).
- RIAS Bayern. (2022b). *Multidirektionale Angriffe auf die Erinnerung* (S. 114). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern.
- RIAS Berlin. (2017a). *Antisemitische Vorfälle 2017* (S. 52). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS).
- RIAS Berlin. (2017b). *Antisemitische Vorfälle in Berlin 2016* (S. 21). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS).
- RIAS Berlin. (2019). *Antisemitische Vorfälle 2018* (S. 58). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS).
- RIAS Berlin. (2021a). *Antisemitische Vorfälle in Berlin 2020* (S. 72). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS Berlin).
- RIAS Berlin. (2021b). *Antisemitische Vorfälle in Berlin 2021 (Januar bis Juni)* (S. 54). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS Berlin).
- RIAS Berlin. (2022a). *Antisemitische Vorfälle in Berlin 2021* (S. 50). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS Berlin).
- RIAS Berlin. (2022b). *Antisemitische Vorfälle in Berlin 2022 (Januar bis Juni)* (S. 44). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS Berlin).

- RIAS Brandenburg. (2020). *Antisemitische Vorfälle 2019* (S. 24). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Brandenburg (RIAS).
- RIAS Brandenburg. (2021). *Antisemitische Vorfälle in Brandenburg 2020* (S. 52). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Brandenburg (RIAS Brandenburg).
- RIAS Bundesverband. (2020). *Bericht dokumentierter antisemitischer Vorfälle 2019* (S. 33). Bundesverband der Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus e.V.
- RIAS Bundesverband. (2021). *Antisemitische Vorfälle in Deutschland 2020* (S. 52) [Jahresbericht]. Bundesverband der Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus e.V.
- RIAS Bundesverband. (2022). *Antisemitische Vorfälle in Deutschland 2021* (S. 68) [Jahresbericht]. Bundesverband der Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus e.V.
- RIAS Schleswig-Holstein. (2021). *Antisemitische Vorfälle in Schleswig-Holstein 2020* (S. 8). Dokumentationsstelle für antisemitische Vorfälle in Schleswig-Holstein.
- RIAS Schleswig-Holstein. (2022). *Antisemitische Vorfälle in Schleswig-Holstein* (S. 72). Landesweite Informations- & Dokumentationsstelle Antisemitismus in Schleswig-Holstein.
- Riedl, M. J., Joseff, K., Soorholtz, S., & Woolley, S. (2022). Platformed antisemitism on Twitter: Anti-Jewish rhetoric in political discourse surrounding the 2018 US midterm election. *New Media & Society*, 146144482210821. <https://doi.org/10.1177/14614448221082122>
- Rödel, J. C. (2024, Januar 25). *Rechtsextreme Dresscodes*. kas.de. <https://www.kas.de/de/web/extremismus/rechtsextremismus/rechtsextreme-dresscodes>
- Roepert, L. (2022). Die globalistische Elite gegen das Volk. Antisemitismus und rechts-populistisches Elitenbild. *Aschkenas*, 32(2), 279–301. <https://doi.org/10.1515/asch-2022-2019>
- Rosenfeld, A. H. (2018). Was ist ‚Israelkritik‘? In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus im 21. Jahrhundert: Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror* (S. 51–64). De Gruyter Oldenbourg.
- Rosenthal, G. (2003). The Healing Effects of Storytelling: On the Conditions of Curative Storytelling in the Context of Research and Counseling. *Qualitative Inquiry*, 9(6), 915–933. <https://doi.org/10.1177/1077800403254888>
- Rosenthal, G. (2011). *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung* (3., aktual. und ergänzte Aufl.). Juventa Verlag.
- Saalmann, G. (2014a). Praxeologie (praxéologie). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 196–199). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Saalmann, G. (2014b). Praxis (praxis). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 199–203). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Salzborn, S. (2022). *Antisemitismustheorien*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-38695-5>
- Salzborn, S., Brosig, B., & Schmidt, P. (2011). Antisemitism research using methodological triangulation: A case study in Germany. *Quality & Quantity*, 45(6), 1201–1215. <https://doi.org/10.1007/s11135-009-9286-z>

- Salzmann, S., & Fereidooni, K. (2024). Antisemitismus als soziales Phänomen in der Institution Schule: Ergebnisse einer qualitativen Unterrichtsbeobachtungsstudie. In S. Schüler-Springorum, S. Arnold, & A. Stern (Hrsg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 33 (S. 113–135). Metropol. <https://doi.org/10.5771/9783748947677>
- Santos, B. de S. (2016). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315634876>
- Schäffer, B. (1998). Generation, Mediennutzungskultur und (Weiter)Bildung. Zur empirischen Rekonstruktion medial vermittelter Generationenverhältnisse. In R. Bohnsack & W. Marotzki (Hrsg.), *Biographieforschung und Kulturanalyse* (S. 21–50). VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-09433-3>
- Scharathow, W. (2014). *Risiken des Widerstandes: Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen*. transcript Verlag.
