



Katrin Reimer-Gordinskaya • Oliver Decker • Gert Pickel (Hrsg.)

**DER BERLIN-MONITOR**

# „Aus der Schublade kannst du nicht springen“

Perspektiven auf Anti-Muslimischen Rassismus  
in Berlin

Katrin Reimer-Gordinskaya • Gert Pickel • Franka Grella-Schmidt

Verlag

**unibuch**

**„Aus der Schublade  
kannst du nicht springen.“**



*Gert Pickel • Oliver Decker • Katrin Reimer-Gordinskaya (Hrsg.)*

**DER BERLIN-MONITOR**

# **„Aus der Schublade kannst du nicht springen.“**

**Perspektiven auf antimuslimischen Rassismus  
in Berlin**

*Katrin Reimer-Gordinskaya • Gert Pickel • Franka Grella-Schmidt (Hrsg.)*

**Verlag**

**unibuch**

Der Berlin-Monitor ist ein seit 2019 von der Berliner Senatsverwaltung für Justiz, Verbraucherschutz und Antidiskriminierung und seit 2023 von der Senatsverwaltung für Arbeit, Soziales, Gleichstellung, Integration, Vielfalt und Antidiskriminierung gefördertes Forschungsprojekt, durchgeführt in der Kooperation der Universität Leipzig und der Hochschule Magdeburg-Stendal.

[www.berlin-monitor.de](http://www.berlin-monitor.de)

© 2024 unibuch Verlag bei zu Klampen Verlag, Röse 21, 31832 Springe, unibuchverlag.de  
Bei Fragen zur EU-Produktsicherheitsverordnung GPSR wenden Sie sich bitte an [info@zuklampen.de](mailto:info@zuklampen.de).

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

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG (»Text- und Data-Mining«) zu gewinnen, ist untersagt.

Herausgegeben von Gert Pickel, Oliver Decker und Katrin Reimer-Gordinskaya (Reihenherausgeber:innen)  
Herausgegeben von Katrin Reimer-Gordinskaya, Gert Pickel und Franka Grella-Schmidt (Herausgeber:innen des Bandes)  
Autor:innen: Katrin Reimer-Gordinskaya, Gert Pickel, Franka Grella-Schmidt, Kazim Celik, Bahar Oghalai  
Mitarbeit: Zoë Edelmann, Anuschka Torschl, Heinrike Rustenbeck  
Lektorat: Tilman Meckel  
Gestaltung und Satz: Uta-Beate Mutz, Leipzig  
Druck: BoD – Books on Demand GmbH, Überseering 33, 22297 Hamburg  
ISBN 978-3-934900-73-8  
ISBN E-Book-Epub 978-3-934900-79-0  
ISBN E-Book-Pdf 978-3-934900-80-6

gefördert durch		im Rahmen von	
<b>BERLIN</b>			<b>DEMOKRATIE. VIELFALT. RESPEKT.</b> Das Landesprogramm gegen Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus
Senatsverwaltung für Arbeit, Soziales, Gleichstellung, Integration, Vielfalt und Antidiskriminierung			
		<b>LANDESSTELLE FÜR GLEICHBEHANDLUNG - GEGEN DISKRIMINIERUNG</b>	

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	8
<b>1 Einleitung: Antimuslimischer Rassismus als Problem und Gegenstand der Debatte</b> .....	10
<i>Katrin Reimer-Gordinskaya &amp; Gert Pickel</i>	
1.1 Antimuslimischer Rassismus, Islam- und Muslimfeindlichkeit .....	11
1.2 Antimuslimischer Rassismus: (Inter-)nationale Entwicklungen und Befunde .....	11
1.3 Erkenntnisinteresse zu antimuslimischem Rassismus in Berlin .....	13
1.4 Drei Methoden, drei Teilstudien.....	14
<b>2 Qualitativ-subjektwissenschaftliche Studie zu Erfahrungen von und Umgangsweisen mit (antimuslimischem) Rassismus</b> .....	16
<i>Katrin Reimer-Gordinskaya &amp; Franka Grella-Schmidt &amp; Bahar Oghalai</i>	
2.1 Grundlagen: Theorie und Methodik.....	16
2.1.1 Zur theoretischen Perspektive und Fragestellung .....	16
2.1.2 Zur empirischen Forschung: Gesprächsteilnehmer:innen und Methodik .....	20
2.1.3 Vorstellung der Teilnehmer:innen .....	23
<b>2.2 „So eine Mauer.“ Erfahrungen von (antimuslimischem) Rassismus</b> .....	26
2.2.1 „Da kommt Osama.“ Diskriminierung in sozialen Interaktionen.....	28
2.2.2 „Sogar die Witze, die Filme ...“ Diskriminierung angesichts von Diskursen.....	36
2.2.3 „Das ist heftig, aber das muss man erlebt haben.“ Diskriminierung in Institutionen .....	42
2.2.4 Resümee der Erfahrungen von (antimuslimischem) Rassismus.....	51
<b>2.3 „Spuren [...] bei den Menschen.“ Folgen von und Umgangsweisen mit antimuslimischem Rassismus</b> .....	53
2.3.1 Emotionale Reaktionen und deren subjektive Interpretationen .....	53
2.3.2 Individuelle Umgangsweisen: offensiv bis defensiv.....	57

