

Subjektivierung und Gesellschaft/
Studies in Subjectivation

RESEARCH

Gabriel Malli

Zwischen Frömmigkeit, Konsumkultur und Feminismus

Zur diskursiven Konstruktion
und affektiven Animation
muslimisch-weiblicher
Subjektpositionen

MOREMEDIA



Springer VS

Subjektivierung und Gesellschaft/ Studies in Subjectivation

Foundations and Approaches of Empirical Subjectivation Research

Reihe herausgegeben von

Saša Bosančić, Universität Augsburg, Augsburg, Deutschland

Lisa Pfahl, Institut für Erziehungswissenschaft, Universität Innsbruck, Innsbruck, Österreich

Lena Schürmann, Institut für Sozialwissenschaften, Humboldt Universität Berlin, Berlin, Deutschland

Tina Spies, Institut für Sozialwissenschaften, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kiel, Deutschland

Boris Traue, Institute for Social Research & Interventions, Université du Luxembourg, Esch-sur-Alzette, Luxembourg

In der Moderne haben sich Machtverhältnisse zunehmend im und auf das Subjekt konzentriert. Nach einer vielstimmigen Kritik an der Vereinnahmung des Subjekts konkurrieren gegenwärtig Staaten, Unternehmen, Religionen, Medien und andere Subjektivierungsinstanzen um Gelegenheiten, Subjektivitäten zu bestimmen, zu binden und sie zu organisieren. In diesem partikularisierten, privatisierten und vermarktlichten Subjektivierungsgeschehen zerfallen kollektive Wahrheits-, Empathie- und Handlungsfähigkeiten zunehmend, während mit neuen Formen von Selbstbestimmung erst experimentiert wird. Die Subjektivierungsforschung untersucht, in welchen herrschaftsförmigen und solidarischen Relationen Subjekte (ent-)stehen und wie sie ihre Alterität als Möglichkeit des Anders-Seins aufrechterhalten. Wie beziehen sich Subjekte mit Hilfe von Institutionen, Diskursen, Technologien, Artefakten und Bildern aufeinander, und wie wirken sie gemeinsam auf subjektivierende Ordnungen zurück? Die Buchreihe verbindet Theoriebildung, empirische Analysen und methodische Fragen der Sozial-, Bildungs- und Kulturwissenschaften sowie interdisziplinärer Forschungsfelder. Die einzelnen Bände fragen nach der symbolischen, materiellen und leiblich-affektiven Wirkung von Subjektivierung und untersuchen die ungleichen und widersprüchlichen Bedingungen der gesellschaftlichen Aneignung von Subjektivierungsinstanzen.

Throughout modernity, power relations increasingly concentrate on and in the subject. Following diverse critiques of this colonization of the subject, states, corporations, religious associations, media, and other subjectivation providers presently compete for opportunities to determine, bind, and organise subjectivities. In the context of particularistic, privatised and capitalist arenas of subjectivity and identity, collective capacities for truth, empathy and action are withering, whilst new figures of self-determination are still in their infancy. Subjectivation research interrogates domination and solidarity in relations which give rise to selves, and how these relations support alterity, the capacity to live and feel otherwise. How do subjects relate to one another through institutional institutions, discourses, technologies, artefacts, and images, and how do they talk back to subjectivating social orders and shape them together? The book series combines social theory, empirical research, and methodological problems in social, educational, cultural inquiry as well as interdisciplinary research fields. The individual volumes address symbolic, material and bodily-affective dimension of subjectivation processes as well as the unequal and contradictory conditions of societal appropriation and collective determination of subjectivation agencies.

Gabriel Malli

Zwischen Frömmigkeit, Konsumkultur und Feminismus

Zur diskursiven Konstruktion und
affektiven Animation
muslimisch-weiblicher
Subjektpositionen

 Springer VS

Gabriel Malli 
Graz, Österreich

Die Arbeit wurde 2022 mit dem Titel „Zwischen Glaubenspraxis, Konsumkultur und Feminismus. Zur diskursiven Konstruktion und affektiven Animation muslimisch-weiblicher Subjektpositionen in deutschsprachigen YouTube-Produktionen“ im Rahmen einer Cotutelle an den Universitäten Graz und Erfurt als Dissertation eingereicht und 2023 verteidigt.

ISSN 2662-8627

ISSN 2662-8635 (electronic)

Subjektivierung und Gesellschaft/Studies in Subjectivation

ISBN 978-3-658-43434-2

ISBN 978-3-658-43435-9 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-43435-9>

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

Das Dissertationsprojekt wurde im Rahmen der Graduiertenschule „Resonante Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken“, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (IGDK 2283) und dem Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (W1265-G25), von 2018 bis 2022 durchgeführt. Von November 2021 bis Juli 2022 wurde ein Aufenthalt am SFB 1171 „Affective Societies“ an der Freien Universität Berlin absolviert, finanziert durch das Österreichische Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung mit dem Marietta Blau-Stipendium des ÖAD (MPC-2021-00144). Für die Publikation wurden formale und inhaltliche Adaptionen vorgenommen.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2024

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geographische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Marija Kojic

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

Ich möchte mich herzlichst bei allen bedanken, die mir während meiner Promotionsphase wissenschaftlichen, moralischen oder emotionalen Support zukommen lassen und so zur Fertigstellung dieses Projekts beigetragen haben.

Insbesondere möchte ich meiner Mama, Gerlinde Malli, danken, deren eigene wissenschaftliche Arbeit mein Interesse an der Soziologie überhaupt erst geweckt hat und die durch Korrekturen und Kommentare vor allem in der finalen Phase zum Gelingen des Projekts beigetragen hat. Ebenso danke ich meinem Opa, Fritz Malli, für seine gewissenhafte Korrektur. Er möge mir verzeihen, dass ich ihm nicht jedes Kapitel zumuten wollte. Auch vielen weiteren Familienmitgliedern gebührt größter Dank dafür, dass sie mich in dieser Lebensphase auf mannigfaltige Weise unterstützt (und ertragen) haben.

Ich danke weiter meinen akademischen Begleiter:innen: Meinen Betreuungspersonen, meinen Mit-Doktorand:innen und der Faculty der IGS, meinen Kolleg:innen an der Soziologie in Graz, am MWK in Erfurt und am SFB „Affective Societies“ in Berlin sowie den im Hintergrund tätigen Koordinator:innen, auf die immer Verlass war, wenn es bürokratische Hürden des akademischen Betriebs zu überwinden galt. Ohne die verschiedenen Formen von Unterstützung, die hilfreichen Anmerkungen, die konstruktiven Kritiken und die zahlreichen Diskussionen in verschiedenen Kontexten wäre es nicht möglich gewesen, die Arbeit in dieser Qualität und in dieser Zeit fertigzustellen.

Zuletzt danke ich all den Mäusen und Ratten in Graz, Berlin und anderswo, die zwar nicht unmittelbar an der Arbeit beteiligt waren, aber durch ihre Präsenz in meinem Leben dazu beigetragen haben, dass ich zu dem wurde, der ich bin, und so denke, wie ich denke. Don't let the system get us down.

