



Zeitschrift für Diskursforschung

Journal for Discourse Studies

Emotion und Moral in Problematisierungsdiskursen

- **Mechthild Bereswill/Reiner Keller/Anke Neuber/Angelika Pofertl**
Eine Einführung in den Schwerpunkt
- **Rüdiger Lautmann**
Moral als Imperativ im Diskurs über soziale Missstände
- **Heike Greschke/Youmna Fouad**
Das Problem der Moral im Integrations(dis)kurs
- **Jan Winkler**
Integrationspolitische Umarmungen
- **Marlen S. Löffler/Christine Preiser/Reiner Keller**
Emotion und Moral im Gesetzgebungsprozess der Neu/Regulierung von Prostitution in Deutschland
- **Arne Dreßler**
Affektive Wertdurchsetzung
- **Mechthild Bereswill/Patrik Müller-Behme**
Die Wechselwirkung von Skandalisierung und Entkräftung
- **Nachruf**
Zum Gedenken an Saša Bosančić

Inhaltsverzeichnis

*Reiner Keller/Werner Schneider/Wolf Schünemann/Willy Viehöver/
in Memoriam Saša Bosančić*
Editorial 3

Schwerpunktteil: Emotion und Moral in Problemtisierungsdiskursen

Gastherausgeber:innen: Mechthild Bereswill, Reiner Keller, Anke Neuber, Angelika Pofert

Mechthild Bereswill/Reiner Keller/Anke Neuber/Angelika Pofert
Emotion und Moral in Problemtisierungsdiskursen.
Eine Einführung in den Schwerpunkt 4

Rüdiger Lautmann
Moral als Imperativ im Diskurs über soziale Missstände 13

Heike Greschke/Youmna Fouad
»Sie wollte leben wie eine Deutsche« –
Das Problem der Moral im Integrations(dis)kurs 33

Jan Winkler
Integrationspolitische Umarmungen. Moralisierung und
Emotionalisierungen in dialogbezogenen Problemtisierungen kultureller
und religiöser Differenzen am Beispiel des »Dialogs mit Muslim:innen«
in Deutschland 56

Marlen S. Löffler/Christine Preiser/Reiner Keller
Zwischen Problemtisierung und Normalisierung. Emotion und Moral im
Gesetzgebungsprozess der Neu/Regulierung von Prostitution in Deutschland 77

Arne Dreßler
Affektive Wertdurchsetzung: Emotionssoziologische Perspektiven auf die
Verwicklung von Prostitution mit Moral 103

Mechthild Bereswill/Patrik Müller-Behme
Die Wechselwirkung von Skandalisierung und Entkräftung:
Invektive Emotionalisierungen in einem Verwaltungsdiskurs 123

Nachruf

Herausgeber & Redaktionsteam

Zum Gedenken an Saša Bosančić 139

Saša Bosančić

Die Forschungsperspektive der Interpretativen Subjektivierungsanalyse 142

Review

Markus Leibenath

Glasze, G./Mattisek, A. (Hrsg.) (2021): Handbuch Diskurs und Raum.

Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und

kulturwissenschaftliche Raumforschung 161

Veranstaltungsankündigungen 166

Jan Winkler

Integrationspolitische Umarmungen

Moralisierungen und Emotionalisierungen in dialogbezogenen Problematisierungen kultureller und religiöser Differenzen am Beispiel des »Dialogs mit Muslim:innen« in Deutschland

Zusammenfassung: Der Beitrag untersucht integrationspolitische Problematisierungen kultureller und religiöser Differenzen, die spezifische Beziehungsmodi wie Dialog, Toleranz und Miteinander als Antworten auf (Integrations-)Konflikte plausibilisieren, und arbeitet die moralischen und emotionalen Register dieser dialogorientierten Problematisierungen heraus. Am Beispiel des »Dialogs mit Muslim:innen« in Deutschland wird gezeigt, wie Emotionalisierungen und Moralisierungen eine Form des Regierens muslimischer Identitäten begründen, die in einem Spannungsfeld zwischen Anerkennung/Involvierung und Steuerung/Reformerwartung steht. Der Beitrag reflektiert die »relationalen Machteffekte« lokaler Dialogpraxis und verdeutlicht, wie deren Entfaltung mit Emotionalisierungs- und Moralisierungsprozessen zusammenhängt.

Schlüsselwörter: Integrationspolitiken in Deutschland und Europa, Dialog, politische Emotionen, Diskurs- und Gouvernementalitätsstudien

Abstract: The article examines problematizations of cultural and religious differences in debates on social cohesion that articulate relationship-modalities such as dialogue, tolerance or togetherness as solutions. The article elaborates the moral and emotional registers of these dialogue-oriented problematizations. Using the example of the »Dialogue with Muslims« in Germany, I show how emotionalizations and moralizations constitute a form of governing Muslim identities that operates between recognition/involvement and control/(re-)formation. The article reflects the »relational power effects« of local dialogue practices and illustrates how they are related to processes of emotionalization and moralization.

Key words: politics of social cohesion in Germany and Europe, dialogue, political emotions, studies of discourse and governmentality

1 Einführung

In gesellschaftspolitischen Debatten um Integration und Diversität in Deutschland und Europa zeigt sich bis heute ein Kulturdiskurs wirksam, der interkulturelle und interreligiöse Differenzen als (problematische) Realitäten konstituiert und zu Kernherausforderungen bezüglich sozialer Kohäsion erklärt (APuZ 2006; Radtke 2011). Auch jüngere Artikulationen von Vielfalt als (ökonomisches) Potential lösten die Vorstellung nicht auf, dass kulturelle Differenzen Konflikte erzeugen, wenn sie nicht adäquat bearbeitet werden (Binder/Hess/Moser 2009). Migrant:innen – und seit den 2000er Jahren v.a. Muslim:innen – werden im Kontext dieser kulturalisierten, d. h. primär auf kulturelle Identitätsverhältnisse zielenden integrationspolitischen Debatten als die ›Anderen‹ positioniert, deren Lebensweise in einem Spannungsverhältnis zu mehrheitsgesellschaftlichen Verhältnissen stünde (Karakayali 2009).

Als Antwort auf jene »problemorientierten Kulturdiskurse« formierte sich verstärkt seit den 1990er Jahren eine spezifische Problematisierung. Es waren interkulturelle und interreligiöse Dialoge, die als ›Antidot‹ für differenzbezogene Konflikte in den sich als plural wahrnehmenden Einwanderungsgesellschaften erscheinen konnten (Tezcan 2007). Das Format des Dialogs und damit assoziierte Motive – Austausch, Begegnung, Toleranz, interkulturelles Lernen, Anerkennung, Verständnis (Yildiz 2012) – erlangten integrationspolitische Bedeutung als Konfliktharmonisierungstechniken. Der Beitrag fasst Dialog als Begriff für eine Reihe von Problematisierungen, die dazu aufrufen, sich im Hinblick auf ein Zusammenleben in Diversität mit Differenzen auseinanderzusetzen (Fortier 2007), und die moralische Modi wechselseitigen Umgangs plausibilisieren. Insofern seit den 2000er Jahren muslimische Identität als Kerndifferenz markiert wurde (Spielhaus 2013), avancierte gerade der Dialog mit Muslim:innen in vielen Ländern und auf verschiedenen Maßstabebenen zu einem wichtigen Format (Silvestri 2010; Tezcan 2012; Dornhoff 2012; Griera/Nagel 2018).

Der Beitrag diskutiert Dialoge als diskursive Problematisierungen, die auf spezifische Weise moralisch und emotional artikuliert sind. Vielfach werden in Dialogdiskursen moralische Fragen nach Formen ›guten Zusammenlebens‹ hervorgehoben sowie emotionale Kategorien zwischenmenschlicher (Ver-)Bindungen mobilisiert – z. B. ›Gemeinschaftlichkeit‹, ›Zusammenhalt‹ oder ›Verständnis‹. Das Dialogformat konnotiert Konsens und verständigungsorientierte Kommunikation und erscheint leicht als Gegenseite von Macht- und Normierungspraktiken (Radtke 2011, S. 26; Tezcan 2012). Demgegenüber fasst der Beitrag Dialoge als integrationspolitische Problematisierungen und Regierungstechnologien (Foucault 2005), in die gesellschaftliche Macht- und Deutungsverhältnisse eingeschrieben sind. Dabei scheinen Dialoge zwischen einer Anerkennung/Involvierung und einer Steuerung der Identitäten und Lebensweisen bestimmter Subjekte und Gruppen zu operieren – wobei insbesondere als kulturell oder religiös different konstituierte Gruppen zu Adressat:innen von Dialogpolitiken werden.