2.3.3	Familiär-soziale Umgangsweisen: Rahmen und Gegenstand sozialer Verständigung.....	66
2.3.4	Organisiert-kollektive Umgangsweisen: ein explorativer Blick.....	74
2.3.5	Resümee der Umgangsweisen mit (antimuslimischem) Rassismus .....	89
<b>3</b>	<b>Antimuslimische Diskriminierung – Umfrage unter Betroffenen</b> .....	<b>93</b>
	<i>Gert Pickel &amp; Kazim Celik &amp; Franka Grella-Schmidt &amp; Katrin Reimer-Gordinskaya</i>	
<b>3.1</b>	<b>Leitfragen, Erhebung und Sample</b> .....	<b>94</b>
<b>3.2</b>	<b>Antimuslimische Diskriminierung – Einschätzungen und Erfahrungen von Betroffenen</b> .....	<b>99</b>
3.2.1	„Wie schätzen Sie die Situation in Berlin ein?“ .....	99
3.2.2	„Wurden Sie in den letzten zwei Jahren diskriminiert?“ .....	102
3.2.3	„Wo wird Diskriminierung erlebt?“ .....	106
3.2.4	„Was wird erlebt?“ .....	107
3.2.5	„Wurde der Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen erschwert?“ .....	109
3.2.6	„Welche Erfahrungen wurden mit Medien und Internet gemacht?“ .....	110
3.2.7	„Welche Erfahrungen wurden im Umgang mit der Polizei gemacht?“ ..	111
3.2.8	„Vorurteile gegenüber dem Islam als Anlass für die erfahrene Diskriminierung?“ .....	113
3.2.9	„Wie häufig haben Sie solche Situationen [...] in den letzten zwei Jahren erlebt?“ .....	114
3.2.10	„Wer verursacht die Diskriminierung?“ .....	115
<b>3.3</b>	<b>Reaktionen, Umgangsweisen, Folgen – der Umgang mit Diskriminierungserfahrungen</b> .....	<b>116</b>
3.3.1	„Wie haben Sie direkt in der Situation reagiert?“ .....	117
3.3.2	„Was haben Sie im Anschluss an solche Situationen gemacht?“ .....	118
3.3.3	„Warum werden Diskriminierungserfahrungen nicht gemeldet oder angezeigt?“ .....	120
3.3.4	„Was hilft im Umgang mit Diskriminierung?“ .....	122
<b>3.4</b>	<b>Fazit zur quantitativen Befragung von Betroffenen</b> .....	<b>124</b>

<b>4</b>	<b>Antimuslimische Einstellungen in Berlin – Befunde der Repräsentativerhebung</b> .....	126
	<i>Gert Pickel &amp; Kazim Celik</i>	
<b>4.1</b>	<b>Repräsentativerhebung antimuslimischer Einstellungen: Methodik</b> .....	126
<b>4.2</b>	<b>Antimuslimische Einstellungen in Berlin: Qualitäten und Verbreitung</b> .....	127
<b>5</b>	<b>Gesamtresümee</b> .....	133
	<i>Katrin Reimer-Gordinskaya &amp; Gert Pickel &amp; Franka Grella-Schmidt</i>	
	Zum gesellschaftlichen Klima: Die Verbreitung antimuslimischer Einstellungen in Berlin .....	133
	(Antimuslimische) Diskriminierung aus Sicht von Betroffenen .....	134
	Zu Umgangsweisen mit (antimuslimischer) Diskriminierung.....	136
	<b>Literatur</b> .....	138