Zusammenfassung

Die Arbeit befasst sich mit der Konstruktion muslimisch-weiblicher Subjektpositionen sowie damit verknüpften Praktiken und Affekten in deutschsprachigen YouTube-Videos. Dafür analysiere ich Produktionen, die aus muslimischer Perspektive Normen vermitteln und Vorschläge unterbreiten, wie ein moralisches und ästhetisches Leben als muslimische Frau im Kontext säkularer Gesellschaften gelebt werden soll. YouTube begreife ich als Dispositiv, das eine Infrastruktur für Diskurse bietet und affektive Verbindungen zwischen Nutzer:innen stiften kann.

Mithilfe diskursanalytischer Ansätze rekonstruiere ich drei Subjektpositionen: Die erste, in Videos konservativer Prediger greifbare und als „moralisch-exklusiv“ bezeichnete Position fordert eine Selbst-Ausrichtung auf religiöse Moralcodes und die Abgrenzung zu säkularen Weiblichkeitsentwürfen. Das zweite, in Videos religiöser Influencerinnen hervorgebrachte Subjektmodell entwirft das Bild eines hybriden muslimischen Selbst, das Glaubenspraxis mit einer Offenheit für westlich markierte Konsumkultur vereint. Die dritte, in Comedy- und Talk-Formaten präsente „reflexiv/empowerte“ Position impliziert das Modell einer „selbstbestimmten“ muslimischen Frau, die sich auf feministische Konzepte bezieht und von stereotypisierenden Zuschreibungen sowie von Druck in muslimischen „Communities“ abgrenzt.

Alle Produktionen greifen typische Spannungen im Leben (west-)europäischer Musliminnen auf, die aus sozioökonomischer Marginalisierung, der politischen Problematisierung des Islam oder kulturellen Ambiguitätserfahrungen resultieren. Die Proponent:innen der Subjektpositionen formulieren widersprüchliche Lösungsansätze, die von Separation von der Mehrheitsgesellschaft bis hin zu kritischer Partizipation reichen, und versuchen durch Affizierungsstrategien Sensibilitäten des Publikums zu aktivieren. Dabei treten Konflikte zutage, wobei eine Hegemonie „moralisch-exklusiver“ Positionen auf YouTube durch „reflexiv/empowerte“ Akteur:innen angefochten wird.

Abstract

The dissertation deals with the construction of Muslim female subject positions, practices and affects in German-language YouTube videos. Therefore, I analyze productions by Muslim producers that mediate norms and make recommendations how a moral and aesthetic life as a Muslim woman can and should be lived in the context of secularized societies. I understand YouTube as a media *dispositif* that provides an infrastructure for discourse and establishes affective relations between its users.

Drawing on discourse analytical approaches, I reconstruct three subject positions: Constructed in videos of conservative preachers, the first, a “moral-exclusive” position, calls for a self-alignment to religious moral codes and a distinction from secular conceptions of femininity. Traceable in videos of religious influencers, the second subject model draws the picture of a hybrid Muslim self that entangles practices of faith with an openness for “Western” consumption culture. The third, “reflexive/empowered” position, which is present in talk-and comedy-formats, implies the model of a “self-determined” Muslim woman who is concerned with feminist issues and distances herself from stereotyping ascriptions as well as from pressure in Muslim “communities”.

All productions address typical tensions in the lifeworld of (Western) European Muslim women, resulting from socioeconomic marginalization, a political problematization of Islam, or experiences of cultural ambiguity. Trying to apply

affection strategies to draw on sensibilities of their audiences, the proponents of the subject positions formulate dissenting solution models for tensions that reach from a separation from the non-Muslim majority society to critical participation. This provokes conflicts, in which a long-standing hegemony of “moral-exclusive” positions on YouTube is increasingly questioned by “reflexive/empowered” agents.

Inhaltsverzeichnis

1	Die Konstruktion muslimischer Subjektpositionen. Zum Anliegen der Untersuchung	1
1.1	Die „muslimische Frau“ und ihre Konstruktion	1
1.2	Muslimische Subjektpositionen und ihre Affekte: Fragestellungen	3
1.3	Nur eine weitere Konstruktion? Eine kritische Selbstverortung	6
1.4	Zum Aufbau des Buches	10
Teil I	Religiöse Subjektdiskurse und Affektnormen im Dispositiv	
	<i>YouTube: Theoretische Rahmungen</i>	
2	Diskurse, Subjekte, Affekte. Theoretische Grundlegungen	15
2.1	Das Rauschen der Diskurse	15
2.1.1	Zum Begriff des Diskurses	16
2.1.2	Diskurse zwischen Sprachlichkeit und (Audio-) Visualität	18
2.1.3	Diskurse und ihre Machtdynamiken	19
2.2	Konkretisierungen [1]: Zur diskursiven Konstruktion von Geschlecht	21

2.3	Diskurse und ihre Subjekte	22
2.3.1	Subjektpositionen als diskursive „Ideal-Ichs“	23
2.3.2	Subjektwerdung zwischen Zurichtung und „Ästhetik der Existenz“	24
2.4	Konkretisierungen [2]: Geschlechtlichkeiten als Subjektpositionen	27
2.5	Affizierende Diskurse, animierte Subjektpositionen	29
2.5.1	Zum Verhältnis von Diskursen und Affekten	30
2.5.2	Die affektive Animation von Subjektpositionen	32
2.5.3	Subjektivierung als Prozess affektiver Integration	34
2.6	Konkretisierungen [3]: Die diskursiv/affektive Animation von Geschlechterpositionen	36
3	Religiöse Subjektpositionen und ihre Ethiken. Theoretische Erweiterungen I	41
3.1	Religiöse Felder und ihre Diskurse	41
3.2	Konkretisierungen [4]: Der Islam als religiöses Feld	45
3.3	Religiöse Subjektpositionen zwischen Ethik und Ästhetik	46
3.4	Konkretisierungen [5]: Die Kultivierung weiblicher Moralität in religiösen Feldern	49
3.5	Zur Diffusion und Konkurrenz religiöser Subjektpositionen	51
3.6	Konkretisierungen [6]: Religiöse und säkulare Geschlechterpositionen in populärkulturellen Kontexten	53
4	Religiöse Diskurse im Social-Media-Dispositiv. Theoretische Erweiterungen II	57
4.1	Soziale Medien aus dispositiv-theoretischer Perspektive	57
4.1.1	Medien als (Hilfs-)Dispositive der Diskursproduktion	58
4.1.2	Dispositive Vernetzungen in sozialen Medien	60
4.2	Religiöse Subjektpositionen im Social-Media-Dispositiv	64
4.3	Konkretisierungen [7]: Überwachen und Shamen in der religiösen Diskursarena	67