Der Beitrag diskutiert zunächst, wie in Aushandlungen um Diversität und Multikulturalismus in mehreren europäischen Kontexten Dialogdiskurse wirksam wurden, die über Bezugnahmen auf ethisch-moralische und emotionale Kategorien die Förderung

von Austauschbeziehungen propagieren und dabei die Identitätsverhältnisse mehrheitsgesellschaftlicher, aber v. a. auch der als ›kulturell anders‹ positionierten Subjekte adressieren (2). Am Beispiel des Dialogs mit Muslim:innen in Deutschland werden diese Perspektiven vertieft, wobei gerade die Spannungsfelder dialogorientierter Problematisierungen beleuchtet werden (3). Über die Darstellung des Forschungsstandes hinaus eruiert der Beitrag auf Grundlage ethnographischer Forschung die »lokalen Praktiken und Implementierungsformen« des Dialogs mit Muslim:innen im Kontext kommunaler Integrationspolitiken. Dieser Zugang macht es möglich, die vielschichtigen und »relationalen Machteffekte« der Dialogpraxis zu beleuchten und das Ineinandergreifen von Involvierungs- und Normierungspraktiken darzustellen. Ferner kann aufgezeigt werden, wie diese Gleichzeitigkeit von Anerkennung und Steuerung mit dem moralischen und emotionalen Koordinatensystem des Dialogs zusammenhängt. Für dieses Unterfangen werden konzeptionelle Möglichkeiten diskutiert, um diskurstheoretische Zugänge zu Dialog mit Analysen von Moralisierung- und Emotionalisierungsprozessen (sowie deren Verschränkungen) zu verbinden (4 und 5).

2 Dialog und »embrace the other«: Moralische und emotionale Artikulationen in Problematisierungen kultureller Differenz

Innerhalb der Debatten um Migration, kulturelle Pluralität und soziale Kohäsion in europäischen nationalen Kontexten wurde die Wirksamwerdung spezifisch emotionalisierter und moralisierter Problematisierungen beobachtet. Wie etwa Fortier (2007, 2008) am Beispiel Großbritanniens herausarbeitete, würden diese Problematisierungen im Rückgriff auf Motive wie Dialog, Toleranz und Austausch bestimmte Umgangsformen zwischen Individuen und Gruppen als Lösungen für (Selbst-)Segregationsprozesse im Kontext gesellschaftlicher Diversität propagieren. Die Kernfrage »dialogorientierter Problematisierungen«, so Fortier,

»is not only how do ›we‹ live peacefully side-by-side, but how do ›we‹ ›reach out to‹ and ›embrace‹ each/the other.« (Fortier 2007, S. 108)

Für mehrere nationale Kontexte in (West-)Europa konnten Autor:innen zeigen, wie Toleranz und Dialog zu moralischen Koordinaten einer integrationspolitischen Forcierung differenzübergreifender und auch emotional zu verankernder sozialer Interaktionen wurden (Fortier 2005; Brown 2006; Yildiz 2012; Zembylas 2014; De Wilde/Duyvendak 2016). Jenes Imperativ einer »Umarmung von Differenz« operiere über »specific emotional and ethical injunctions« (Fortier 2007, S. 107), während im Hinblick auf interkulturellen Zusammenhalt eine »sensitivity to [...] the other« (Brown 2006, S. 16) als gesellschaftspolitische und individuelle Haltung mobilisiert wird.

An die Debatten um Multikulturalismus anschließend, erlangten in Deutschland und Europa insbesondere Diskurse um interkulturelle Dialoge seit den 1990er und verstärkt seit den 2000er Jahren an Bedeutung (Radtke 2011). Interkulturelle Dialoge avancierten

zum zentralen Problembearbeitungsformat bezüglich des Umgangs mit Pluralität und plausibilisierten ein Zugehen auf Differenz(en) als Aufgabe für migrationsgeprägtes Zusammenleben. Auch in der Forschung wurden Dialoge als konstruktive und zu fördernde Beziehungsmodi für plurale Gesellschaften debattiert (Foroutan 2006; Schmid 2010; Klinkhammer et al. 2011; Wilson 2014). Sowohl bezüglich alltäglicher Begegnungen als auch im Hinblick auf organisierte Dialogmaßnahmen wurden Potentiale dialogischer, d. h. auf Toleranz, Offenheit und Lernbereitschaft setzender Austauschbeziehungen beschrieben, die differenzübergreifende Vergemeinschaftung induzieren, Vorurteile abbauen und Exklusionsverhältnisse aufbrechen könnten. Dialogische Interaktionen zwischen sich als different wahrnehmenden Subjekten würden ein auch emotionales Zusammenkommen befördern und einer Ethik der Toleranz Ausdruck geben können. Gleichwohl könnten sich aber auch in Dialogbeziehungen hegemoniale asymmetrische Machtverhältnisse einschreiben (Wilson 2014). Ebenso würden kommunikative Interaktionen in multikulturellen Kontexten nicht automatisch Grenzziehungen auflösen, sondern könnten diese auch bestärken. Solche Einwände sind relevant, weil Dialog, Toleranz und Begegnung vielfach vorschnell als machtfreie, symmetrische Beziehungen imaginiert werden (Fortier 2007). Auch deshalb möchte ich im Folgenden eine Debatte aufgreifen, die dialogorientierte Problematisierungen als Momente von Machtverhältnissen sowie als Interventionen begreift, die Involvierungsräume öffnen können, aber gleichzeitig auch als Technologien einer beeinflussenden Normalisierung der Identitäten bestimmter Subjekte und Gruppen operieren.

Entsprechend fasst Fortier die ethisch-moralisch vermittelte Position eines (emotional offenen) »Zugehens auf Differenzen« – »embrace« – als Element eines integrationspolitischen »management of multicultural intimacies« (Fortier 2007, S. 106). Dieses Management ist von normativen Annahmen bezüglich der Fragen durchzogen, welche (als different gelesenen) Subjekte mit welchen anderen Subjekten in Orientierung an welchen Praktiken und Werten zusammenkommen sollen. Jene »calls to embrace the other« (Zembylas 2014, S. 11) – als »good thing« (ebd.) artikuliert – würden überdies eine Essentialisierung kultureller Differenzen verstärken, da ›Andere‹ immerzu als anders anerkannt/umarmt und damit diskursiv auf Distanz gehalten werden. Erst die Imagination von Differenz gebe dialogischer Anerkennung eine Richtung (Ahmed 2014).

Zudem werde »embrace« vielfach zum Element einer gewünschten Identität der (Mehrheits-)Gesellschaft erhoben. Eine dialogisch-tolerante Haltung avanciere zum Ausweis der Zugehörigkeit zur ›toleranten Nation‹, wobei dann jene Subjekte, deren Zugehörigkeit wiederkehrend in Frage gestellt wird (z. B. Migrant:innen, Muslim:innen) dem Verdacht ausgesetzt werden, Haltungen der Toleranz und Offenheit (noch) nicht verinnerlicht zu haben (Fortier 2008). Die ›gute‹, da offene Gesellschaft mobilisiere Werte von Toleranz und Dialog also immer auch, um sich von einem Außen abzugrenzen.

»In Europe, strategies for fostering social cohesion are one example where the state seeks to engineer modes of living together and affective relations that draw on injunctions of intimacy through which the limits of the civil nation are drawn.« (Fortier 2007, S. 106)

Im Hinblick auf die Debatten um multikulturelle Kohäsion in den post-9/11-Jahren in Großbritannien analysierte Sara Ahmed die (integrationspolitisch forcierte) Zirkulation und Operativität des affektiv-emotionalen Registers einer »multicultural love« (Ahmed 2014, S. 133) und stellte dieses als Element von »nation-building« dar:

»Multiculturalism becomes an imperative to love difference and [...] this extension of love works to construct a national ideal that others fail [...]« (Ahmed 2014, S. 133).

Die multikulturelle und zudem tolerante und dialogische Nation wird als eine bereits existierende Realität hervorgehoben, in die zu investieren ist. Dies (re-)produziere »a feel good [...] fantasy of the nation as socially cohesive and equal« (Hunter 2017, S. 168) sowie »as being plural, [...] loving and welcoming to others« (Ahmed 2014, S. 133). Für diese Idealbilder von Nation und Gesellschaft solle dann auch Stolz empfunden werden: Hunter spricht hier gar von »re-visioning national pride through tolerance« (Hunter 2017, S. 168). Der Aufruf zum ›Umarmen der Anderen‹ sei also immer auch ein »nationalizing embrace« (Fortier 2007, S. 108) sowie Momentum eines »civilizational discourse« (Brown 2006, S. 6); eine identitätspolitische Stabilisierung der eigenen Identität ›westlicher‹ Gesellschaften gegenüber den verworfenen Identitäten der ›intoleranten, nicht-dialogischen, unzivilisierten Anderen‹, die seit den 2000er Jahren zunehmend in der islamischen Welt verortet werden. Ahmed schreibt: »The pleasure of identifying with the multicultural nation means that one gets to see oneself as a good or tolerant subject« (2014, S. 133). Die Artikulationen von Dialog und Toleranz als moralische Eigenschaften begründen ein Neuschreiben der Nation »as one that is and always has been multicultural, tolerant, welcoming, and enriched by embracing the other« (Fortier 2007, S. 108). Diese Narrative verdecken jedoch eine Geschichte der nicht-Anerkennung und Exklusion migrantischer Bevölkerungsgruppen in ›westlichen‹ Einwanderungsgesellschaften (Ahmed 2008). Für den deutschen Kontext zeigt Yildiz, wie Dialogbereitschaft in multikulturalistischen Diskursen als Grundlage für »friedliches Zusammenleben« (Yildiz 2012, S. 383) propagiert und gleichzeitig die Haltung eines »multikulturalistische[n] Respekt[s] für die Besonderheit des Anderen [zur] Form [werde], in der die eigene Überlegenheit sich bestätigt« (ebd., S. 391). Dies ruft Browns Analysen des Toleranzdiskurses in Erinnerung. Brown diskutierte jene »aura of pure goodness that contemporary invocations of tolerance carry« (Brown 2006, S. 10) und verdeutlichte die identitätspolitische Positionierung des/der Tolerierenden »as a morally superior individual« (Gill/Johnstone/Williams 2012, S. 514).