## Vorwort

Berlin ist ein urbaner Raum mit einer heterogenen Bevölkerung und einer stark ausgeprägten Zivilgesellschaft, die sich in die Gestaltung der Stadt einbringt. Dies sowie ihre Funktion als Hauptstadt und ihre nach wie vor spürbare Geschichte der deutsch-deutschen Teilung machen die Stadt besonders. Dabei ist Berlin Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen progressiven und regressiven Strömungen, deren Kräfteverhältnisse sich verändern. Der Berlin-Monitor nimmt diese Dynamik seit 2019 in den Blick, indem mit verschiedenen wissenschaftlichen Methoden die politische Kultur, politische Einstellungen bzw. Vorurteile und Diskriminierung erforscht werden. Verschiedene dieser Themenkomplexe werden insbesondere in den Repräsentativerhebungen kontinuierlich untersucht (Pickel et al. 2019, 2023, 2024), andere Studienteile widmen sich abwechselnden thematischen Forschungsschwerpunkten. Innerhalb dieser „Tiefenbohrungen“ wurde in den vergangenen Jahren bereits Antisemitismus (Reimer-Gordinskaya & Tzschiesche 2021, Pickel et al. 2022), Antischwarzer Rassismus (Pickel & Wandt 2023), die Abwertung von Angehörigen der LGBTQI+-Community (Pickel & Niendorf 2024) sowie Klassenverhältnisse und Klassismus (Reimer-Gordinskaya & Tzschiesche 2023) intensiv untersucht.

Der vorliegende Band ist ebenfalls einem solchen Schwerpunkt gewidmet: dem Phänomen des antimuslimischen Rassismus. Wie im Berlin-Monitor üblich, setzen wir auch diesmal sowohl qualitative als auch quantitative Methoden der empirischen Sozialforschung ein. Aus den unterschiedlichen methodischen Herangehensweisen sind drei Teilstudien entstanden: die *qualitativ-subjektwissenschaftliche Studie* zu Erfahrungen und Umgangsweisen, wie sie muslimische Berliner:innen schildern (Kap. 2), die *standardisiert-quantitative Umfrage* unter Berliner:innen, die sich selbst als muslimisch verstehen oder als muslimisch wahrgenommen werden (Kap. 3) sowie die komprimierte Zusammenfassung der Ergebnisse einer *quantitativen Repräsentativerhebung* des Berlin-Monitors aus dem Jahr 2023 zu antimuslimischen Einstellungen der Berliner Bevölkerung (Kap. 4). Zunächst jedoch skizzieren wir den Forschungsgegenstand sowie die Relevanz dieses Themas unter Bezug auf bundesweite und internationale Entwicklungen und Befunde (Kap. 1). Vor diesem Hintergrund können die für Berlin gewonnenen Einsichten und Befunde auch bundesweit eingeordnet werden.

Insgesamt, so hoffen wir, stellen die Teilstudien und ihre Zusammenschau eine hilfreiche Wissensgrundlage für die Weiterentwicklung einer demokratischen Alltagskultur in Berlin, hier in Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus, dar.

Wir danken allen Teilnehmer:innen dafür, ihre Erfahrungen, Gedanken, Emotionen, Wünsche und ihr Wissen mit uns geteilt zu haben, und hoffen, all dem in der Darstellung gerecht geworden zu sein. Zudem danken wir allen an der Vorbereitung, Durchführung und Auswertung der Studie beteiligten Personen genauso herzlich wie der Berliner Senatsverwaltung für Arbeit, Soziales, Gleichstellung, Integration, Vielfalt und Antidiskriminierung als Förderinstitution, ohne die weder diese Publikation noch unsere Arbeit möglich wäre.

Für die unverzichtbare Unterstützung in Laufe des Forschungsprozesses danken wir Zoë Edelmann, Anuschka Torschl und Heinrike Rustenbeck sowie den Mitautor:innen Bahar Oghalai und Kazim Celik.