5	Der Fall YouTube. Geschichte, Genres und Infrastruktur einer Plattform	71
5.1	Zwischen Partizipation und Kommerzialisierung: Eine kleines Porträt von YouTube	71
5.2	Konkretisierungen [8]: Reproduktion von Geschlechternormen auf YouTube	75
5.3	Ausschnitte des YouTube-Dispositivs	76
5.4	Konkretisierungen [9]: Religiöse Diskurse im YouTube-Dispositiv	80
Teil II	Frömmigkeit, Fashion und Empowerment: Empirische Befunde zu muslimisch-weiblichen Subjektpositionen im digitalen Diskurs	
6	Zur Analyse multimodaler Diskurse im virtuellen Raum. Empirische Strategien	87
6.1	Zur Exploration eines digitalen Diskursfeldes: Diskursethnographie im virtuellen Raum	88
6.2	Zur Erstellung eines Materialkorpus: Theoretisches Sampling und Diskursanalyse	92
6.3	Zur Rekonstruktion multimodaler Diskurse: Das Kodieren audiovisueller Diskursfragmente	98
6.4	Forschungsethische Reflexionen	106
7	Zur Lebenswelt der Video-Adressat:innen: Muslimische Subjektivierung im post-migrantischen Kontext	111
7.1	Das islamische Feld im diasporischen Setting	111
7.2	Armutgefährdung und Prekarisierung: Sozio-ökonomische Problemlagen	113
7.3	Integrationsdispositive und Sekuritisierungslogiken: Politische Problemlagen	118
7.4	Zwischen (ethnischen) Traditionen und „Mainstream“: Kulturelle Spannungsverhältnisse	122
7.5	„Cyber-Islamic-Environments“ als Räume der Verhandlung von Spannungsverhältnissen	125

8	Ethische Selbsttransformation als affektive Neu-Orientierung: Modelle eines moralisch-exklusiven Lebens im Kontext digitaler <i>da‘wa</i>	129
8.1	Moralische Instruktionen: Struktur und Inhalte des Clusters	130
8.2	Ermahnungen und Predigten: Zur Verortung der Produktionen im islamischen Feld	136
8.3	Die Transformation zum moralischen Selbst: Zur Analyse der Subjektposition(en)	142
8.3.1	Eine natürliche Ordnung	142
8.3.2	Ein Subjekt der Unmoral	144
8.3.3	Eine ethische Transformation	150
8.4	Geständnis, Scham und visuelle Dichotomien: Strategien affektiver Integration	158
9	Frömmigkeit, Häuslichkeit, Fashion und Business: Religiös/ säkulare Hybridmodelle in Influencer-Videos	169
9.1	Muslimisches Lifestyle-Influencing: Formate und Inhalte des Clusters	170
9.2	Zur Einordnung der Produktionen: Weibliche Glaubensvermittlung und Islamic Fashion	176
9.3	Glücklich verkoppelt: Zur Analyse einer hybriden Subjektposition	179
9.3.1	Partnerschaft und romantische Liebe	180
9.3.2	Mutterschaft und Familiensinn	183
9.3.3	Zuhause-Sein als affizierender Lifestyle	185
9.3.4	Kleidung und körperliche Selbstästhetisierung	189
9.3.5	Geschäftssinn und Selbstunternehmertum	193
9.3.6	Zwischenfazit: Paradoxe Hybridität	195
9.4	EXKURS: Transformierte Subjektivität	196
9.5	Confessions, Heiterkeit und Freundschaft: Strategien affektiver Integration	198

10 Selbstbehauptung im säkularen Spannungsfeld: Reflexiv/empowerte Subjektivitäten im Kontext von Comedy- und Talk-Videos	205
10.1 Muslimische Comedy und Talkshows: Formate und Inhalte des Clusters	206
10.2 Zur Einordnung der Produktionen: Ethnische Comedy und Fourth-Wave-Feminismus	210
10.3 Spannungen erkennen, ertragen und überwinden: Zur Analyse einer reflexiv/empowerten Subjektposition	215
10.3.1 Mehrheitsgesellschaftlicher Druck	215
10.3.2 Spannungen innerhalb islamischer Communities	221
10.3.3 Die Frage des richtigen Umgangs mit Spannungen	226
10.3.4 Zwischenfazit: Reflexion, Autonomie, Empowerment	232
10.4 Mitfühlen, Empören, Auslachen: Strategien affektiver Integration	234
11 Ein Feld der Konflikte. Die Konkurrenz islamischer Subjektpositionen im Social-Media-Dispositiv	241
11.1 „Heilsunternehmer:innen“ im Kampf um die Seelen	241
11.2 Konservative Hegemonien im Feld... ..	244
11.3 ...und ihre Anfechtungen	248
12 Conclusio. Modelle islamischen Lebens zwischen Separation und Partizipation	259
12.1 Die Heterogenität islamischer Subjektpositionen	259
12.2 Spuren einer liberalen Anthropologie?	263
12.3 Ein Buch und seine Verwendungsweisen	266
Literatur- und Quellenverzeichnis	269



Die Konstruktion muslimischer Subjektpositionen. Zum Anliegen der Untersuchung

1

1.1 Die „muslimische Frau“ und ihre Konstruktion

Die „muslimische Frau“ ist in europäischen Gegenwartsgesellschaften Objekt moralischer und politischer Sorge. Ihre Praktiken und vermeintlichen Lebensumstände werden in fortlaufenden Debatten unter öffentlichem Interesse und mit hoher emotionaler Intensität diskutiert, wobei Akteure aus politischen, religiösen, zivilgesellschaftlichen, journalistischen oder wissenschaftlichen Zusammenhängen der Thematik geradezu leidenschaftlich verhaftet scheinen. Insbesondere die Figur der Kopftuchträgerin wirft verschiedene Fragen auf, um die die Debatten regelmäßig zirkulieren (vgl. Attia 2009: 79ff; Hark/Villa 2017: 22): Ist sie ein unterdrücktes Opfer, dessen Handlungsfähigkeit und Selbstverwirklichungschancen durch eine patriarchale religiöse Ideologie systematisch eingeschränkt werden? Oder die Proponentin eines politischen Islam, die eine aktive Bedrohung für geteilte liberal-säkulare Werte darstellt? Muss sie gerettet, geschützt oder befreit werden? Oder sind ihre Entscheidungen im Sinne von gesellschaftlicher Pluralität und Religionsfreiheit bedingungslos zu akzeptieren?

Seit mittlerweile mehr als zwei Jahrzehnten werden vor allem im Rahmen der wiederkehrenden Kopftuchdebatten (vgl. Korteweg/Yurdakul 2016) Antworten auf solche Fragen gesucht. Dabei formulieren Sprecher:innen verschiedene normative und präskriptive Aussagen darüber, was eine muslimische Frau ausmacht und wie sie zu sein hat; was sie tun, wie sie sich verstehen und fühlen soll. Häufig sind es negative Zuschreibungen von Unterdrückung, Zwang und Passivität, die im Diskurs zirkulieren – wie selbst im Zuge der Covid19-Pandemie deutlich wurde, als rechtspopulistische Akteure sinngemäß behaupteten, dass die Pflicht zum Tragen medizinischer Masken die Lebensrealität Kopftuch-tragender Frauen

für breite Bevölkerungsschichten fühlbar machen würde (vgl. Schielke-Ziesling 2020; ORF Wien 2020). Aber auch Zuschreibungen von Fundamentalismus oder einer Nähe zum „politischen Islam“ prägen das mehrheitsgesellschaftliche Bild der Kopftuch-tragenden muslimischen Frau. Entsprechende Vorstellungen scheinen weit verbreitet¹ und werden von liberalen ebenso wie von konservativen Sprecher:innen getragen, die dagegen positive Modelle einer „aufgeklärten“, „modernen“ und „unverschleierten“ Muslima, die säkulare Werte akzeptiert und ihren Glauben im Privaten lebt, als normative Ideale in Stellung bringen (vgl. Shooman 2014: 83ff).