- Schedler, J., & Häusler, A. (Hrsg.). (2011). *Autonome Nationalisten: Neonazismus in Bewegung* (1. Auflage). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Scherr, A., & Schäuble, B. (2008). „Wir“ und „die Juden“: Gegenwärtiger Antisemitismus als Differenzkonstruktion. *Berliner Debatte Initial*, 19(1), 1–12.
- Scherschel, K. (2006). *Rassismus als flexible symbolische Ressource: Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren*. transcript.
- Schiffer, S., & Wagner, C. (2011). Anti-Semitism and Islamophobia—New enemies, old patterns. *Race & Class*, 52(3), 77–84. <https://doi.org/10.1177/0306396810389927>
- Schmidt, R. (2014). Praktischer Sinn (senspratique). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 193–196). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Schneickert, C., Schmitz, A., & Witte, D. (2020). *Das Feld der Macht: Eliten – Differenzierung – Globalisierung*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-31930-4>
- Schneider, J., Fincke, G., & Will, A.-K. (2013). *Muslimen in der Mehrheitsgesellschaft: Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland* (S. 32). Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR).
- Schu, A. (2016). *Antisemitismus und Biographie. Fallstudien männlicher, muslimisch-migrantischer Jugendlicher in Deutschland als Basis kritischer Jugendarbeit*. Beltz Juventa.
- Schütze, F. (1976). Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung: Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. In A. Weymann (Hrsg.), *Kommunikative Sozialforschung: Alltagswissen und Alltagshandeln, Gemeindeforschung, Polizei, politische Erwachsenenbildung* (S. 159–260). Fink.
- Schütze, F. (1983). Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, 13(3), 283–293. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf09cn>
- Schütze, F. (2016). *Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse: Grundlagen der qualitativen Sozialforschung* (W. Fiedler & H.-H. Krüger, Hrsg.). B. Budrich.
- Schütze, F. (2022a). Die Ordnungsstruktur beim autobiografischen Stegreiferzählen und dazu im Gegensatz das Unordnungsphänomen der paläologischen Konfundierung und sein Erkenntnispotential – gerade auch für die Soziale Arbeit und für die Psychotherapie. In K. Bromberg & K. Kraimer (Hrsg.), *Dem Phänomen auf der Spur* (S. 79–131). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-36496-0_5

- Schütze, F. (2022b). Unordnungsphänomene beim autobiografischen Stegreiferzählen im narrativen Interview – unter besonderer Berücksichtigung von Zeit- und Ortsverzerrungen in der Erzählerinnerung. In L. Fuhrmann & Y. Akbaba (Hrsg.), *Schule zwischen Wandel und Stagnation* (S. 511–573). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-37943-8_25
- Schwarze, C. (2019). Erzählen fürs Argumentieren: Das Verhältnis von Narration und Argumentation in Konfliktbearbeitungen im Gespräch. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 49(1), 51–70. <https://doi.org/10.1007/s41244-019-00119-1>
- Schwarz-Friesel, M., & Reinharz, J. (2012). *Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert*: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110277722>
- Sharansky, N. (2004). 3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization. *Jewish Political Studies Reviews*, 16(3–4), 1–7.
- Shooman, Y. (2022). Zum Verhältnis von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus. In M. Mendel, S.-N. Cheema, & S. Arnold (Hrsg.), *Frenemies: Antisemitismus, Rassismus und ihre Kritiker*innen* (1. Aufl., S. 46–58). Verbrecher Verlag.