Stendal und Leipzig

*Katrin Reimer-Gordinskaya, Gert Pickel und Franka Grella-Schmidt*

# 1 Einleitung: Antimuslimischer Rassismus als Problem und Gegenstand der Debatte

*Katrin Reimer-Gordinskaya & Gert Pickel*

Im Ensemble der Konstruktion von Anderen auf der Basis religiöser und/oder ethnischer Markierungen ist deren antimuslimische Variante nicht neu. Sie hat weit zurückliegende historische Episoden durchlaufen und kann auf Traditionen des Orientalismus zurückgreifen (Said 1974; Attia 2007). Im Zeithorizont der Forschungen des Berlin-Monitors gilt, dass antimuslimische Topoi als eine Ressource der Konstruktion von Differenz und Legitimierung von Abwertung und Ausgrenzung seit der Arbeitsmigration der 1970er Jahre mindestens in Westdeutschland latent vorhanden waren (Pickel 2024). Insbesondere in der Konstellation nach 9/11 sowie in jüngerer Zeit durch eine Gleichsetzung von Muslim:innen und Geflüchteten sind diese verstärkt virulent (Pickel & Pickel 2019).

In der darauf bezogenen Forschung werden einerseits Erfahrungen mit (antimuslimischer) Diskriminierung und andererseits antimuslimische Einstellungen untersucht. Die auch im Berlin-Monitor schwerpunktmäßig in den Blick genommene wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Diskriminierungserfahrungen und der Perspektive der Betroffenenengruppen gewann erst in jüngerer Zeit an Bedeutung (z. B. Beigang et al. 2017; SVR 2018). Hierzu hat die Rassismusforschung deutliche Anstöße gegeben (Terkessidis 2004; NaDiRa 2023; UEM 2023) und zusammen mit der Migrationsforschung die rassistische Diskriminierung muslimischer Menschen als Forschungsfeld etabliert (Shooman 2014; El Mafaalani 2021). Wichtig war es in dieser Entwicklung, die Perspektive der Diskriminierten zur Geltung zu bringen und über Individuen hinausgehende, institutionelle und strukturelle Dimensionen von Rassismus zu thematisieren (Gomolla & Radtke 2007). Damit wird auf die historische Genese und Persistenz rassistischen Handelns und Denkens in entsprechenden Kulturen (bspw. von Behörden) und Strukturen (bspw. des Staates) verwiesen (Essed 1992; Fereidooni 2016).

Auch die Erforschung antimuslimischer Einstellungen hat sich erst in den letzten Jahren als kontinuierliches Forschungsfeld etabliert (Allen 2010; Decker et al. 2012; Diekmann 2023; Hafez 2013; Halliday 1999; Helbling 2012; Helbling & Traunmüller 2020; Strabac & Listhaug 2008; Pickel & Öztürk 2019a; Pickel & Öztürk 2019b; Loginov 2017) und in Teilen aus übergreifenden Konzepten, wie der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (Heitmeyer 2002; Leibold 2010; Mokros & Zick 2022) herausgelöst. Neben der Zunahme von muslimischen Bürger:innen in Deutschland dürften dazu die besondere Relevanz antimuslimischer Einstellungen für rechtsextreme und rechtspopulistische Strömungen sowie die Wahlerfolge der

AfD (Hambauer & Mays 2018; S. Pickel 2019), aber auch der verstärkte Blick auf Islamismus und antimuslimische Einstellungen in der Radikalisierungsforschung (Öztürk et al. 2023) beigetragen haben.

## 1.1 Antimuslimischer Rassismus, Islam- und Muslimfeindlichkeit

Begleitet wurde dieser Bedeutungszuwachs von einer weitreichenden Diskussion über die verwendeten Begrifflichkeiten. Wurden antimuslimische Einstellungen noch zu Beginn der 2000er Jahre und im angelsächsischen Raum als *Islamophobie* eingeordnet (Bleich 2011; Halliday 1999; Heitmeyer 2002, 15; Leibold 2010), setzte sich in der Folge in der mit Umfragen arbeitenden Forschung der Begriff der *Muslimfeindlichkeit* durch (Zick 2021, 188; Pickel & Yendell 2018, 222). Allerdings stehen diese Konzepte in einem Spannungsverhältnis zur kritischen Rassismusforschung, die darin eine verkürzte Sicht auf ‚individuelle‘ Einstellungen sieht (Melter & Mecheril 2011). Struktureller wie institutioneller Rassismus gerieten bei einer so verkürzten Sichtweise auf Einstellungen ungerechtfertigt aus dem Blick. Dies führte zu einem Nebeneinander von Forschungen unter den Bezeichnungen *Muslimfeindlichkeit* in der Einstellungsforschung und *Antimuslimischer Rassismus* in der kritischen Rassismusforschung (Attia et al. 2014; Celik & Pickel 2022). Der Unabhängige Expertenkreis Muslimfeindlichkeit verwendet beide Konzepte (UEM 2023, 24). In diesem Sinne würde die Forschung zu antimuslimischen Einstellungen die gesellschaftliche Atmosphäre erfassen, in deren Rahmen antimuslimische Diskriminierung erfahren wird, welche als antimuslimischer Rassismus analytisch rekonstruiert werden kann. In den Teilstudien des Berlin-Monitors werden vor diesem Hintergrund unterschiedliche begriffliche und konzeptionelle Akzente gesetzt, die an Ort und Stelle näher erläutert werden. Unbeschadet dessen skizzieren wir folgend die empirische Virulenz des begrifflich und theoretisch genauer zu rekonstruierenden Phänomens.