Auch prominente Akteure des wissenschaftlichen Feldes beteiligen sich im deutschsprachigen Raum an entsprechenden Konstruktionen: Der in öffentlichen Debatten als Islamexperte auftretende deutsch-syrische Politikwissenschaftler Bassam Tibi unterscheidet beispielsweise in Kommentaren zwischen einem als regressiv dargestellten „Kopftuch-Islam“ und einem liberalen, als zivilisatorisch überlegen verstandenen „Euro-Islam“ (vgl. Tibi 2016); die Ethnologin Susanne Schröter interpretiert weibliche „Verhüllung“ als zentrale Strategie politisch-islamistischer Akteure (vgl. Schröter 2019); der Islamwissenschaftler Ruud Koopmans sieht das Kopftuch als Symbol einer „fundamentalistischen Glaubensauffassung“ (vgl. Louis 2016).

Demgegenüber steht ein wachsender Korpus an kritischer Forschung, die sich vorwiegend aus einer poststrukturalistischen Theorieperspektive mit der Konstruktion der „muslimischen Frau“ beschäftigt. Diese wird dabei nicht als Kategorie vorausgesetzt – vielmehr stehen die diskursiven und performativen Praktiken ihrer Herstellung im Fokus. Einerseits wird in diesem Zusammenhang der Meta-Diskurs über den Islam im Allgemeinen und über muslimische Frauen im Speziellen zum Thema gemacht: Zentral ist die machtkritische (Diskurs-) Analyse von gesellschaftlichen Debatten wie der oben skizzierten, in denen (nicht-muslimische) Akteure verhandeln, was akzeptable islamische Praxis ist. Autor:innen adressieren hierfür „Mechanismen der (Miss-)Repräsentation von Muslimen in europäischen Öffentlichkeiten“ (Amir-Moazami 2018: 10), rekonstruieren stereotypisierende Islambilder und werfen Fragen nach ihrer Auswirkung auf muslimische Lebensrealitäten auf (vgl. Attia 2009; Shooman 2014). Insbesondere die Kopftuch-Diskussionen und die sich in ihnen verdichtenden Zuschreibungen und Deutungsmuster stellen einen Anhaltspunkt dar, der von zahlreichen wissenschaftlichen Untersuchungen aus verschiedenen disziplinären

¹ So stimmten 2019 in Österreich beispielsweise 71 % der Befragten einer repräsentativen Umfrage der Aussage zu, dass das Kopftuch ein Symbol weiblicher Unterdrückung darstellt (vgl. Aschauer 2019).

Kontexten aufgegriffen wurde (vgl. u. a. Oestreich 2004; Amir-Moazami 2007; Jäger/Jäger 2007; Rostock/Berghahn 2009; Hadj-Abdou et al. 2012; Hark/Villa 2017).

Andererseits beschäftigen sich – meist qualitative oder ethnographische – Untersuchungen damit, wie Frauen, die sich als muslimisch identifizieren, sich zu entsprechenden Zuschreibungen verhalten und ihre Geschlechterpraxis im Spannungsfeld zwischen religiösen und säkularen Weiblichkeitsnormen verhandeln (vgl. Klinkhammer 2000; Nökel 2002; Mahmood 2005; Şahin 2014; Jouili 2016). Zentral sind hier Fragen danach, wie sich Individuen in Alltagspraktiken zu Musliminnen machen, wie sie ihr Muslimisch-Sein in Selbstauskünften interpretieren und welche Formen des Umgangs mit machtvollen Instanzen, die sie zu beeinflussen suchen, sie entwickeln.

1.2 Muslimische Subjektpositionen und ihre Affekte: Fragestellungen

Die vorliegende Studie bewegt sich zwischen diesen beiden Positionen: Einerseits untersucht sie Meta-Diskurse über muslimische Frauen im Kontext nicht-muslimischer Mehrheitsgesellschaften; andererseits nimmt sie dabei muslimische Sprecher:innen in den Blick. Sie möchte also rekonstruieren, wie sich als muslimisch definierende Akteure verhandeln, wie eine „muslimische Frau“ sein soll, wobei sich meine Analyse auf eine spezielle Arena, nämlich die Video-Plattform YouTube, beschränkt. Ausgehend von Befunden einer verstärkten Verlagerung religiöser Sozialisation in den virtuellen Raum (vgl. Lövheim 2012) und einer generellen „Mediatisierung von Subjektivierungsprozessen“ (Geimer/Burghardt 2019) ist davon auszugehen, dass neue soziale Medien eine zentrale Sphäre darstellen, in der islamische Wissensformen und Lebensentwürfe hervorgebracht, verbreitet und rezipiert werden, wobei entsprechende Inhalte insbesondere für Jugendliche an Attraktivität gewinnen (vgl. Nordbruch 2013). Die Relevanz des Forschungsfelds YouTube resultiert einerseits aus der hohen Reichweite unter einem jungen Zielpublikum: So stellte YouTube im Zeitraum der Erhebung in Deutschland die (mit Abstand) meistgenutzte Online-Plattform unter Jugendlichen dar (vgl. mpfs 2020: 45). Andererseits weist YouTube seit seinen Anfängen eine vielförmige Tradition der Vermittlung und Diskussion religiösen Wissens auf (vgl. Bekkering 2019, siehe auch Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit), wobei sich breitere soziale, politische und religiöse Konflikte in den Videos und Kommentarspalten der Plattform verdichten (vgl. van Zoonen et al. 2010).

Konkret rekonstruiere ich unter Heranziehung von deutschsprachigen YouTube-Videos muslimischer Produzent:innen Modelle, die Vorschläge formulieren, wie ein moralisch „korrektes“ und „gutes“ Leben als muslimische Frau im säkularen Kontext geführt werden kann, und mit welchen ethischen und ästhetischen Anforderungen, Verpflichtungen und Möglichkeiten es einhergeht. Diese Modelle theoretisiere ich im Anschluss an Foucault (1994a; 1994b; 2020) als Subjektpositionen – verstanden als normativ wirksame (positive und negative) Schablonen eines „richtigen“ (bzw. „falschen“) Selbstverhältnisses. Daraus resultiert ein erstes Set an Forschungsfragen, das auf die Identifikation und Analyse muslimischer Weiblichkeitsmodelle und ihrer Eigenschaften abzielt:

I. Welche muslimisch-weiblichen Subjektpositionen können in deutschsprachigen YouTube-Medien rekonstruiert werden?

- a. Auf welche Selbstverhältnisse und Verhaltensweisen muslimischer Frauen fokussieren die hervorgebrachten Modelle?*
- b. Auf welche Instanzen und Autoritäten berufen sie sich?*
- c. Welche Techniken werden Adressat:innen zur praktischen Realisierung der Modelle vorgeschlagen?*
- d. Auf welches (ästhetische oder ethische) Ziel oder Ideal hin sind sie ausgerichtet?*