- Silva, E. B. (2016a). Habitus: Beyond Sociology. *The Sociological Review*, 64(1), 73–92. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12345>
- Silva, E. B. (2016b). Unity and Fragmentation of the Habitus. *The Sociological Review*, 64(1), 166–183. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12346>
- Simonsen, K. B. (2020). Norwegian Antisemitism after 1945. Current Knowledge. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 173–190). De Gruyter.
- Singh, A. (2022). Exploring the racial habitus through John’s story: On race, class and adaptation. *The Sociological Review*, 70(1), 140–158. <https://doi.org/10.1177/03611981211051519>
- Singh, S. (2022). Can Habitus Explain Individual Particularities? Critically Appreciating the Operationalization of Relational Logic in Field Theory. *Sociological Theory*, 40(1), 28–50. <https://doi.org/10.1177/073527512211075645>
- Spanierman, L. B., & Clark, A. D. (2023). Racial Microaggressions: Empirical Research that Documents Targets’ Experiences. In Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (Hrsg.), *Rassismusforschung I: Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven* (1. Aufl., Bd. 73, S. 231–250). transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839461501>
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (S. 24–28). Macmillan.
- Stein, T. (2011). *Zwischen Antisemitismus und Israelkritik*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-94002-1>
- Steinmetz, G. (2006). Bourdieu’s Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of “Habitus” and “Symbolic Capital”. *Constellations*, 13(4), 445–464. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2006.00415.x>
- Stoll, F. (2014). Gegen den Neoliberalismus. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 319–326). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Stosic, P., & Benjamin, B. (2020). „Ja, (...) wären Sie denn nicht bereit, den Lehrerberuf aufzugeben?“ Bildungsbiographische Positionierungen muslimischer Lehramtsstudentinnen im Spannungsfeld von Pluralismuskurs und Diskriminierung. In I. van Ackeren, H. Bremer, F. Kessel, H. C. Koller, N. Pfaff, C. Rotter, D. Klein, & U. Salaschek (Hrsg.),

- Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* (S. 147–159). Verlag Barbara Budrich. https://www.pedocs.de/frontdoor.php?source_opus=19239
- Strabac, Z., & Valenta, M. (2012). Attitudes toward Muslims in Norway. In M. Helbig (Hrsg.), *Islamophobia in the West. Measuring and explaining individual attitudes* (S. 56–69). Routledge.
- Strübing, J. (2018). *Qualitative Sozialforschung: Eine komprimierte Einführung* (2., überarbeitete und erweiterte Auflage). De Gruyter Oldenbourg.
- Strübing, J., Hirschauer, S., Ayaß, R., Krähnke, U., & Scheffer, T. (2018). Gütekriterien qualitativer Sozialforschung. Ein Diskussionsanstoß. *Zeitschrift für Soziologie*, 47(2), 83–100. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2018-1006>
- Suderland, M. (2014a). Disposition. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 73–75). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Suderland, M. (2014b). Hysteresis (hystérésis). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 127–129). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Sue, D. W. (2010). *Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation*. John Wiley & Sons, Inc.
- Susen, S. (2013a). A Reply to My Critics: The Critical Spirit of Bourdieusian Language. *Social Epistemology*, 27(3–4), 323–393. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.824646>
- Susen, S. (2013b). Bourdieusian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation. *Social Epistemology*, 27(3–4), 199–246. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.818733>
- Susen, S. (2013c). Introduction: Bourdieu and Language. *Social Epistemology*, 27(3–4), 195–198. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.824644>
- Sweetman, P. (2003). Twenty-First Century Dis-Ease? Habitual Reflexivity Or the Reflexive Habitus. *The Sociological Review*, 51(4), 528–549. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2003.00434.x>
- Taguieff, P.-A. (2004). *Rising From the Muck: The New Anti-Semitism in Europe*. Ivan R Dee, Inc.
- Tepele, D. A. (2024). *Junge Alevit*innen und Sunnit*innen in der postmigrantischen Gesellschaft: Affektive Bindungen und Beziehungen in tradierten Verletzungsverhältnissen*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-46503-2>
- Terkessidis, M. (2002). *Der lange Abschied von der Fremdheit*.
- Terkessidis, M. (2004). *Die Banalität des Rassismus: Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Transcript.