Der Appell »embrace [...] the other« (Fortier 2007, S. 108) steht ohnehin in einem Spannungsverhältnis zu kulturalistischen Diskursformationen, die ›migrantische Andere‹ als inkompatibel mit ›westlich-liberalen‹ Gesellschaften adressieren (Hess/Binder/Moser 2009). Diese ausgrenzenden Diskurse verbinden sich mit den Offenheits- und Dialogdiskursen insofern, als es v.a. migrantische und derzeit muslimische Subjekte sind, die besonders stark mit der Erwartung konfrontiert werden, jene Werte, die ihr eigenes ›Akzeptiert-Sein‹ begründen würden – Toleranz, Empathie, Dialog – nun auch selbst zu verinnerlichen und sichtbar zu verkörpern. Als ›kulturell anders‹ umarmte Subjekte sol-

len also stets zurück umarmen (Ahmed 2014, S. 133 f.; Fortier 2007, S. 112). Strukturelle Benachteiligungen und Exklusionserfahrungen dethematisierend, erscheine dann als Hauptproblem sozialer Kohäsion »the problem of their refusal of the love and embrace offered by the nation« (Fortier 2007, S. 112).

Die Beschwörung der Gesellschaft als (differenz-)anerkennend verdeckte, wie solche ›Offenheiten‹ als selektiv inkludierende Technologien wirken, die Anerkennung an Bedingungen knüpfen und hegemoniale Problematisierungen und Essentialisierungen von (Migrations-)Differenz fortführen (Zembylas 2014). Das ›Willkommen-Heißen‹ der ›Anderen‹ sei eine, entlang normativer integrationspolitischer Koordinaten choreografierte, Umarmung:

»the national *embrace* is selective not only about what it embraces but also about who embraces whom: that is, about which national subjects are legitimate agents of the embrace.« (Fortier 2007, S. 109)

3 Der Dialog mit Muslim:innen: »embrace« zwischen Anerkennung und Steuerung

Es wurde gezeigt, wie sich die verschiedenen, mit Fortier (2007) unter das Motiv »embrace the other« subsumierbaren Artikulationen von Dialog, Toleranz und Verständigung als Problematisierungen kultureller Pluralität entfalten, die vielfach über moralische und emotionale Kategorien operieren. Insofern seit den 2000er Jahren v.a. muslimische Identitäten zu den Objekten integrations- und sicherheitspolitischer Debatten in Deutschland und Europa avancierten (Silvestri 2010; Spielhaus 2013), erlangte gerade ein Dialog mit Muslim:innen als integrationspolitisches Format an Bedeutung. An diesem soll aufgezeigt werden, wie dialogorientierte Diskurse und Programme in ihrer moralischen und emotionalen Verfasstheit zwischen Anerkennung/Involvierung, Vergemeinschaftung sowie Steuerung/Normierung angesiedelt sind.

Der Dialog mit Muslim:innen erhielt in Deutschland mit der 2006 auf Initiative des Bundesinnenministeriums etablierten »Deutschen Islamkonferenz« (DIK) die Form eines institutionalisierten Programms (Peter 2010). Daneben wurden Dialoge mit Muslim:innen in letzter Zeit vielfach auf lokaler Ebene etabliert, wo Vertreter:innen von Kommunen, christlicher Kirchen und muslimischer Organisationen in Form von Dialogforen zusammenkommen (Schmid/Akca/Barwig 2008; DIK 2011; KQI 2012; Nagel/Griera 2018). Diese Dialoge zeigen sich integrations- und sicherheitspolitisch (vor-)konfiguriert, wobei die Integration von Muslim:innen und die Verhinderung von (Selbst-)Segregationsprozessen und Extremismus durch Involvierung angegangen werden sollen (Schiffauer 2008; Tezcan 2012; Dornhof 2012). So drückt sich im Dialog eine moralisch artikulierte, auf friedliche Koexistenz abzielende Anerkennungsbewegung aus, die Involvierungsoptionen generiert. Programmatisch setzte die DIK auf einen Dialog zwischen Staat, Gesellschaft und Muslim:innen und rahmte diesen im Rekurs auf »themes with strong *emphatic* concerns« (Verbalyte 2017, S. 77) als Weg zu einer friedlicheren Gesellschaft. Der damalige Innenmi-

nister Wolfgang Schäuble verknüpfte die DIK mit der »Hoffnung, dass alle verstehen, dass Muslime in Deutschland willkommen sind« (Rede, in: DIK 2009, S. 19), sowie mit einem Streben nach »Verständnis, Sympathie, Friedlichkeit, Toleranz und [...] mehr Kommunikation« (ebd.) – wobei Kommunikation auf »einer tieferen menschlichen Ebene« (Schäuble 2006) erfolgen solle. In Abgrenzung zu überhitzten politischen Debatten solle Dialog Begegnung auf Augenhöhe und Vertrauen ermöglichen. Dieses Momentum der Involvierung zeigt sich jedoch mit Wünschen nach einer Veränderung muslimischer Identitäten verschnitten. Reformervorstellungen wurden in der DIK primär an den organisierten Islam der muslimischen Verbände gerichtet. Dieser wurde als Integrationshindernis problematisiert, während bspw. eingeladene nicht-organisierte muslimische Einzelpersonen (die die Anerkennung der aus ihrer Sicht konservativen muslimischen Verbände bisweilen auch kritisierten) als liberale und säkulare Muslim:innen gefördert wurden. Sicherlich erhielten auch Vertreter:innen des Verbandislam mit der DIK politische Sprecherpositionen. Sie wurden aber stets mit der Erwartung konfrontiert, sich stärker und expliziter als bislang zu Säkularität und Demokratie zu positionieren (Tezcan 2012). Es ist eine Gleichzeitigkeit auszumachen zwischen einem anerkennungslogischen »welcoming Muslims into the nation« (Peter 2010) und einer durch Anerkennung angestrebten Rekonfigurierung muslimischer Identitäten. Dabei sollen, wie Schäuble es ausdrückte, Muslim:innen im Dialog zu »deutsche[n] Muslime[n]« (Schäuble 2006) werden.

Diese Transformationsvision zielt interessanterweise auf die Emotionen des muslimischen Subjekts. So müsse Integration auch »im Emotionalen« (Schäuble 2009, S. 351) erfolgen, während sich »Muslime in Deutschland [...] als deutsche Muslime fühlen [sollten]« (Schäuble 2006). Die DIK markiert hier »a government attempt to target and transform emotional dispositions [...] among Muslims« (Peter 2010, S. 128 f.; Amir-Moazami 2011). Eine auf Anerkennung setzende und darüber Zugehörigkeitsgefühle forcierende Ansprache v.a. der als religiös konservativ problematisierten praktizierenden Muslim:innen würde diese »gegen die Verlockungen und Irrwege terroristischer Extremisten« wappnen (Schäuble 2006) und, so die Logik, deren gesellschaftliches Engagement anreizen. Diese Problematisierungen einer emotionalen Dimension von Integration gehen derweil selbst mit einer emotionalen Sprache einher, da Resonanzräume geschaffen werden, in welchen Vorstellungen zwischenmenschlicher Beziehungen widerhallen.

Zwischenresümee

Die bisher diskutierten Arbeiten verdeutlichen eine ambivalente Verfasstheit von Dialogpolitiken. Einerseits manifestiert sich ein Wille zur Anerkennung kultureller und religiöser Differenzen. Dialogpolitiken kanalisieren ein moralisch artikuliertes Streben nach verständigungsorientiertem Austausch und der Involvierung ›Anderer‹ als gleichberechtigte Subjekte. Andererseits bedingt das politische Aufgreifen von Dialog als Konfliktbearbeitungsmittel Verschränkungen des Dialogprinzips offener Kommunikation mit politischen Steuerungszielen (Sicherung sozialer Kohäsion) und normativen Vorstellungen gesellschaftlicher (Selbst-)Integration (keine segregierten Gemeinschaften, gewünschte

Formen sozialpolitischen Engagements). So (re-)produzieren Dialogdiskurse und daran anschließende Praktiken immer auch (politisierte) Erwartungshaltungen bezüglich der Fragen, wie als migrantisch bzw. (kulturell) anders adressierte Gruppen in moralischer Hinsicht ihr Leben führen und gegenüber der Gesellschaft empfinden (sollten).

Das Spannungsfeld Anerkennung vs. Steuerung scheint mit der moralischen und emotionalen Verfasstheit der Problematisierungsform Dialog verknüpft. Ich argumentiere, dass die Prozessierung dieses Spannungsfelds über eine Betrachtung der Implementierungsprozesse von Dialog in und durch »(diskursive) Praktiken« aufgeschlüsselt werden kann. Am Beispiel integrationspolitischer Dialoge mit Muslim:innen auf lokaler Ebene sowie auf Grundlage eines ethnographischen Blicks auf situierte Praxis wird der Beitrag im Folgenden aufzeigen, wie (a) der Dialog eine Form des Regierens (Foucault 2005) muslimischer Differenz darstellt, wie (b) dieses Regieren – ganz im Sinne des Foucault'schen Ansatzes – mit ambivalenten und relationalen, sich in verschiedene Richtungen entfaltenden Machtbeziehungen einhergeht und wie (c) diese Beziehungen mit den Moralisierungs- und Emotionalisierungstechniken zusammenhängen, die im Diskursfeld Dialog anschlussfähig werden. Vorab muss aber noch erörtert werden, wie die moralische und emotionale Dimension von (Problematisierungs-)Diskursen analytisch zu fassen ist.