Zweitens gehe ich in meiner Arbeit der Frage nach, mit welchen affizierenden Potenzialen die entsprechenden Modelle ausgestattet sind und über welche Techniken sie ihre Adressat:innen an sich zu binden suchen. Anschließend an neuere affekttheoretische Arbeiten gehe ich davon aus, dass Subjektmodelle in sozialen Medien affektiv „animiert“ (vgl. Ahmed 2004) und mit einem „emotionalen Kanon“ (Wetherell et al. 2015) verknüpft werden, um an Alltagserfahrungen und Sensibilitäten ihres Publikums anzuschließen und die vorgebrachten Modelle mit Plausibilität auszustatten (vgl. Mühlhoff 2018). Zu rekonstruieren sind dafür die audiovisuellen und sprachlichen Strategien der Produzent:innen, über die sie darauf abzielen, entsprechende Modelle als attraktiv zu gestalten. Dafür sind auch die speziellen affizierenden Potenziale und technischen Möglichkeiten der Plattform zu berücksichtigen, die in maßgeblicher Weise strukturieren, wie Diskurse in Verbindungen zu ihren Adressat:innen treten können. Hieraus resultiert wiederum ein zweites Set an Fragen, das die emotionalen und affektiven Gehalte der Modelle zum Inhalt hat:

II. *Auf welche Weise werden diese Subjektpositionen mit affektiven Gehalten ausgestattet?*

- a. *Welche emotionalen und affektiven Normen enthalten die Modelle?*
- b. *Auf welche Weise können sie an potenzielle Sensibilitäten ihres Publikums anschließen?*
- c. *Über welche Strategien werden sie mit emotionaler Intensität aufgeladen?*

Wie ich an späterer Stelle im Detail darlegen werde, sind die identifizierten Modelle und Affektnormen widersprüchlich. Religiöse und moralische Ideale stoßen ebenso auf populärkulturelle und körper-ästhetische wie auf selbst-unternehmerische oder feministische Subjektpositionen, die mitunter in Konkurrenz zueinander stehen. Vor diesem Hintergrund darf nicht der Fehler gemacht werden, das Analysematerial isoliert zu betrachten, vielmehr will ich drittens die Verhältnisse der rekonstruierten Positionen zueinander sowie zu Diskursen und Akteuren einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft fokussieren. Ausgehend von der Annahme, dass der Islam als ein spannungsvolles und multipolares religiöses Feld zu begreifen ist, das in verschiedenen Beeinflussungsverhältnissen mit umliegenden sozialen Feldern steht (vgl. Bourdieu 2009; Reddig 2011), werde ich untersuchen, in welchen Konstellationen die rekonstruierten Modelle muslimischer Lebensführung auftreten. YouTube soll in diesem Zusammenhang als Diskurs-Arena verstanden werden, in der mögliche Konflikte und Konkurrenzverhältnisse zwischen muslimischen Subjektpositionen und -idealen zum Ausdruck kommen können und allgemeiner das Verhältnis zwischen heterogenen islamischen Akteuren und einer ebenso heterogenen nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft im westlichen Kontext verhandelt wird. Darauf zielt ein drittes Bündel an Fragen ab, das die sozio-kulturelle Kontextualisierung der rekonstruierten Positionen betrifft:

III. *In welchem Verhältnis stehen die rekonstruierten Subjektpositionen zueinander bzw. zu mehrheitsgesellschaftlichen und „säkularen“ Geschlechtermodellen?*

- a. *Auf welche Weise nehmen Sprecher:innen innerhalb eines diskursiven Feldes aufeinander Bezug?*
- b. *Gibt es Hinweise auf Konkurrenzverhältnisse und Konflikte, die auf spezifische Konstellationen innerhalb des Felds des Islam verweisen?*
- c. *Wie wird das Verhältnis eines „kompetenten“ muslimischen Subjekts zur nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft konzipiert?*
- d. *Wie werden „säkulare“ Geschlechterdiskurse in den entsprechenden Produktionen aufgegriffen?*

Die Arbeit verfolgt also das Ziel, eine integrierte Perspektive auf verschiedene, medial vermittelte Modelle eines Lebens als muslimische Frau zu eröffnen, indem sie diese einerseits durch Anwendung eines geteilten Analyserasters fass- und vergleichbar macht und andererseits Relationen zwischen den einzelnen Positionen nachzeichnet. Die Verknüpfung von Ansätzen der Diskurs- und Subjektivierungsanalyse mit neueren Konzepten der Affektforschung, erweitert um ein basales religionssoziologisches Begriffsinstrumentarium, schafft eine theoretische und methodologische Linse, um verschiedene Positionen eines digitalen Diskursfeldes und ihre Beziehungen zueinander sichtbar zu machen. In dieser Hinsicht geht die Arbeit auch über vorhandene Untersuchungen hinaus, die sich mit der Vermittlung vergeschlechtlichter islamischer Lebensentwürfe im Internet beschäftigen, dabei aber zumeist auf einzelne, etwa modisch-ästhetische, jugendkulturelle oder moralisch-religiöse Formate fokussieren (vgl. etwa Piela 2010; Akou 2010; Lewis 2010; Herding 2013; Inan 2017).

Zudem leistet die vorliegende Untersuchung einen Beitrag zur wissenschaftlichen Untersuchung religiöser Diskurse in sozialen Medien, indem sie spezifische Vermittlungsweisen und Strategien zur Plausibilisierung glaubensbasierten Wissens in einer tendenziell „säkularen“, konsum- und populärkulturell geprägten Umgebung identifiziert. Darüber hinaus macht sie die im Diskurs verankerten affektiven Gehalte zu einem expliziten Analysegegenstand und berücksichtigt, dass Wirkungspotenzial und Plausibilität von Subjektpositionen im Zusammenhang mit ihrer „erfolgreichen“ affektiven Animation stehen. Nicht zuletzt berücksichtigt sie den Beitrag der spezifischen, durch kulturelle Konventionen und ökonomische Logiken geprägten Ökologie einer digitalen Plattform zur Zirkulation und Konkurrenz der gegenständlichen Subjektmodelle. Damit stellt die Untersuchung nicht nur die Kartierung eines konkreten diskursiven Feldes dar, sondern liefert Anhaltspunkte und Werkzeuge für die soziologische Untersuchung religiöser Diskurse und Subjektpositionen insgesamt sowie für Diskursanalysen im Kontext sozialer Medien.

1.3 Nur eine weitere Konstruktion? Eine kritische Selbstverortung

Angesichts der nun dargelegten Forschungsfragen lässt sich der kritische Einwand vorbringen, dass die Arbeit – allen Beteuerungen eines konstruktivistischen Zugangs zum Trotz – selbst nur eine weitere Konstruktion der „muslimischen Frau“ darstellt und somit die Obsession mit einem wie auch immer gearbeteten Islam reproduziert. Und tatsächlich kann auch mein Forschungsprojekt

als Produkt einer „Diskursanreizung“ verstanden werden, die *den* Islam und *die* muslimische Frau als „beforschenswerte“ Gegenstände hervorbringt (vgl. kritisch Amir-Moazami 2018: 9f). Im folgenden Abschnitt wird der weiteren Arbeit daher eine kurze Positionierung vorangestellt, die die Entstehung des der Arbeit zugrundeliegenden Projekts zum Gegenstand macht und die sozio-politische Situiertheit meines eigenen Forschens reflektiert.