## 1.2 Antimuslimischer Rassismus: (Inter-)nationale Entwicklungen und Befunde

Antimuslimische Topoi sind insbesondere seit der Jahrtausendwende virulent. Der Terroranschlag von Al-Qaida am 11. September 2001 und die folgenden Kriege gegen islamistischen Terror mit einer erhöhten Sichtbarkeit des Islamischen Staates fungierten nicht nur in deutschen Medien als Anlässe, in denen antimuslimische Diskurse systematisiert und verbreitet wurden (Hafez & Schmidt 2015; Öztürk 2022). Sie sind flexibel, werden mit ethnisierenden Markierungen verbunden und politisch unterschiedlich funktionalisiert: als Bestandteil der Imagination eines homogenen Volkes wie bei PEGIDA (Geiges et al. 2015) und den Deportationsplänen der äußersten Rechten (Nefzger 2024); als Medium der Verschärfung asylrechtlicher Verfahren wie nach dem islamistischen Attentat am Breitscheidplatz in Berlin am 19. Dezember 2016 und dem (mutmaßlich) islamistischen Anschlag in Solingen am 23. August 2024 (Glumm 2024); und zur Legitimation ab- und ausgrenzender

Praxen im Alltag, in der Öffentlichkeit ebenso wie in Organisationen. Betroffen sind Muslim:innen bzw. Personen, die als solche wahrgenommen und markiert werden, sowie nicht-muslimische Menschen, die als Geflüchtete oder anderweitig Fremdge machte von der Gewaltdynamik erfasst werden (Pickel & Öztürk 2022).

Die damit angedeutete gesellschaftliche Relevanz des Phänomens lässt sich mit Blick auf das Ausmaß und die Folgen antimuslimischer Diskurse und Praxen für die Betroffenen anhand internationaler Untersuchungen, dem bundesweiten Monitoring sowie älterer Untersuchungen verdeutlichen.

In der jüngsten repräsentativen Umfrage unter Muslim:innen in Europa (FRA 2024) berichtet die Hälfte der Befragten, Diskriminierung erlebt zu haben. Als Motive wurden vor allem die Markierung als Immigrant:in bzw. ethnische Markierung (30 Prozent) sowie eine Markierung über die Religion (17 Prozent) und die Hautfarbe (9 Prozent) genannt. Beigang und Kolleg:innen (2017, 101f.) konnten ihrer Studie zu Diskriminierung in Deutschland bei immerhin 24 Prozent der Befragten aus der Gruppe von Personen mit Migrationshintergrund Diskriminierungserfahrungen aufgrund der ethnischen Herkunft und bei 51 Prozent aufgrund der Religion messen. Mindestens ein Drittel erlebt demnach eine Form der Diskriminierung, die auf ethnisierenden bzw. kulturalisierenden Konstruktionen beruht (Shooman 2014). Besonders betroffen von diesen Varianten rassistischer Diskriminierung sind junge Muslim:innen bzw. als solche wahrgenommene Personen, die in der EU geboren sind, sowie Musliminnen, die religiöse Kleidung tragen. Nach Österreich (71 Prozent) wird zudem die zweithöchste Rate für Deutschland (68 Prozent) festgestellt, gefolgt von Finnland (63 Prozent). Das bundesweite Monitoring von Islam- und Muslimfeindlichkeit (CLAIM 2024) dokumentierte im Jahr 2023 insgesamt 1.926 antimuslimische Vorfälle.<sup>1</sup> Das waren im Schnitt mehr als fünf pro Tag und mehr als eine Verdoppelung (114 Prozent) im Vergleich zum Vorjahr. Eine besonders starke Zunahme an antimuslimischen Vorfällen wurde für das Quartal nach dem terroristischen Angriff der Hamas auf Menschen im Süden Israels am 7. Oktober 2023 verzeichnet (ebd., 27). Ein großer Teil der insgesamt dokumentierten Vorfälle trifft muslimische Frauen und findet im Bereich der Bildung und der Öffentlichkeit statt (Gomolla & Radtke 2007; Karabulut 2020). Insgesamt sei von einer hohen Dunkelziffer antimuslimischer Vorfälle auszugehen, da Betroffene oft aus Unwissenheit um die Meldestrukturen sowie geringem Vertrauen von einer Meldung absehen.