4 Emotionalisierungen und Moralisierungen als Elemente von Problematisierungen: Methodologische und analytische Perspektiven

4.1 Emotionalisierungen und Moralisierungen als Problematisierungen

Ich möchte Moralisierungen und Emotionalisierungen als Elemente von Problematisierungen fassen, die Dialog als Lösung für das Problem kultureller Diversität artikulieren. Gemäß Foucault (2005 [1984]) konstituieren Problematisierungen

»die Bedingungen [...], unter denen mögliche Antworten gegeben werden können; sie definier[en] die Elemente, die das konstituieren werden, worauf die verschiedenen Lösungen sich zu antworten bemühen. Diese Ausarbeitung einer Gegebenheit zu einer Frage und diese Umwandlung einer Gesamtheit an Hemmnissen und Schwierigkeiten in Probleme, worauf die verschiedenartigen Lösungen eine Antwort beizubringen versuchen, konstituieren den Punkt einer Problematisierung [...].« (Foucault 2005, S. 733)

Eine Problematisierung ist ein diskursiver Mechanismus der Hervorbringung und Bearbeitbarmachung gesellschaftlicher Phänomene als Probleme. Problematisierungen basieren auf diskursiven Wahrheitsproduktionen und Erkenntniszusammenhängen, die bestimmte ›Dinge‹ verstehbar rahmen. So lässt sich z. B. auch Integration als Problematisierung denken. Der Integrationsdiskurs konstituiert gesellschaftliche Probleme als Realitäten – so (re-)produziert er Vorstellungen der kulturellen Geprägtheit von Migrant:innen

als Integrationshindernis – und bietet daraufhin Interventionen als Lösungen an (Hess/Binder/Moser 2009; Radtke 2011). Insofern an eine Problematisierung als Rationalität der Wirklichkeitsdeutung konkrete Verfahrensweisen und Techniken anschließen, lassen sich Problematisierungen auch als Formen des Regierens, d. h. des Adressierens und Neu-Ausrichtens gesellschaftlicher Verhältnisse deuten (Foucault 2005). Als Regierungen übersetzen sich Problematisierungen in Praktiken, die das Versprechen verkörpern, an die sichtbar gemachten Probleme andocken zu können (Ott/Wrana 2010).

4.2 Emotionalisierungen und Moralisierungen als miteinander verschränkte Problematisierungsformen

Wie lassen sich Emotionalisierungen und Moralisierungen zusammendenken? Schon Durkheim hob hervor, »that strong emotional states [...] are constitutive of the moral codes held by a society, perhaps the most fundamental of which are good and evil« (Dromi/Illouz 2010, S. 16). Zusammenhänge von Moralisierungen und Emotionalisierungen in Problematisierungsprozessen wurden etwa in Cohens bekannten Arbeiten zu »moralischen Paniken« (Cohen 2001 [1972]) oder in den Arbeiten zu »passionate politics« in Goodwin/Jasper/Poletta (2001) beleuchtet. Ebenso erkennt Verbalyte in soziologischen Betrachtungen politischer Skandalisierungsprozesse

»more place for emotions, since through [an analysis of] processes of dramatization, moralization and ritualization they could explain mechanisms of emotionalization and emotion management.« (Verbalyte 2017, S. 69)

Dromi und Illouz wiederum begreifen die Vermittlung emotionaler Bewegtheiten als Grundlage moralisch-politischer Positionierungen:

»Being emotionally engaged with depictions of suffering or injustice and – more importantly – conveying that engagement is a key feature of moral critique.« (Dromi/Illouz 2010, S. 17)

Moralisierung und Emotionalisierung sind daher als zusammenhängende Problematisierungsmechanismen zu begreifen. In Moralisierungen werden Argumente auf absolut gesetzte Werte bezogen.

»Moral greift auf vermeintlich universelle und unstrittige Kriterien in der Kommunikation zurück [...], um gut von schlecht zu trennen und für das Gute entsprechende Achtung einzufordern.« (Redepenning 2007, S. 98)

Durch moralisierte gut/schlecht-Codierungen (vgl. Luhmann 1997) werden Positionen auf- oder abgewertet, wobei diese Prozesse ob der Bezugnahme auf universalisierte Werte mit besonderer emotionaler Schärfe vollzogen werden (Van den Daele 2001). Wenn

Krohn argumentiert, dass Moralisation »an das Vorstellungsvermögen und die Empfindsamkeit [...] appellier[t]« und über »Dramatisierung [...] viele erreichen [kann]« (Krohn 1999, S. 331), wird die Verbindung von Moral und Emotion ersichtlich. Emotionalisierungen wiederum, die für Moralisationen indikativ sein können (Olson 2015), erzeugen als Problematisierungsformen Relevanz, Authentizität und Wahrhaftigkeit (Scheer 2016) und können Positionen Nachdruck verleihen. Emotionalisierungen manifestieren sich im Kontext moralischer Fragen des ›guten‹ Lebens oder der ›Versündigung‹ dagegen (Rose/Miller 1992). Emotionalisierungen und Moralisationen verleihen im Zusammenspiel Positionen Bedeutsamkeit, indem sie sie auf ein ›Gutes‹ beziehen und dieses emotionalisiert einfordern.

Um Emotionalisierungen und Moralisationen in eine Analyse von Problematisierungsdiskursen zu integrieren, ist nun die diskursive Verfasstheit von Emotion und Moral zu eruieren.

4.3 Die emotionale und moralische Dimension des Diskursiven: Ansätze aus den Kulturwissenschaften und poststrukturalistischen Diskurs- und Gouvernementalitätstheorien

Verschiedentlich wurden in den Sozial- und Kulturwissenschaften Emotionen als Diskurs, d. h. als Effekte sprachlich-symbolischer Aussagepraktiken gefasst (z. B. Loseke 2009; Verbalyte 2017). Ebenso wurden Diskurse über Emotionen fokussiert, die vorstrukturieren, »what can be thought about the emotions and the expressions of emotions« (Anderson 2014, S. 113). Aus kulturanthropologischer Perspektive argumentierten prominent Lutz und Abu-Lughod (1990) in »Language and the politics of emotion«, dass Emotionen sich im Zusammenspiel zwischen Diskursen über Emotionen und emotionalen Diskursen (Aussagepraktiken, deren Form emotionale Bewegtheit konnotiert) manifestieren. Hier wird angenommen, dass »das Reden über Emotionen und die emotionale Rede [...] eine [...] emotionale Erfahrung [produzieren], nicht umgekehrt« (Scheer 2016, S. 21). Emotionen erhalten ihre Bedeutung »from its location and performance in the public realm of discourse« (Lutz/Abu-Lughod 1990, S. 7, zit. nach: Scheer 2016, S. 21) und werden in diskursiven Repräsentationszusammenhängen kommunizierbar. Derweil verorten neuere Arbeiten Emotionen vielfach *zwischen* Materialität, Erfahrung und diskursiver Vermittlung (z. B. Wetherell 2012; Ahmed 2014; zur Diskussion: Scheer 2016).

Für den vorliegenden Beitrag bietet Campbell (2010) einen interessanten Ansatz. Sie argumentiert, dass innerhalb diskursiver Formationen stets auch bestimmte Emotionen eher als andere zirkulieren können (siehe auch Ahmed 2014). Im Rückgriff auf Foucault, poststrukturalistische Subjektivierungstheorien sowie kulturwissenschaftliche Debatten um Emotionen und Affekte beleuchtet Campbell Diskurse und die sich darin generierenden Regierungs- und Problematisierungstechnologien im Hinblick auf deren inhärente Emotionalitäten. Regierungsrationalitäten, die Campbell ähnlich denkt wie Problematisierungen, würden Subjekte immer auch als fühlende Subjekte adressieren und deren Empfindungshorizonte konfigurieren. Problematisierungsdiskurse können dann als eine (im Kontext historischer Macht- und

Repräsentationsverhältnisse ablaufende) »Wahrscheinlichmachung der Fühlbarkeiten« bestimmter Emotionen verstanden werden, die mit Steuerungsbestrebungen verbunden ist (Winkler 2017). Campbell diskutiert bspw., wie Regierungstechnologien im Kontext von Problematisierungen von Unsicherheit, Terrorismus und Kriminalität versuchen, die moralischen Emotionalitäten des Vertrauens (in Staat und Gesellschaft) und des Respekts (als Grundlage von »community«) zu fördern, um Subjekte auf emotionaler Ebene als zuversichtlich und damit handlungsfähig auszurichten. Sie untersucht

»confidence and respect as »emotionalities of rule«, as preferred and promoted sensibilities which are nurtured, en-gendered and enfolded through specific governmental technologies and practices.« (Campbell 2010, S. 52)

In anderen Kontexten, z. B. in Problematisierungen sozialer Kohäsion und (fehlender) geteilter Werte in multikulturellen Gesellschaften (Dobbernack 2014), werden dann bspw. Emotionalitäten lokaler Gemeinschaftlichkeit und der Empathie über Quartiersmanagementverfahren mobilisiert (De Wilde/Duyvendak 2016), um Konflikte zu managen. Im Kontext liberaler Regierungsverhältnisse mögen noch eine ganze Reihe weiterer Emotionalitäten bedeutsam sein:

»Confidence and respect do not exhaust the emotionalities that circulate in governmental discourses; we can think, for example, of how tolerance, compassion, optimism and (even) happiness assume a special relevance [...] within liberalism – these are not merely personal dispositions but are expressive of a specific political and ethical relation. Quite properly, then, we can speak of »emotionalities of rule« as arts of government through which we seek to govern and be governed in sentient, aesthetic and affective ways.« (Campbell 2010, S. 52)

»Emotionalities of rule« sind »discursive and material forms« (Campbell 2010, S. 39), die vorstrukturieren, »how we should feel about ourselves and others« (ebd., S. 52). Wieder wird die Verbindung emotionaler Register mit Fragen moralischer Beziehungen ersichtlich. Insgesamt verdeutlicht Campbell, wie sich Diskurse immer auch über eine – durch »Emotionalisierungspraktiken« (Scheer 2016) vermittelte – Kanalisierung von Emotionen (re-)produzieren.