So spiegelte sich die Diskursanreizung bereits in der ersten Konzeption des Projektes, die durch laufende Islam-Debatten und strategisches Kalkül geprägt war. Das Projekt stand einerseits unter dem unmittelbaren Eindruck eines abermaligen „Kopftuchstreits“, der sich im Frühjahr 2018 sowohl in Deutschland als auch in Österreich rund um politische Pläne eines Verbots des Kopftuchs an Schulen für unter-14-jährige Mädchen entspann. Im Zuge der Debatte standen Positionen, die das Kopftuch als Zeichen patriarchalen Zwangs oder eines politischen Islam deuteten, solchen gegenüber, die die „Sonderbehandlung“ von Muslim:innen und den populistischen Aspekt der Maßnahme kritisierten (vgl. Abbas 2018). Unter diesem Eindruck entstand von meiner Seite die Idee, innermuslimischen Diskursen zum Kopftuch höheres Gewicht einzuräumen – getragen von der Vorstellung, muslimische Stimmen durch ihre systematische Analyse sichtbarer zu machen und zur Versachlichung eines emotionalisierten Diskurses beitragen zu können.

Andererseits reflektierte die Konzeption des Projekts strategische Erwägungen. So widmete sich die Graduiertenschule, für die ich mich mit dem Projekt bewerben sollte, der Analyse „sozio-religiöser Praktiken“ und der durch sie hervorgebrachten „resonanten Selbst-Welt-Beziehungen“. Die viel-diskutierte Kopftuch-Praxis erschien mir in diesem Kontext als geeigneter „zeitgemäßer“ Forschungsgegenstand, der nach meiner Einschätzung das Potenzial aufwies, im Zuge des Bewerbungs- und Auswahlprozesses Aufmerksamkeit und Interesse der Faculty des Kollegs auf sich zu ziehen.

Diese Geschichte unterstreicht, wie ich selbst der beschriebenen Diskursanreizung erlag. Die im öffentlichen und politischen Diskurs aufgeworfenen Fragen informierten mein Forschungsprojekt ebenso wie wissenschaftsökonomische und -strategische Erwägungen, während ich es zugleich übersah, die politische Dimension des Forschungsfeldes ausreichend zu berücksichtigen. Dabei weckte der Anspruch auf Versachlichung den Eindruck, die Politisierung überwinden zu können, „indem man zur ‚Sache an sich‘ übergeht, hier zum Wissensobjekt ‚Muslim‘, das durch diese Art von Forschung immer zugleich hervorgebracht wird“ (Amir-Moazami 2018: 13).

Der politische Charakter des Forschungsfeldes kam im Zuge des Forschungsprozesses wiederholt zum Tragen. Etwa als ich im Rahmen einer Konferenz

Befunde präsentierte, die die Vielfalt von Aussagen in gegenwärtigen islamischen Kopftuch-Diskursen darstellen sollte und anschließend mit Kommentaren aus dem Publikum konfrontiert wurde, die mir und einer anderen Sprecherin vorwarfen, die „objektive“ Bedeutung des Kopftuchs – nämlich die eines islamistischen Symbols – herunterspielen zu wollen (vgl. dazu Malli 2021b). Oder als ich in einem Kolloquium Analyseergebnisse zu sunnitisch-orthodoxen Prediger-Videos besprach und mich der Kritik stellen musste, dass ich einen reduktionistischen Blick auf islamische Konzepte hätte und orientalistische Wissensordnungen fortzuschreiben würde. Oder als ich in einem Leserbrief an eine lokale Tageszeitung zu einem gegenwärtigen Islam-bezogenen Thema Stellung bezog, woraufhin mich zustimmende und ablehnende E-Mails auf meiner Uni-Adresse erreichten. Und in unzähligen privaten Gesprächen zu meinem Projekt, in denen mir verschiedene Standpunkte und Haltungen zum Islam zugetragen wurden.

Die Arbeit zu einem hoch politisierten Gegenstand äußerte sich also wiederholt in einem Druck zur Selbstverortung in einem diskursiven Feld, das im Regelfall die (je nach Perspektive positiv oder negativ konnotierten) Subjektpositionen des konservativen oder liberal-säkularen Kopftuch-/Islamkritikers und des „Islamverstehers“ bereithielt². Die diskursanalytische Ausrichtung des Projekts führte dazu, dass ich vielfach eher letzterem Pol zugeordnet wurde, wobei ich meinen Anspruch explizit nicht darin verorte, *den* Islam oder *die* Muslima und ihre Praktiken zu verstehen – vielmehr liegt der Fokus darauf, zu rekonstruieren, welche spezifische Auffassungen vom Leben als muslimische Frau in einem digitalen Diskursfeld durch sich als muslimisch identifizierende Personen hervorgebracht werden. Ebenso versteht sich die Untersuchung nicht als Beitrag zur Theologie des Islam. Dort wo im Feld theologische Terminologie auftaucht, ist sie selbstverständlich zu kontextualisieren, wichtiger für das vorliegende Projekt ist allerdings die Reflexion des Verhältnisses von religiösen Subjektmodellen zu den konkreten sozialen und politischen Problemlagen, in denen sie hervorgebracht werden.

Im Forschungsprozess kam bald ein generelles Unbehagen meinerseits darüber auf, als privilegierter, nicht-muslimischer und „westlicher“ Forschender ohne islamwissenschaftliche Ausbildung zur generellen Obsession mit muslimischen Frauen beizutragen und eine vulnerable Gruppe, deren Praktiken ohnehin im Blickfeld mehrheitsgesellschaftlicher Akteure und Institutionen stehen, weiter ins Rampenlicht zu zerren. Ein solches Spannungsfeld erfolgreich zu navigieren und dabei wissenschaftlich handlungsfähig zu bleiben – ergo das Projekt vor dem

² Die Begrifflichkeiten sind tatsächlich im öffentlichen Diskurs präsent (vgl. Wildangel 2019).

Hintergrund zeitlicher und ökonomischer Limitationen zum Abschluss zu bringen – erforderte daher Strategien, die es ermöglichen sollten, die grundlegenden Fragestellungen weiter zu verfolgen und zugleich eine theoretische und empirische Sensibilität für die politischen und epistemischen Machtverhältnisse, die das Forschungsfeld strukturieren, zu entwickeln.

Erstens möchte die Arbeit daher einen normativ aufgeladenen, binären Blick auf sich als muslimisch definierende Frauen, der Differenzen entlang von Kategorien wie modern/traditionell oder ästhetisch/ethisch zieht, vermeiden und stattdessen eine grundsätzliche Diversität und Kontingenz islamischer Weiblichkeitsmodelle annehmen. Anstatt eine homogenisierende Perspektive auf *den* Islam oder *die* muslimische Frau zu reproduzieren, will ich von einem multipolaren „islamischen Feld“ (vgl. Reddig 2011) ausgehen, in dem verschiedene Konzeptionen eines „richtigen“ Islam und Modelle eines muslimisch-weiblichen Lebens laufend in Kämpfen zwischen Akteuren mit unterschiedlichen Interessen und Ressourcenausstattungen aktualisiert oder modifiziert werden (theoretisch wird dieser Gedanke in Kapitel 3 weiter ausgeführt). Das „islamische (Diskurs-)Feld“ ist dabei nicht zu verwechseln mit dem Spezialdiskurs der islamischen Theologie, sondern steht stets in einem Einflussverhältnis zu Diskursen und Praktiken aus nicht genuin religiösen Feldern.