Die sich abzeichnende gravierende Benachteiligung von Personen muslimischen Glaubens sowohl in Europa und besonders in Deutschland ist kein neuer Befund, vielmehr belegen bereits andere Studien die Marginalisierung von Muslim:innen

---

1 Im Rahmen der Dokumentation wurden mittelbare und unmittelbare Diskriminierungen sowie Übergriffe unterhalb und oberhalb der Strafbarkeitsgrenze von insgesamt 17 Melde- und Beratungsstellen bundesweit erfasst. Zuzüglich wurden Fallmeldungen aus dem Meldeportal „tReport“, Fallzahlen aus polizeilichen Kriminalitätsstatistiken und Pressemeldungen eingeschlossen. Der digitale Raum, also beispielsweise antimuslimische Hassrede in sozialen Netzwerken, wurde nicht erfasst: <https://www.claim-allianz.de/presse/pressemitteilung-antimuslimische-uebergriffe-und-diskriminierung-in-deutschland-2023-mehr-als-tuen-fantimuslimische-vorfaelle-pro-tag/> (20.02.2025).

sowohl im symbolischen als auch im materiellen bzw. strukturellen Sinne (Peucker 2010; Weichselbaumer 2016; Brücker et al. 2017; Shooman 2014; Salikutluk et al. 2016; Koopmans et al. 2018; Foroutan 2019; InRa 2025). Erfahrungen von Rassismus und Diskriminierung sind für Muslim:innen in Deutschland vielleicht nicht der Normfall, aber keinesfalls die Ausnahme (Attia & Keskinilic 2018). In der Zeit nach dem 7. Oktober 2023 kam es offenbar auch zu einer Remobilisierung antimuslimischer Einstellungen: 35 Prozent der Deutschen im Vergleich zu 29 Prozent im Jahr 2022 wünschten sich, dass „die Zuwanderung von Muslim:innen nach Deutschland untersagt werde“, und 49 Prozent im Vergleich zu 39 Prozent meinten, sich „durch die vielen Muslim:innen manchmal als Fremder im eigenen Land“ zu fühlen (Decker et al. 2024, 67). Bemerkenswert ist, dass diese ablehnenden Aussagen vor allem in Gebieten mit sehr geringen Anteilen an muslimischer Bevölkerung auftreten (Pickel & Yendell 2016). Gleichzeitig wurden damit Werte erreicht, die bereits 2016 und 2018 gemessen worden waren (Decker et al. 2024, 66f.). Es zeichnet sich also eine Kontinuität der Verbreitung antimuslimischer Einstellungen ab, die sich konjunkturell verschärft. Insgesamt ergibt sich das Bild, dass Muslim:innen bzw. Menschen, die als solche wahrgenommen werden, in einem starken Maße von Ablehnung und Ausgrenzung betroffen sind und sie insbesondere, aber nicht ausschließlich seitens der extremen Rechten als Bedrohung inszeniert werden (Aschauer 2020; Pickel 2019, 80–84; Pickel & Öztürk 2021). Für die Berliner Stadtgesellschaft, zu der eine große muslimische Bevölkerungsgruppe sowie weitere (potenziell) betroffene Gruppen gehören, ist die Auseinandersetzung mit antimuslimischer Diskriminierung bzw. antimuslimischem Rassismus somit von hoher Relevanz.