- Textor, M. (2023). *Racial Profiling und Polizeigewalt: Erfahrungen, Handlungsfähigkeit und Widerstand jugendlicher Betroffener* (1. Aufl., Bd. 82). transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839468043>
- The All Party Parliamentary Group on British Muslims. (2017). *Report on the inquiry into a working definition of Islamophobia / anti-Muslim hatred*. The All Party Parliamentary Group on British Muslims.
- The Home Affairs Committee. (2018). *Antisemitism in the UK. Tenth Report of Session 2016–17* (S. 68). House of Commons. www.parliament.uk/homeaffairscom

- The Runnymede Trust. (1997). *Islamophobia. A Challenge For Us All* (S. 75). The Runnymede Trust.
- Thiele, A., Ben-Yehoshua, J., & Jacobs, L. (2022). *Antisemitische Vorfälle in Thüringen 2021* (S. 18). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Thüringen (RIAS Thüringen).
- Thomsen, S. (2019). *Bildung in Protestbewegungen: Empirische Phasentypiken und normativitäts- und bildungstheoretische Reflexionen*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-24199-5>
- Tietze, N. (2004). Antisemitische Denkmuster unter Muslimen in Frankreich. Soziale Konkurrenz, Erinnerungskonkurrenz und Opferkonkurrenz. *Werkstatt Geschichte*, 38, 46–66.
- UEM. (2023). *Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz 2023* (S. 400). BMI.
- Uenal, F. (2016). The “Secret Islamization” of Europe: Exploring Integrated Threat Theory for Predicting Islamophobic Conspiracy Stereotypes. *International Journal of Conflict and Violence*, 10(1), 94–108.
- Ullrich, P. (2022). Wie definiert man Antisemitismus? In M. Mendel, S.-N. Cheema, & S. Arnold (Hrsg.), *Frenemies: Antisemitismus, Rassismus und ihre Kritiker*innen* (1. Aufl., S. 89–94). Verbrecher Verlag.
- Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus. (2017). *Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen* (S. 305). Bundesministerin des Innern und für Heimat. https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/downloads/Webs/BAS/DE/expertenbericht-antisemitismus-in-deutschland.pdf?__blob=publicationFile&v=4
- Valentin, H. (1936). *Antisemitism. Historically and critically examined*. Victor Gollancz Ltd.
- Vellenga, S. (2018). Anti-Semitism and Islamophobia in the Netherlands: Concepts, developments, and backdrops. *Journal of Contemporary Religion*, 33(2), 175–192. <https://doi.org/10.1080/13537903.2018.1469257>
- Vilhjálmsón, V. Ö. (2020). Iceland. A Study of Antisemitism in a Country without Jews. In J. Adams & C. Hess (Hrsg.), *Antisemitism in the North: History and state of research* (S. 69–106). De Gruyter.
- Völker, S., & Trinkaus, S. (2014). Klassifikation (classement). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (S. 148–153). J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8>
- Volkov, S. (1978). Antisemitism as a Cultural Code: Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany. *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 23(1), 25–46. <https://doi.org/10.1093/leobaek/23.1.25>
- von Rosenberg, F. (2011). *Bildung und Habitustransformation: Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen*. transcript.
- von Rosenberg, F. (2016). *Lernen, Bildung und kulturelle Pluralität*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-06365-8>
- von Unger, H. (2018). Forschungsethik, digitale Archivierung und biographische Interviews. In H. Lutz, M. Schiebel, & E. Tuider (Hrsg.), *Handbuch Biographieforschung* (S. 681–693). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18171-0_57
- Wäckerlig, O. (2019). *Vernetzte Islamfeindlichkeit: Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«. Events – Organisationen – Medien* (1. Aufl., Bd. 16). transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839449738>

- Wacquant, L. J. D. (1987). Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist: An Enquiry into Pierre Bourdieu's Sociology. *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 23(1), 65–88. <https://doi.org/10.1177/144078338702300105>
- Wacquant, L. J. D. (1996). Foreword (L. C. Clough, Übers.). In P. Bourdieu, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (S. ix–xxii). Polity Press.