Dementsprechend erkennt die Arbeit zweitens an, dass die Untersuchungsobjekte kein genuin „islamisches“ Produkt sind, sondern immer in machtdurchdrungenen Interaktionen zwischen religiösen und säkularen Akteuren hervorgebracht werden und auf breitere sozio-ökonomische Problemlagen muslimischer Menschen in säkularen Mehrheitsgesellschaften Bezug nehmen. Dafür sind sie auch konsequent zu historisieren, wobei die Frage zu stellen ist, welche diskursiven „Trends“ und Entwicklungen des islamischen Feldes und anderer sozialer Felder in ihnen zusammenfließen.

Drittens will die Arbeit explizite oder implizite normative Aussagen darüber, was „akzeptabler“ und was „inakzeptabler“ Islam ist, vermeiden. Angesichts des Umstands, dass akademische Wissensproduktion zu als islamisch klassifizierten Phänomenen oftmals zur Rechtfertigung politischer Interventionen in die Lebenswelten von Muslim:innen verwendet wird (vgl. de Koning 2018: 336), ist eine entsprechende Sorgfalt forschungsethisch geboten. Insbesondere bei Positionen, die aus meiner lebensweltlichen Perspektive irritierend erscheinen (ich denke hier an im weitesten Sinne „konservative“ Inhalte), ist Vorsicht geboten, um dominante Zuschreibungen nicht zu reproduzieren. Das bedeutet im Gegenzug nicht, auf einen machtkritischen Zugang zu islamischer Wissensproduktion zu verzichten, wichtig ist es allerdings, *alle* Diskurspositionen, auch jene, die

mir aus meiner sozialen Position heraus grundsätzlich „näher“ erscheinen, unter denselben analytischen Gesichtspunkten zu betrachten.

1.4 Zum Aufbau des Buches

Während die Einleitung nun grobe Eindrücke vom Forschungsgegenstand und dem Feld, in das seine Beforschung eingebunden ist, vermittelt hat, rudern die kommenden Kapitel gewissermaßen zurück. So entwickelt der Teil I mit den Kapiteln 2 bis 5 eine theoretische Rahmung für die ihnen folgende Analyse, wobei ich abstrakte Konzepte kontinuierlich zusammen- und auf das Thema hinführe. Kapitel 2 breitet zunächst die „Basics“ aus: Die im Rahmen der Einleitung erwähnten und weitestgehend undefinierten Begrifflichkeiten des *Diskurses*, des *Subjekts* und des *Affekts* werden diskutiert und in einen poststrukturalistischen und kultursoziologischen Theoriezusammenhang gestellt. Dabei verstehe ich Diskurs als abstrakte und regelgeleitete, jedoch immer umstrittene Ordnung von Aussagen, die einen Gegenstand in sozial verstehbarer Form hervorbringen und es ihren Adressat:innen ermöglichen, sich darauf zu beziehen. Ein Subjekt stellt schließlich ein historisch verortetes Selbstverhältnis dar, das in der Aneignung diskursiver Normen und *Subjektpositionen* durch Einzelne entsteht. Affekte bezeichnen wiederum Intensitäten, die sich in Relationen zwischen materiellen Körpern herausbilden und kulturell als Emotionen qualifiziert werden, wobei ich das Verhältnis zwischen Diskursen, Subjekten und Affekten näher spezifiziere und unter Rückgriff auf vorhandene Literatur im Hinblick auf Prozesse geschlechtlicher Subjektivierung expliziere.

Kapitel 3 errichtet eine religionstheoretische Grundlage für die Arbeit: Dafür wird Religion im Anschluss an Bourdieu als soziales Feld theoretisiert, das wiederum eigene Diskurse und moralische Subjektpositionen hervorbringt. Im Anschluss an neuere religionswissenschaftliche Befunde kann von einer zunehmenden Konkurrenz zwischen religiösen Subjektpositionen sowie einer Durchmischung religiöser und nicht-religiöser Wissensformen ausgegangen werden, was sich auch im Hinblick auf Weiblichkeitspositionen verdeutlicht. Kapitel 4 verknüpft die bis dahin ausgebreiteten Argumente mit einem theoretischen Zugang zu neuen sozialen Medien: Soziale Medienplattformen sollen demnach als (Hilfs-)Dispositive verstanden werden, über die diskursiv strukturiertes Wissen in affektive Beziehungen zu Rezipient:innen treten kann, wobei die technischen und ökonomischen Infrastrukturen der jeweiligen Angebote Möglichkeiten der Wissensvermittlung in maßgeblicher Weise strukturieren. Für die Zirkulation religiöser Subjektpositionen resultieren daraus bestimmte Konsequenzen, die

in weiterer Folge umrissen werden. Kapitel 5 nimmt schließlich YouTube in den Fokus und diskutiert zunächst die für die Video-Plattform charakteristischen Genres, Formate und Konventionen. Anschließend übertrage ich die im Vorkapitel ausgebreiteten theoretischen Befunde zum Social-Media-Dispositiv auf YouTube, um zu eruieren, wie die konkrete Architektur affektive Beziehungen zwischen (religiösen) Diskursen, ihren Produzent:innen und Plattform-Nutzer:innen ermöglichen kann.

Im Anschluss an diesen Theorie-Block beinhaltet Teil II der vorliegenden Arbeit meine eigene empirische Analyse. Zunächst breite ich im Kapitel 6 meinen empirischen Zugang aus, wobei ich methodologische Überlegungen mit Reflexionen zur konkreten Vorgehensweise verknüpfe: So habe ich im Rahmen von „diskurs-ethnographischen“ Explorationen im virtuellen Raum drei Cluster an Videos identifiziert, die in Folge unter Rückgriff auf Konzepte der Grounded-Theory-Methodologie in einen Materialkatalog überführt und aus diskurstheoretischer Perspektive kodiert und interpretiert wurden. Das Kapitel schließt mit einer Diskussion forschungsethischer Probleme, die aus dem Umgang mit dem Material resultieren können. Im Folgekapitel 7 wird durch kontextualisierende Ausführungen zur Situation junger Muslim:innen im deutschsprachigen Kontext eine Art Basis für die Analyse bereitet. Dabei beschreibt es unter Rückgriff auf Forschungsliteratur drei typische Spannungsverhältnisse, die mit der ökonomischen, politischen und sozio-kulturellen „Sonderstellung“ von sich als muslimisch identifizierenden Menschen im post-migrantischen Setting in Zusammenhang stehen.