### **1.3 Erkenntnisinteresse zu antimuslimischem Rassismus in Berlin**

Vor dem Hintergrund der skizzierten europa- und bundesweiten Lage gilt es in den Teilstudien sowie in ihrer Zusammenschau also zu eruieren, wie sich antimuslimischer Rassismus in Berlin darstellt. Einerseits ist angesichts der internationalen und bundesweiten Befunde zu erwarten, dass antimuslimische Einstellungen und Diskriminierung auch in Berlin eine substanzielle Problematik darstellen. Andererseits könnten beide Phänomene im bundesweiten Vergleich geringer ausfallen, weil gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit insgesamt in Berlin geringer ausgeprägt ist als im restlichen Bundesgebiet – auch wenn in Berlin im Zeitverlauf ein Anstieg zu verzeichnen ist (Celik & Pickel 2024, 31). Im Sinne der Kontakthypothese könnten auch die in Berlin und deutschen Großstädten generell häufigeren Möglichkeiten von Begegnungen von nicht-muslimischen und muslimischen bzw. als muslimisch wahrgenommenen Berliner:innen ein offeneres Klima ermöglichen, als dies bundesweit der Fall ist (Pettigrew & Tropp 2008; Pickel & Yendell 2016). Beitragen könnte zu einer relativ geringeren Ausprägung auch ein individuell bis kollektiv offensiver Umgang mit (antimuslimischer) Diskriminierung durch Betroffene bzw. einschlägige Initiativen und Organisationen.

## 1.4 Drei Methoden, drei Teilstudien

Dem Untersuchungsgegenstand Antimuslimischer Rassismus nähern wir uns sowohl mittels qualitativer als auch quantitativer Methoden der empirischen Sozialforschung. Startpunkt ist die *qualitativ-subjektwissenschaftliche Studie* zu Erfahrungen von und Umgangsweisen mit (antimuslimischer) Diskriminierung (Kap. 2). Dazu wurden muslimische Berliner:innen zu Gruppendiskussionen eingeladen. Es wurde darauf geachtet, dass die Heterogenität dieses Teils der Berliner Bevölkerung zur Geltung kommt. Die gewählte Methode erlaubte es den Teilnehmer:innen, sowohl individuelles Erleben zu teilen als auch das Erlebte als etwas Gemeinsames zu verhandeln. In der Auswertung ging es erstens darum, das geteilte Alltagserleben von (antimuslimischer) Diskriminierung zu rekonstruieren und zu beschreiben. Beschrieben werden sollte auch, welche individuellen und sozialen Umgangsweisen mit der erlebten Diskriminierung gefunden werden. Auf der Basis von Einzelinterviews wird zudem ansatzweise betrachtet, welche berlinweit-organisierten Umgangsweisen mit den resultierenden Folgen es unter (potenziell) Betroffenen gibt.

Im Anschluss stellen wir die Ergebnisse einer standardisiert-quantitativen *Befragung unter muslimischen oder als muslimisch wahrgenommen Berliner:innen (BeMuB)* dar (Kap. 3). Diese an andere Befragungen unter von Diskriminierung betroffenen Personen (Beigang et al 2017) anschließende Studie zu Diskriminierungserfahrungen und Umgangsweisen mit ihnen ist nicht repräsentativ für den in Berlin lebenden Bevölkerungsteil, der von antimuslimischem Rassismus (potenziell) betroffen ist. Dies liegt daran, dass keine gesicherten Angaben über die Zahl und Verteilung von Muslim:innen in Berlin – und keine über muslimisch wahrgenommene Menschen – vorliegen. Weil aber über 700 Personen an der standardisierten Befragung teilgenommen haben, können belastbare Hinweise zur Verbreitung bestimmter Aspekte der sie betreffenden Diskriminierung gewonnen werden. Außerdem haben wir auch in dieser Studie darauf geachtet, ein möglichst heterogenes Sample zu gewinnen. Daher können wir u. a. Zusammenhänge zwischen bestimmten Zugehörigkeiten und dem Erleben von Diskriminierung herausarbeiten. Gleichzeitig erfassen wir die persönlichen Folgen von und Umgangsweisen mit (antimuslimischer) Diskriminierung.

Zuletzt stellen wir in einer auf unsere Fragestellung komprimierten Zusammenfassung Ergebnisse einer *quantitativen Repräsentativerhebung* des Berlin-Monitors 2023 (Pickel et al. 2024, 61–89) zu antimuslimischen Einstellungen dar (Kap. 4). Während in den beiden zuerst dargestellten Studien die Perspektiven von (potenziell) Betroffenen von antimuslimischem Rassismus im Zentrum stehen, geht es hier also um jene, die (potenziell) antimuslimische Vorurteile hegen. Diese Studie basiert auf einem repräsentativen Sample, von dem aus auf die Verbreitung solcher Einstellungen in der Berliner Bevölkerung geschlossen werden kann.