- Wacquant, L. J. D. (2016). A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus. *The Sociological Review*, 64(1), 64–72. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12356>
- Wacquant, L. J. D. (2019). Bourdieu's Dyad: On the Primacy of Social Space and Symbolic Power. In J. Blasius, F. Lebaron, B. Le Roux, & A. Schmitz (Hrsg.), *Empirical Investigations of Social Space* (S. 15–21). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-15387-8_2
- Wacquant, L. J. D., & Akçaoğlu, A. (2017). Practice and symbolic power in Bourdieu: The view from Berkeley. *Journal of Classical Sociology*, 17(1), 55–69. <https://doi.org/10.1177/1468795X16682145>
- Wallace, D. (2017). Reading 'Race' in Bourdieu? Examining Black Cultural Capital Among Black Caribbean Youth in South London. *Sociology*, 51(5), 907–923. <https://doi.org/10.1177/0038038516643478>
- Weber, M. (2018). *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit: Schriften und Reden 1908–1917* (J. Weiss & S. Frommer, Hrsg.). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weiß, A. (2013). *Rassismus wider Willen*. Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Wetzels, J. (2014). *Moderner Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-04274-5>
- Weyand, J. (2024). Moderner Antisemitismus. In P. Ullrich, S. Arnold, A. Danilina, K. Holz, U. Jensen, I. Seidel, & J. Weyand (Hrsg.), *Was ist Antisemitismus?: Begriffe und Definitionen von Judenfeindschaft* (S. 22–27). Wallstein Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783835386587>
- Willems, J. (2015). Keine Bedrohung, sondern Wahrnehmung eines Grundrechts Muslimische Gebete in der Schule. *Zeitschrift für Religionspädagogik*, 14(1), 16–38.
- Witte, D. (2014). *Auf den Spuren der Klassiker: Pierre Bourdieus Feldtheorie und die Gründerväter der Soziologie*. UVK Verlagsgesellschaft.
- Witzel, A. (2000). Das problemzentrierte Interview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1(1), Art. 22.
- Witzel, A., & Reiter, H. (2012). *The Problem-Centred Interview: Principles and Practice*. SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781446288030>
- Witzel, A., & Reiter, H. (2022). *Das problemzentrierte Interview – eine praxisorientierte Einführung* (1. Auflage). Beltz Juventa.
- Wollenhaupt, J. (2018). *Die Entfremdung des Subjekts. Zur kritischen Theorie des Subjekts nach Pierre Bourdieu und Alfred Lorenzer*. transcript Verlag.
- Wright, G., Saxe, L., & Wald, K. D. (2022). Is Criticism Disloyal? American Jews' Attitudes toward Israel. *Politics and Religion*, 15(1), 34–60. <https://doi.org/10.1017/S175504832000693>
- Wright, G., Volodarsky, S., Hecht, S., & Saxe, L. (2021). Trends in Jewish Young Adult Experiences and Perceptions of Antisemitism in America from 2017 to 2019. *Contemporary Jewry*, 41(2), 461–481. <https://doi.org/10.1007/s12397-021-09354-6>
- Younes-Linhardt, M., Pardo, J., Zoubir, Z., Hirsch, R., Quelenec, B., Herszkowicz, A., & Krickeberg, M. (2022). Der Kampf gegen Antisemitismus und Rassismus in Frankreich.

- Polarisierungen, Leerstellen und neue Perspektiven. In M. Mendel, S.-N. Cheema, & S. Arnold (Hrsg.), *Frenemies: Antisemitismus, Rassismus und ihre Kritiker*innen* (1. Aufl., S. 293–305). Verbrecher Verlag.
- Yurdakul, G., Hassoun, S., & Taymoorzadeh, M. (2018). *Verhindern „Kopftuch-Verbote“ die Integration?* (Religion und Arbeitsmarkt, S. 13). Institut für Sozialwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin.
- Zander, M. (2010). Im Schutze der Unbewusstheit. Ansätze zu einer psychologischen Fundierung des Habitusbegriffs im Werk Pierre Bourdieus. *Journal für Psychologie*, 18, 1–19.
- Zapata-Barrero, R., & Díez-Nicolás, J. (2012). Islamophobia in Spain? Political rhetoric rather than a social fact. In M. Helbig (Hrsg.), *Islamophobia in the West. Measuring and explaining individual attitudes* (S. 83–98). Routledge.
- Zempi, E.-C. (2014). *Unveiling Islamophobia: The Victimisation of Veiled Muslim Women*. University of Leicester.
- Zielinski, S., & Jacobs, L. (2023). *Antisemitische Vorfälle in Thüringen 2022* (S. 60). Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Thüringen (RIAS Thüringen).