Die Kapitel 8 bis 11 stellen das Kernstück der Arbeit dar und präsentieren die Befunde der empirischen Analysen: Im Mittelpunkt von Kapitel 8 steht ein Cluster von Kanälen und Videos sunnitisch-orthodoxer Produzent:innen, die ein „moralisch-exklusives“, ausschließlich an religiösen Quellen ausgerichtetes Ideal muslimischer Weiblichkeit konstruieren. Beginnend mit einer Beschreibung des Samples und seiner Verortung in einem historischen Feld islamischer Diskurstraditionen stelle ich zunächst die moralischen Eigenschaften und ästhetischen Qualitäten der zugrundeliegenden Subjektposition dar, um im Anschluss verschiedene rhetorische und audio-visuelle Mittel und Strategien zu diskutieren, mittels derer die Produzent:innen ihren Diskurs für Adressat:innen attraktiv zu machen suchen. Das folgende Kapitel 9 nimmt ein zweites Cluster in den Fokus, wobei hier Produktionen muslimischer „Influencerinnen“ analysiert werden: In diesen wird ein hybrides Modell gezeichnet, das konkurrierende religiöse und säkulare Ansprüche an muslimische Weiblichkeit auszusöhnen versucht. Im Anschluss an die Beschreibung des Samples und die (zeit-)historische Verortung

entsprechender Produktionen, legt das Kapitel die Eigenschaften und Beziehungen dar, durch die das gegenständliche Ideal in den Videos charakterisiert ist. In Folge werden wiederum die Strategien dargelegt, die von Produzentinnen eingesetzt werden, um emotionalisierende Wirkungen auf das Publikum zu erzielen. Kapitel 10 beschäftigt sich schließlich mit einem dritten Cluster an Kanälen und Videos, die das Modell einer selbstbestimmten, kritisch-reflexiven und „empowerten“ muslimischen Frau hervorbringen: Zentral ist hier die Abgrenzung von vermeintlichen Autoritäten und Instanzen aus Mehrheitsgesellschaft und islamischer Community, die über muslimische Frauen zu bestimmen suchen. Nach einer Einordnung der Videos in feministische Diskurse und Trends eines muslimischen Aktivismus werden wiederum Eigenschaften der Subjektposition beschrieben, um anschließend die affektiven und dramaturgischen Mittel der Videos genauer zu beleuchten. Kapitel 11 befasst sich abschließend mit den Relationen der Subjektpositionen untereinander, zeichnet historische Entwicklungen und Abgrenzungsprozesse im digitalen Feld des Islam nach und entwickelt die These, dass die rekonstruierten Positionen breitere und konkurrierende Modelle eines legitimen Verhältnisses muslimischer Minderheiten zur Mehrheitsgesellschaft vermitteln. Das Abschlusskapitel 12 zieht ein Fazit über die vorhandenen Ergebnisse: Nach einem Rückblick auf die Analyse folgt eine Diskussion von Ergebnissen, möglichen Leerstellen und Anschlussmöglichkeiten für zukünftige Forschung.

Teil I

**Religiöse Subjektdiskurse und
Affektnormen im Dispositiv *YouTube*:
Theoretische Rahmungen**



Diskurse, Subjekte, Affekte. Theoretische Grundlegungen

2

Dieses Kapitel bildet das theoretische Fundament der empirischen Analysen. Dabei setzt es theoretische Konzepte in neuartiger Weise systematisch miteinander in Beziehung, was zuvorderst mit dem Anspruch, Werkzeug für die Analyse des eigentlichen Forschungsgegenstandes zu produzieren, passiert. Es sind drei Konzepte aus dem Kontext poststrukturalistischer Kultur- und Sozialtheorie, die aus meiner Perspektive essenziell für eine tiefergehende Analyse der gegenständlichen empirischen Phänomene sind. Erstens handelt es sich dabei um das Konzept des Diskurses; zweitens um das der Subjektivierung beziehungsweise der Subjektposition; und drittens um das des Affekts. In Folge werde ich diese drei Konzepte und ihre Verhältnisse zueinander diskutieren, um eine erste theoretische Lampe zu entwickeln, die die Gegenstände in spezifischer Weise zu erhellen und auszuleuchten vermag.

2.1 Das Rauschen der Diskurse

Der Diskurs über den Diskurs stellt ein ständig wachsendes Feld sowohl in sozial- und kulturwissenschaftlichen Zusammenhängen als auch politischen und medialen Öffentlichkeiten dar: Zugrunde liegt hier die Einsicht, dass die gesellschaftliche Wahrnehmung und Deutung verschiedenster Gegenstände in erheblichem Maße über Sprache, Texte und Visualisierungen geformt werden. Sieht man von einer politisch-philosophischen Tradition ab, die Diskurs im Anschluss an Habermas (1983) als normatives Ideal rationaler und herrschaftsfreier Kommunikation begreift sowie von einer ethnomethodologisch fundierten *discourse analysis*, die die sprachliche Organisation konkreter Gesprächssituationen fokussiert (vgl. Wooffitt 2005), stellen vor allem gemeinhin unter dem Label

des Poststrukturalismus gefasste Theoriekonzeptionen den zentralen Bezugsrahmen für die zeitgenössische Rede vom Diskurs dar. Der Begriff Diskurs verweist in diesem Zusammenhang sehr allgemein gesprochen auf kollektive historisch situierte Wissensbestände, die die Art und Weise, wie bestimmte Gegenstände verstanden und repräsentiert werden können, festlegen und regulieren. Dabei handelt es sich um eine Abstraktion, die auf körperliche diskursive Praktiken (Praktiken des Sprechens, des Schreibens, des Abbildens, des Darstellens...) angewiesen ist, um sich fortlaufend materialisieren und modifizieren zu können (vgl. Keller 2013: 234). Zentral ist in diesem Kontext zudem die Frage nach den Machteffekten des Diskurses: Diskurse werden demnach als Formationen verstanden, die gesellschaftliche Machtverhältnisse und Ungleichheitsordnungen vermitteln, rechtfertigen und reproduzieren, diese zugleich aber auch kritisieren und umkehren können.

2.1.1 Zum Begriff des Diskurses

Abgesehen von diesen grundlegenden Gemeinsamkeiten lassen sich auch Unterschiede zwischen poststrukturalistischen Konzeptionen von Diskurs ausmachen, die sich insbesondere um die Fragen nach den empirischen Einheiten des Diskurses und nach der Abgrenzung zu nicht-diskursiven Praktiken gruppieren. Einerseits lässt sich ein von Roland Barthes (2016) ausgehendes Diskurskonzept identifizieren, das Diskurs als semiotisches System begreift: In Diskursen werden Zeichen mittels differenzieller Verweisstrukturen in Beziehung zueinander setzt, wodurch Gegenstände definiert und mit Bedeutung ausgestattet werden. Eine solche Betrachtungsweise tendiert dazu, sämtliche Modi symbolischer Kommunikation als Träger von Diskursen aufzufassen (vgl. Kress/van Leeuwen 2001: 24) und das Soziale im Diskursbegriff aufgehen zu lassen: Alle Elemente einer sozialen Konstellation, denen eine bestimmte Bedeutung zugeschrieben wird – seien es Praktiken, Gegenstände, Akteure, Texte, Bilder oder Affekte –, bilden und reproduzieren in ihrer Beziehung zueinander einen Diskurs (vgl. dazu auch Laclau/Mouffe 1990: 100). Eine Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken wird auf diese Weise hinfällig.

Abzugrenzen davon ist ein Diskursbegriff, wie er von Michel Foucault in der *Ordnung der Dinge* eingeführt (und später maßgeblich erweitert) wurde und der die Basis meiner Analyse darstellt. Diskurs ist hier nicht als elementarer und umfassender kultureller Code zu begreifen, sondern eine Ebene darüber zu verorten. Er konturiert „die allgemeinen Theorien der Anordnung der Dinge und die Interpretationen, die sie zur Folge hat“ (Foucault 2012: 23) und ist zwischen