4.4 Analytik diskursiver Emotionalisierungen und Moralierungen

Um Emotionalitäten und damit verknüpfte Moralierungen analysierbar zu rahmen, lohnt ein Blick in soziologische und kulturwissenschaftliche Studien politischer Aushandlungsprozesse. So stellt sich Verbalyste in ihren Arbeiten zu politischen Skandalen die Frage: »How to do emotions in discourse?« (Verbalyste 2017, S. 74). Hierzu diskutiert die Autorin diskursive Mechanismen der Emotionalisierung sowie Möglichkeiten, sie zu identifizieren. Zunächst wird die Bedeutung von »emotion-words« (ebd.) markiert.

Emotionen lassen sich demnach in der Artikulation bestimmter sprachlicher Begriffe und Motive verorten. Diese in diskursiven Auseinandersetzungen mobilisierten Motive können einerseits als gängige Repräsentationen von Gefühlen erscheinen. Hier ist an explizit emotionsbezogene Begriffe wie Trauer, Freude oder Liebe zu denken, deren Artikulation Emotionen vermittelbar machen kann (Scheer 2016). Andere Begriffe hingegen mögen jenseits direkter Emotionsbenennung mit emotionalen Registern verknüpfbar sein, indem sie auf solche Gegenstände oder Beziehungen deuten (und diese im Benennungsakt hervorbringen), die die Kommunikation emotionaler Erfahrungen (via emotionaler Kategorien) begünstigen. Aussagen über z. B. Zusammenhalt, Solidarität oder zwischenmenschliche Beziehungen in einer politischen Rede benennen nicht direkt Emotionen, produzieren jedoch innerhalb eines Repräsentations- und Erfahrungszusammenhangs Anschlussfähigkeiten für eine Vergegenwärtigung, ein Reflektieren, ein Erinnern oder ein (Be-)Greifbarmachen bestimmter Emotionen (z. B. des Vertrauens) (Scheer 2016; Verbalyte 2017). Ferner gelangen »emotional topics« ins Blickfeld, »themes with strong *emphatic* concerns, like war, love, death, fight of the hero against her/his enemies« (Verbalyte 2017, S. 77). Rekurse auf solche »bewegenden« Motive operieren als Appelle, auf eine bestimmte Art und Weise zu fühlen. Emotionen können also sehr verschiedentlich artikuliert werden, wobei auch die performative Form wichtig ist:

»In the public, emotions rarely are straightforwardly expressed, more often than not, they appear wrapped into metaphors and rhythmic repetitions, [...] and narrative structures.« (Verbalyte 2017, S. 74 f.)

Schon die häufige Betonung des Wortes ›Wir‹ in einer Rede mag eine Emotionalität von Gemeinschaft mobilisieren. Im Gegensatz zu expliziten Benennungen ist bei implizit emotionalisierten Ausdrucksweisen von Bedeutung, »*how things are said*« (Verbalyte 2017, S. 75). Hier geht es z. B. um expressive, figurative Ausdrucksweisen oder Intonation. So fragt Verbalyte nach den »signals for affective intensity in language« (ebd., S. 76) und identifiziert Techniken einer »discursive emotion production« (ebd., S. 75) (»Language« kann im Sinne weiter Diskursbegriffe mit Bedeutungsproduktion übersetzt werden). Emotionalisierungsmechanismen wirken im Kontext diskursiver Auseinandersetzungen als Herstellung spezifischer »emotional position[s] of the speaker with which s/he calls the audience to align« (ebd., S. 77) und schaffen damit diskursive Positionierungen, aus denen heraus eine »impression of [...] urgency and relevance« (ebd., S. 76) vermittelbar wird. Produktionen emotionaler Dringlichkeit zeigen sich dabei vielfach mit Artikulationen *moralischer Perspektiven* verschränkt. Olson z. B. fasst emotionale Ausdrücke als indikativ für moralische Auseinandersetzungen und spricht von »emotions as moral judgements« (2015, S. 2). Emotionen »could be analyzed as judgements or statements« (Verbalyte 2017, S. 78), die auf gesellschaftliche moralische Koordinaten verweisen.

Es ist festzuhalten, dass Emotionen in diskursiven Repräsentationsverhältnissen Gestalt erhalten, wobei stets auch diskursive Normalisierungen der (Un-)Angemessenheit emotionaler Ausdrucksweisen stattfinden (Ahmed 2004; Campbell 2010). Gleichzeitig

sind Emotionen oft an moralische Artikulationen geknüpft. Am Beispiel des Dialogs mit Muslim:innen werde ich nun analysieren, wie Formen der Emotionalisierung und Moralisierung mit Aushandlungen von Identität und Differenz verschränkt sind und in diesen eingesetzt werden können.

5 Die emotionalisierte und moralisierte Praxis des Dialogs zwischen Anerkennungsbewegung und Steuerungsversuch

Die folgende Rekonstruktion lokaler Praktiken des Dialogs mit Muslim:innen beruht auf 2015 bis 2018 in einer süddeutschen Großstadt durchgeführten ethnographischen Forschungsarbeiten (Beobachtungen, problemzentrierte Interviews) im Kontext eines DFG-Projekts zu »Konfigurierungen von Islam und Muslimen auf lokaler Ebene in Deutschland«. Das Projekt untersuchte Aushandlungen muslimischer Identitäten in städtischen Kontexten und arbeitete heraus, wie diese Aushandlungsprozesse in kommunalen Integrationspolitiken vielfach über interreligiöse Dialoge – in der Form etablierter Dialogforen – prozessiert werden. Dabei zeigte sich, dass sich auch in den auf Anerkennung setzenden Dialogpolitiken hegemoniale Problematisierungen muslimischer Identitäten als schwer integrierbare Elemente fortschreiben, jedoch gleichzeitig neu verhandelt und transformiert werden (Winkler 2017). Die im Folgenden dargestellten Aushandlungsprozesse stehen exemplarisch für diese den Dialog prägenden Spannungen und ermöglichen eine Betrachtung der spezifischen Dynamiken und Ausformungen der Aushandlungen integrationspolitischer Erwartungen im Modus von Dialog. Ich argumentiere dabei, dass sowohl die Fortschreibungen als auch die Reartikulationen hegemonialer Problematisierungen von Islam im Dialog mit dessen emotionalem und moralischem Koordinatensystem verknüpft sind. Um dies zu diskutieren, sollen lokale Dialogpraktiken bezüglich ihrer inhärenten Emotionalitäten und moralischen Bezüge beleuchtet werden. Der Blick ist auf die »diskursiven Praktiken« zu richten, durch die Dialog (re-)produziert wird und die mit den Dialogdiskursen und den dort zirkulierenden emotionalen und moralischen Kategorien in einem Verhältnis wechselseitiger Durchdringung stehen (Ott/Wrana 2010).

Konkret werden Sitzungen einer in städtische Integrationspolitiken eingebundenen »Christlich-Islamischen Arbeitsgemeinschaft« analysiert. Dieses Dialogforum thematisiert sowohl Aspekte interreligiöser Verständigung als auch Fragen der gesellschaftspolitischen Involvierung von Muslim:innen. Ähnlich wie im Falle der Islamkonferenz sind es hier v.a. die organisierten, als migrantisch adressierten Moscheegemeinden, deren Anerkennung angestrebt, deren Integrationsfähigkeit aber vielfach in Frage gestellt und deren lokales Engagement als ausbaufähig erachtet wird. An dem besagten Forum nehmen Vertreter:innen der Stadt, christlicher Organisationen, der Zivilgesellschaft und der muslimischen Gemeinden teil. Der Arbeitskreis wird dabei auf eine sehr informelle Weise praktiziert. Die Teilnehmenden investieren kollektiv in eine vertraute Atmosphäre, während die Arbeitsweise von »Praktiken sozialer Nähe« geprägt ist: sich Duzen, sich Loben, persönliche Beziehungen hervorheben, usw. Diese Produktion sozialer Nähe nimmt Zeit

in Anspruch und kann als Ritual des Dialogisierens gefasst werden (Winkler 2017). Letztlich werden eine emotionalisierte Atmosphäre des Miteinanders und die Pflege lokaler persönlicher Bekanntschaften angestrebt.

In zwei aufeinanderfolgenden Arbeitskreissitzungen (2015) wurde das Verhältnis zwischen Islam und religiösem Extremismus diskutiert, womit ein ›Islam-als-Problem‹-Diskurs Aktualisierung fand. In der ersten Sitzung argumentierte ein Vertreter einer christlichen Bildungsinstitution, dass er im Dialog bislang zu wenig Raum für eine Kritik der islamischen Tradition erkenne und letztere stärker darlegen möchte. Es schien ihm aber durchaus unangenehm zu sein, diese Erwartungen zu formulieren und damit zum »Islamkritiker« zu werden – eine Position, die sich mit der Anerkennungsrationaleit reibt. Er legitimierte seine Kritikforderung jedoch mit einem Verweis auf gegenseitiges Vertrauen – ein im Dialog institutionalisiertes Narrativ. Er argumentierte, dass man sich in diesem Forum ja schon lange kennen und im Vertrauen zusammenkommen würde. »Wo, wenn nicht hier« (sinngemäßes Zitat), so der christliche Vertreter, sollte Kritik an den Ansichten des Gegenübers möglich sein.

Bereits dieser Argumentationsform ist eine gewisse Emotionalität inhärent. Die Möglichkeit einer Kritik am Islam wurde eng an die Vorstellung einer guten, vertrauensvollen und zu bewahrenden »Gemeinschaftlichkeit vor Ort« geknüpft bzw. als dessen Element artikuliert. Kritik am »Anderen« wurde als ein Sich-Aussprechen begreifbar gemacht, welches aufgrund guter Beziehungen möglich sei und diese weiter stärken würde. Der christliche Islamkritiker verkörperte Kritik am Gegenüber und gleichzeitig ein anerkennendes Interesse an den kritisierten »Anderen« als Personen, mit denen man sich in einer zu erhaltenden Beziehung sehe. Eine solche Doppel-Position von Kritik/Sorge kann dabei erst innerhalb einer kommunalpolitisch jahrelang geförderten Dialogpraxis Plausibilität erlangen, die – als Problematisierung von Differenz – auf kontinuierliche Förderung lokaler Vertrauens- und Bekanntschaftsverhältnisse sowie auf regelmäßige Vergegenwärtigungen dieser Verhältnisse setzt – so wird die Vorstellung guter Beziehungen zwischen Muslim:innen und Gesellschaft wiederkehrend auf passionierte Weise betont. So entsteht die diskursive Position »dialogischer Mitstreiter:innen«. Eine Ablehnung deren Wunsch nach Islamkritik durch muslimische Teilnehmende ist dann insofern erschwert, da dies schnell als Ablehnung von Personen erscheinen müsste, die sich doch um ›gute Beziehungen‹ sorgen. Die eingeforderte Islamkritik wurde grundsätzlich auch akzeptiert. Aktiv entschärften muslimische Vertreter:innen die Situation bspw. durch humorvolle Bemerkungen. Ein muslimisches Gemeindeglied fragte den christlichen Islamkritiker, ob dieser seine Ideen »auswärts oder als Heimspiel« formulieren möchte; gemeint war: in einer Moscheegemeinde oder in einer christlichen oder städtischen Einrichtung. Dieser Witz erzeugte kollektives Gelächter und operierte so als »mobilisierende Emotionspraktik« (Scheer 2016), durch die nun auch Islamkritik integriert werden konnte. Innerhalb dieser emotionalisierten Versuche der Harmonieproduktion konnte ein städtischer (Ko-) Moderator den artikulierten Wunsch nach Islamkritik aufgreifen. Der christliche Vertreter wurde gebeten, seine Kritik nächste Sitzung zu formulieren. Im Dialog etablieren sich somit Vorgehensweisen, um Konflikte in Gemeinschaftlichkeit zu überführen. Dadurch wird auch Kritik am Islam, die vor dem Hintergrund dominanter Mehrheits-Minder-

heits-Figurationen häufiger vorkommt als Kritik am Christentum, eingehegt, aber in der Einhegung auch ermöglicht.

In der folgenden Sitzung attestierten christliche Vertreter:innen der islamischen Tradition eine fehlende historisch-kritische Haltung gegenüber religiöser Wahrheit sowie Intoleranz gegenüber Andersdenkenden. Diese Kritik wurde gleichwohl in einer bemerkenswert respektvollen, zumindest sensiblen und vorsichtigen Weise formuliert sowie durch stete Gemeinsamkeitsbetonungen flankiert. Selbst in der Kritik, die in dieser Form auch annehmbarer wurde, wirkte folglich eine Moral von Dialog und Anerkennung. Die christlichen Kritiker:innen agierten als ›respektvolle Kritiker:innen‹. Diese Selbstführung (Foucault 2005) konvergierte mit der Selbstführung der Muslim:innen als dialogoffene Subjekte, die die Erwartungen, sich mit Kritik auseinanderzusetzen, aufgreifen. Der Effekt beider, jeweils auf moralische Koordinaten des Dialogs rekurrierender Führungen ist die Normalisierung des »selbstreflexiven religiösen Subjekts« (Tezcan 2007) und die Delegitimierung eines Subjekts, das religiöse Normativität über Selbstreflexion stellt – aber auch bereits eines Subjekts, das »einfach nur glaubt«.

Zum Sitzungsende hielt eine städtische Vertreterin eine emotionale Rede, in der sie darlegte, wie sehr sie das soeben Geschehene bewegt hätte. Christ:innen und Muslim:innen würden »in unserer Stadt« (Zitat) gemeinsam über Religion diskutieren. Dies zeige die Vertrauensbeziehungen vor Ort. Sie lobte die Dialogrunde und v.a. die Moscheegemeinden für die Bereitschaft, an solchen Diskussionen teilzunehmen, die zum Dialog dazugehören würden. Im Kontext einer konfliktiven Situation (Islamkritik) wurde der Dialog – von städtischen Vertreter:innen wie auch z. B. von einer muslimischen Forumssprecherin – als Weg des Verständnisses und Zusammenhalts artikuliert und mit Motiven von Frieden und Toleranz verknüpft. Mobilisiert wurden »themes with strong emphatic concerns« (Verbalyte 2017, S. 77), die an die Emotionalität von Gemeinschaftlichkeit appellieren und einem emotionalen Archiv (Campbell 2010) entstammen, welches entlang der dialogtypischen Koordinaten von ›Konflikt vs. Frieden‹ organisiert ist. Die Reden wirkten als »mobilisierende und kommunizierende Emotionspraktiken« (Scheer 2016) in Verbindung mit Emotionsbenennung (»Ich bin bewegt«) als Konfliktentschärfung. Dabei wurde die Bereitschaft der Muslim:innen, die eigene Religion kritisch zu reflektieren, zu einer guten Haltung erhoben und als Element einer pluralitätsbejahenden Gemeinschaft artikuliert; eine Zielvision, in die letztlich alle Seiten emotional investieren.

Der Dialog reproduziert sich also vielfach über Praktiken, die auf eine Fühlbarmachung von Emotionen der Gemeinschaftlichkeit abzielen und deren gouvernementaler Effekt u. a. das Einbringen integrationspolitischer Problematisierungen von Islam ist. Die praktizierte Islamkritik wurde so eng an eine fortlaufende und auf muslimischer Seite insgesamt ja auch als ermächtigend erlebte Vergegenwärtigung lokalen Zusammenhalts geknüpft, dass muslimische Gegenkritik erschwert wurde. In anderer Weise ermöglichten die moralischen und emotionalen Artikulationen von Dialog eine solche dann aber doch (vgl. unten).

Die emotionalisierte Deutung der Kritikpraktiken als Ausdruck dialogischer Vertrauensverhältnisse affizierte nicht alle Subjekte gleichermaßen. Während bspw. eine konvertierte, in Deutschland geborene, akademisch tätige Muslimin außerhalb des Moscheege-

meindeumfelds dieses Narrativ affirmativ aufgriff, zeigten sich einige Gemeindemitglieder eher distanziert. Dies hat mit Machtbeziehungen und Zuschreibungsverhältnissen zu tun. So wird die Konvertitin von städtischen Akteur:innen als liberal-reformorientierte Muslimin gefördert und dürfte sich von der Islamkritik nicht angesprochen fühlen. Die als religiös konservativ adressierten Moscheegemeindevertreter:innen hingegen erkannten in den Diskussionen eine Ablehnung ihres Islamverständnisses. Manche muslimischen Vertreter:innen artikulierten in nachträglichen Interviews die Kritiksitzungen als legitim, andere hingegen kritisierten sie als unangemessen. Teils wurde auf mangelnde theologische Kompetenzen hingewiesen (so kann von Moscheegemeinden keine augenblickliche Verinnerlichung akademisch-theologischer Perspektiven erwartet werden), teils auf Überlastungserscheinungen im ehrenamtlich geführten Dialog. Wieder andere äußerten, man solle sich mehr auf konkrete Unterstützungsprojekte (bspw. muslimische Krankenhausseelsorge) als auf theologische Debatten konzentrieren.

Einige muslimische Teilnehmer:innen kritisierten die Diskussionen als zu undifferenziert, da zu stark auf religiöse und zu wenig auf soziale und politische Ursachen von Extremismus fokussiert – obschon die christlichen Kritiker:innen ihre Reflexionen durchaus vielschichtig darzulegen versuchten. Gerade diese Gegenproblematisierung zeigte sich jedenfalls hoch anschlussfähig, da sie mit einem im Dialog kollektiv gepflegten moralischen Prinzip zusammenfällt: »Differenzierung als Fairnessgebot«, um mit Heiner Bielefeldt (2011) zu sprechen. Der Dialog verlangt grundsätzlich und auch von mehrheitsgesellschaftlichen Subjekten bestimmte Selbstführungen: differenzierte Kritikäußerungen, die die ›kritisierten Anderen‹ als Personen respektieren (Schmid 2010), eine Haltung der Offenheit sowie eine sensible, selbstreflexive, ›nicht aufdrückende‹ Art der Kritik- oder Erwartungsformulierung (Winkler 2017).

Die im Dialog plausibilisierte Fokussierung auf (*mikro-*)*moralische Beziehungen* etabliert spezifische Möglichkeitsräume für eine Aushandlung politisierter Erwartungshaltungen. In einem nachträglichen Interview (2016) reflektierte ein Moscheevertreter über Beziehungen und Kritikformen im Dialog:

»Wenn der Dialog passt und *Vertrauen* existiert, kann und sollte man auch kritische Fragen stellen. [...] Wenn wir *Freunde* sind, und in den meisten Fällen glaube ich das, ist es richtig, da darf man auch kritische Fragen fragen. *Und da muss man sich aber auch kritische Antworten anhören.*«

Die Begründungslogik der christlichen Kritiker:innen bestätigend, wird deren inhaltliche Position letztlich abgelehnt, wobei diese Kritik an der Islamkritik genauso wie letztere selbst über Bezüge auf emotionale Kategorien von Vertrauen und Freundschaft operiert. Die aktualisierten Emotionalitäten der Gemeinschaftlichkeit (Campbell 2010) konstituieren hier relationale Machtbeziehungen (Foucault 2005). So fokussierte muslimische Gegenkritik explizit auf die persönliche Ebene:

»Es beruht auf Gegenseitigkeit. Für mich persönlich ist es wichtig, wer stellt diese Fragen? Ist es eher einer der hier plötzlich, mein Gefühl, einen gewissen Gesinnungs-

wechsel hatte, oder *kommt es wirklich aus dem Herzen, weil er was lernen will*. Oder ist das eher *provokativ*? Und Äußerung[en] von [XY] war[en] mir eher provokativ.« (Gemeindevertreter)

Innerhalb der moralischen und emotionalen Koordinaten des Dialogs verortet, wird ein neugieriges, ehrliches Interesse am ›Anderen‹ imaginiert, das, »aus dem Herzen« kommend, auch ein bestimmtes Fühlen enthalte. Aus dieser Haltung heraus seien Kritikäußerungen legitim. Mein muslimischer Gesprächspartner schien auch bereits positive Erfahrungen mit konstruktiver, gemeinschaftsstärkender Kritik im Dialog gemacht zu haben. Der besagte christliche Kritiker jedoch sei zu provokativ und voreingenommen gewesen. Ihm wird eine dialogische Haltung abgesprochen, womit seine Ansichten delegitimiert werden. Die (Re-)Produktion moralischer Kategorien (Offenheit, Kritikfähigkeit) und die emotionalen Beschwörungen einer darauf zu stützenden Gemeinschaftlichkeit gehen, so zeigt sich, mit Hervorhebungen der Vergemeinschaftungsebene persönlicher zwischenmenschlicher Beziehungen einher. Muslim:innen können hegemoniale, Islamkritik legitimierende Problemdiskurse auf dieser Ebene über Thematisierungen der Angemessenheit persönlicher Verhaltensweisen gegen-problematisieren.

Weitere Analysen der vielgestaltigen, über die skizzierten Foren hinausgehenden dialogorientierten Praktiken in der untersuchten Stadt zeigten, dass Muslim:innen im Anerkennungsdialog ihren auch religiösen Perspektiven vielfach Geltung verschaffen können. So organisierten bspw. christliche Bildungswerke 2016 in Kooperation mit der Stadt eine Ausstellung über religiöse Karikaturen des Christentum und des Islam. Ziele waren die Stärkung (inter-)religiöser Reflexionsprozesse und explizit auch – im Sinne einer »Emotionsregulierung« (Scheer 2016) – die Übung im Umgang mit religiösen Emotionen. In Vorabtreffen wurde, wie ich in Gesprächen erfuhr, versucht, die muslimischen Gemeinden für ein Mitwirken zu gewinnen. Diese lehnten eine Mitwirkung jedoch ab und begründeten dies u. a. mit Sorgen vor lokalen Konflikten. Auch hätten die Gemeinden argumentiert, dass sie die teils despektierlichen und vulgären Darstellungen nicht nur des Islam, sondern auch christlicher Motive aus religiösen Gründen nicht akzeptieren. Ferner hätten muslimische Sprecher:innen christliche Vertreter:innen gefragt, warum letztere sich solche Verunglimpfungen gefallen lassen würden und ob sie jedwede religiöse Sensibilität und Selbstachtung verloren hätten. Obschon eine Enttäuschung über die muslimische Absage zu beobachten war, schlugen deren Botschaften effektiv auf und zirkulierten im lokalen Dialog. Auf der Vernissage zur Ausstellung (und weiteren Veranstaltungen) zeigten sich christliche Vertreter:innen von der muslimischen Perspektive *bewegt*, artikulierten diese als wichtiges Reflexionsangebot – für Christ:innen und die (Gesamt-)Gesellschaft – und rahmten die muslimische Verteidigung auch christlich-religiöser Würde als interreligiöse Solidarität. Die Absage der Muslim:innen wurde zunächst als mangelnde Dialogfähigkeit problematisiert, sodann aber als eine inspirierende Haltung religiöser Sensibilität rehabilitiert. Das Beispiel zeigt, wie Muslim:innen im Dialog Möglichkeitsräume für ein Platzieren ihrer Perspektiven vorfinden. Insofern ein Interesse an der Identität des ›Anderen‹ – hier: religiöser Identität – zur integrationspolitischen und moralischen Aufgabe avanciert, gehen Dialog-

politiken vielfach mit einer lokalpolitischen Aufwertung religiöser Identitäten einher. Dies ermächtigt muslimische Akteur:innen, Integrationsfragen aktiv mitverhandeln zu können.

6 Fazit

Der Beitrag untersuchte interkulturelle/-religiöse Dialoge als integrationspolitische Problematisierungen, die ein (emotional) offenes, auf spezifische Beziehungsmodi setzendes Zugehen auf Differenzen propagieren. Herausgearbeitet wurden die moralischen und emotionalen Register dieser Problematisierungen. Am Beispiel des Dialogs mit Muslim:innen wurde gezeigt, wie moralische und emotionale Artikulationen ein Regieren begründen, das im Spannungsfeld zwischen Anerkennung und (Re-)Formierung bzw. zwischen der (Re-)Produktion und Herausforderung dominanter Problematisierungen des Islam steht.

Der empirische Fokus auf moralische und emotionale Artikulationen in der lokalen Praxis eines als Element kommunaler Integrationspolitiken mobilisierten Dialogs mit Muslim:innen trug zum Verständnis des derzeit wichtigen Problematisierungsfeldes Dialog, der darin generierten Techniken und deren Machteffekte bei. Der Dialog mit Muslim:innen operiert einerseits als *Ermächtigung* muslimischer Subjekte als sprach- und handlungsbefähigte Akteur:innen in der Mitgestaltung städtischer Gesellschaften und der Aushandlung von Integrationserwartungen. Andererseits enthält der Dialog Mechanismen einer (impliziten) Exklusion, insofern Muslim:innen vielfach als Subjekte konstituiert werden, die erst noch Veränderungen durchlaufen müssten, um vollends anerkannt zu werden. Der Beitrag zeigte, wie die im Dialog plausibilisierten Bezugnahmen auf bestimmte moralische Prinzipien (Offenheit, reflexive Selbstkritik, u. a.) als auch die damit verbundenen emotionalen Gemeinschaftsmobilisierungen in je verschiedenen situativen Interaktions- und Aushandlungskontexten zu Elementen beider Bewegungen (gemacht) werden können. Moral und Emotionalitäten des Dialogs können eine entlang hegemonialer gesellschaftlicher Vorstellungen ablaufende Normierung religiöser/muslimischer Identitäten begünstigen, muslimischen Subjekten aber auch Räume schaffen, um gesellschaftspolitische Erwartungen heraus- und Anerkennung von Differenzen einzufordern. Der Dialog mit Muslim:innen stellt eine relationale und ambivalente Form des »Regierens« (Foucault 2005) von Identitäts- und Zugehörigkeitsverhältnissen dar, die Widerständigkeiten gegen die gleichzeitig eingeschriebenen integrationspolitischen Ziele einer Reformierung von Islam erzeugt und in welcher sich muslimische Subjekte beeinflusst als auch beeinflussend wiederfinden. Die Konzeptionalisierung von Dialog als diskursiv verfasste, sich aber über situierte soziale Interaktionen konkretisierende Praxis (Ott/Wrana 2010) sowie eine Analyse von Emotionalisierungen und Moralisierungen, die diese im Kontext von Macht- und Deutungsverhältnissen bestimmt, konnten diese relationalen Machteffekte beleuchten.

Literatur

- Ahmed, S. (2008): The politics of good feeling. In: *Australian Journal of Critical Race and Whiteness Studies* 4(1), S. 1–18.
- Ahmed, S. (2014): *Cultural politics of Emotion*. 2. Auflage. Edinburgh: University Press.
- Amir-Moazami, S. (2011): Pitfalls of consensus-orientated dialogue: The German Islam Conference. In: *Approaching Religion* 1(1), S. 2–15.
- Anderson, B. (2014): *Encountering Affect*. London: Taylor & Francis.
- APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte (2006): *Dialog der Kulturen*. Aus Politik und Zeitgeschichte 28–29. Bonn.
- Bielefeldt, H. (2011): Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot. In: Meyer, H./Schubert, K. (Hrsg.): *Politik und Islam*. Wiesbaden: VS, S. 135–144.
- Brown, W. (2006): *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press. Online-Version des ersten Kapitels. <http://assets.press.princeton.edu/chapters/s8306.pdf> (Abruf 11.05.2020).
- Campbell, E. (2010): The emotional life of governmental power. In: *Foucault Studies* 9, S. 35–53.
- Cohen, S. (2001) [1972]: *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of Mods and Rockers*. London: Routledge.
- De Wilde, M./Duyvendak, J. W. (2016): Engineering community spirit: the pre-figurative politics of affective citizenship in Dutch local governance. In: *Citizenship Studies* 20(8), S. 973–993.
- DIK – Deutsche Islamkonferenz (2009): *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009: Muslime in Deutschland – deutsche Muslime*. Berlin.
- DIK – Deutsche Islamkonferenz (2011): *Dialog – Öffnung – Vernetzung*. Nürnberg.
- Dobbernack, J. (2014): *The Politics of Social Cohesion in Germany, France and the United Kingdom*. Basingstoke: Palgrave.
- Dornhof, S. (2012): Rationalities of dialogue. In: *Current Sociology* 60(3), S. 382–398.
- Dromi, S./Illouz, E. (2010): Recovering Morality: Pragmatic Sociology and Literary Studies. In: *New Literary History* 41(2), S. 351–369. https://sociology.yale.edu/sites/default/files/dromi_illouz_recovering-morality-website_version.pdf (Abruf 11.05.2020).
- Foroutan, N. (2006): *Kulturdialoge in der politischen Anwendung*. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 28–29, S. 17–25.
- Fortier, A. M. (2005): Pride politics and multiculturalist citizenship. In: *Ethnic and Racial Studies* 28(3), S. 559–578.
- Fortier, A. M. (2007): Too close for comfort: Loving the neighbour and the management of multicultural intimacies. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 25, S. 104–119.
- Fortier, A. M. (2008): *Multicultural horizons*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1984\2005): *Polemik, Politik und Problematisierungen*. In: *Dits et écrits – Schriften Band 4, 1980–1988*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 724–734.
- Foucault, M. (2005): *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gill, N./Johnstone, P./Williams, A. (2012): Towards a geography of tolerance: Post-politics and political forms of toleration. In: *Political Geography* 31, S. 509–518.
- Goodwin, J./Jasper, J./Polletta, F. (Hrsg.) (2001): *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Griera, M./Nagel, K. (2018): Interreligious relations and governance of religion in Europe: Introduction. In: *Social Compass* 65(3), S. 301–311.
- Hess, S./Binder, J./Moser, J. (Hrsg.) (2009): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: transcript.
- Hunter, S. (2017): The role of multicultural fantasies in the enactment of the state. In: Jupp, E./Pykett, S./Smith, F. M. (Hrsg.): *Emotional States*. London: Routledge, S. 161–176.

- Karakayali, S. (2009): Paranoic Integrationism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen)Kompromiss. In: Hess, S./Binder, J./Moser, J. (Hrsg.): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld: transcript, S. 95–104.
- Klinkhammer, G./Frese, H./Satilmis, A./Seibert, T. (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie. Bremen: Universitätsbibliothek.
- KQI – Kommunaler Qualitätszirkel zur Integrationspolitik (2012): Umgang mit religiöser Vielfalt – Handreichung für die kommunale Praxis. www.stuttgart.de/img/mdb/item/385012/82577.pdf (Abruf 11.07.2016).
- Krohn, W. (1999): Funktionen der Moralkommunikation. In: Soziale Systeme 5(2), S. 313–338.
- Loseke, D. R. (2009): Examining Emotion as Discourse: Emotion Codes and Presidential Speeches Justifying War. In: The Sociological Quarterly 50(3), S. 497–524.
- Luhmann, N. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lutz, B./Abu-Lughod, L. (1990) (Hrsg.): Language and the politics of emotion. Cambridge: University Press.
- Olson, E. (2015): Geography and ethics II: Emotions and morality. In: Progress in Human Geography 40(6), S. 830–838.
- Ott, M./Wrana, D. (2010): Gouvernamentalität diskursiver Praktiken. Zur Methodologie der Analyse von Machtverhältnissen am Beispiel einer Maßnahme zur Aktivierung von Erwerbslosen. In: Angermüller, J./Van Dyk, S. (Hrsg.): Diskursanalyse meets Gouvernamentalitätsforschung. Frankfurt am Main: Campus, S. 155–181.
- Peter, F. (2010): Welcoming Muslims into the nation: Tolerance, politics and integration in Germany. In: Cesari, J. (Hrsg.): Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law. London und New York: Routledge, S. 119–144.
- Radtke, F. (2011): Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge. Hamburg: Hamburger Edition.
- Redepenning, M. (2009): Die Moral der critical geopolitics. In: Geographische Zeitschrift 95(1+2), S. 91–104.
- Rose, N./Miller, P. (1992): Political Power beyond the State: Problematics of Government. In: The British Journal of Sociology 43(2), S. 173–205.
- Schäuble, W. (2006): Muslime in Deutschland. Beitrag in der FAZ vom 26.09.2006. www.faz.net/aktuell/politik/muslime-in-deutschland-1358036.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (Abruf 01.05.2017).
- Schäuble, W. (2009): Dialog zwischen Christen und Muslimen – die interreligiöse Dimension. In: DIK (Hrsg.): Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009. Berlin, S. 346–356.
- Scheer, M. (2016): Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt. In: Beitzl, M./Schneider, I. (Hrsg.): Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten. Wien: Verein für Volkskunde, S. 15–36.
- Schiffauer, W. (2008): Zur Konstruktion von Sicherheitspartnerschaften. In: Bommes, N./Krüger-Potratz, M. (Hrsg.): Migrationsreport 2008. Fakten – Analysen – Perspektiven. Frankfurt am Main und New York: Campus, S. 205–237.
- Schmid, H. (2010): Integration durch interreligiösen Dialog? In: Ucar, B. (Hrsg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Bern: Peter Lang, S. 519–538.
- Schmid, H./Akca, A. A./Barwig, K. (2008): Gesellschaft gemeinsam gestalten: Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg. Baden-Baden: Nomos.
- Silvestri, S. (2010): Public policies towards Muslims and the institutionalization of »Moderate Islam« in Europe: Some critical reflections. In: Triandafyllidou, A. (Hrsg.): Muslims in 21st century Europe. London und New York: Routledge, S. 45–59.
- Spielhaus, R. (2013): Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In: Meyer, H./Halm, D. (Hrsg.): Islam und die deutsche Gesellschaft. Wiesbaden: VS, S. 169–194.

- Tezcan, L. (2007): Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In: Wohlrab-Sahr, M./Tezcan, L. (Hrsg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Soziale Welt, Sonderheft 17. Baden-Baden: Nomos, S. 51–74.
- Tezcan, L. (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islamkonferenz. Konstanz: Konstanz University Press.
- Van den Daele, W. (2001): Von moralischer Kommunikation zur Kommunikation über Moral. Reflexive Distanz in diskursiven Verfahren. In: Zeitschrift für Soziologie 30(1), S. 4–22.
- Verbalyte, M. (2017): Deconstruction of the emotional logic of political scandal. In: Haller, A./Michael, H./Kraus, M. (Hrsg.): Scandalogy: An Interdisciplinary Field. Köln: Halem, S. 63–88.
- Wetherell, M. (2012): Affect and emotions. A new social science understanding. London: Sage.
- Wilson, H. (2014): The possibilities of tolerance: intercultural dialogue in a multicultural Europe. In: Environment and Planning D: Society and Space 32, S. 852–868.
- Winkler, J. (2017): Freunde führen einander – Der kommunalpolitische Dialog mit dem »Islam« im Modus einer Gouvernementalität der Freundschaft. In: Geographica Helvetica 72, S. 303–316.
- Yildiz, S. (2012): Multikulturalismus – Interkulturalität – Kosmopolitismus: Die kulturelle Andersmachung von Migrant/-innen in deutschen Diskurspraktiken. In: Seminar: A Journal of Germanic Studies 48(3), S. 379–396.
- Zembylas, M. (2014): Affective citizenship in multicultural societies: Implications for critical citizenship education. In: Citizenship Teaching & Learning 9(1), S. 5–18.

Anschrift

Dr. Jan Winkler
Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Post-Doc)
Geschäftsführung der Fränkischen Geographischen Gesellschaft e.V.
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Institut für Geographie
Wetterkreuz 15, 91058 Erlangen
+49 9131 85-23300
Jan.Winkler@fau.de
<https://www.geographie.nat.fau.de/person/jan-winkler/>