In der Zusammenschau der Ergebnisse der drei Teilstudien entsteht eine Beschreibung der Qualität und Quantität von (antimuslimischer) Diskriminierung und anti-

muslimischem Rassismus in Berlin aus Sicht von (potenziell) Betroffenen sowie mit Blick auf Trägergruppen antimuslimischer Einstellungen. Die für diesen urbanen Raum spezifische Ausprägung wird im Gesamtresümee (Kap. 5) vor dem Hintergrund bundesweiter und internationaler Entwicklungen und Befunde kommentiert.

## **2 Qualitativ-subjektwissenschaftliche Studie zu Erfahrungen von und Umgangsweisen mit (antimuslimischem) Rassismus**

*Katrin Reimer-Gordinskaya & Franka Grella-Schmidt & Bahar Oghalai*

### **2.1 Grundlagen: Theorie und Methodik**

In der Einleitung wurden die Entwicklung der Forschung zu und die Debatten über Begriffe wie Islam- und Muslimfeindlichkeit sowie antimuslimischer Rassismus bereits skizziert. Wie sich die qualitativ-subjektwissenschaftliche Studie in diesem Feld verorten lässt, wird folgend beschrieben (Kap. 2.1.1). Anschließend werden die Gesprächsteilnehmer:innen in ihrer Heterogenität in den Blick gerückt und die Methodik der Studie beschrieben (Kap. 2.1.2) sowie die Gesprächsteilnehmer:innen vorgestellt (Kap. 2.1.3).

#### **2.1.1 Zur theoretischen Perspektive und Fragestellung**

Die qualitative Studie bietet zum einen eine empirienahe Beschreibung von Diskriminierungserfahrungen, zum anderen eine theoriegeleitete Interpretation dieser Erfahrungen und Umgangsweisen mit ihnen. Grundlage sind Schilderungen und Sichtweisen muslimischer Berliner:innen, wie sie im Rahmen der Studie mitgeteilt wurden (s. u.).

In deskriptiver Hinsicht werden die mitgeteilten Erfahrungen als Diskriminierung verstanden. Dabei beziehen wir uns auf ein weites Verständnis von Diskriminierung, die dann vorliegt, „wenn einzelnen oder Gruppen von Menschen die Gleichheit der Behandlung vorenthalten wird, die sie wünschen“ (Allport 1951, 64). Dieses Verständnis bringt die notwendige Offenheit für und hinreichende Fokussierung auf den Gehalt der Erfahrungen mit sich. In theoretischer Hinsicht wird nicht vorausgesetzt, dass sich die Erfahrungen als antimuslimischer Rassismus interpretieren lassen. Vielmehr gilt es zu klären, inwiefern dies der Fall ist.

Diese Herangehensweise wird folgend mit Blick auf zwei Schwierigkeiten, die mit der Bezeichnung antimuslimischer Rassismus einhergehen, erläutert und begründet. Dabei geht es einerseits um die Widersprüchlichkeit der Bezeichnung *Rassismus*, andererseits um das Verhältnis des als *antimuslimisch* bezeichneten Phänomens zu anderen Varianten von Rassismus. Beides wird abschließend in seinen Konsequenzen für die empirische Forschung diskutiert.

### 2.1.1.1 Zum Widerspruch der Bezeichnung *antimuslimischer Rassismus*

Die Bezeichnung antimuslimischer Rassismus kann als Widerspruch in sich verstanden werden. Jedenfalls dann, wenn Rassismus als Begriff auf ‚Rasse‘-Theorien und auf die durch entsprechende Ideologien (Rehmann 2008) legitimierten Praxen der Kolonisierung, Versklavung und Vernichtung verweist. Im 19. und 20. Jahrhundert wurden ‚Rassen‘ als biologisch definierbare Gruppen konstruiert, von denen angenommen wurde, dass ihnen ‚natürlicherweise‘ bestimmte und genetisch vererbliche Eigenschaften zukommen. Diese sollten die einen für ihren gesellschaftlich subalternen, die anderen für ihren gesellschaftlich herrschaftlichen Status prädestinieren (Claussen 1993). Die Funktionsweise dieser ideologischen Praxis war die Naturalisierung bzw. Biologisierung gesellschaftlicher Ungleichheit. Diese Praxis wandelte sich in der Zeit des Postnazismus und der Dekolonisierung. So verschwand „der Term [als belastet] aus der Offizialsprache“, aber was ‚Rasse‘ umfasste, „hat die gesellschaftliche Welt keineswegs verlassen: Das Wort wird gemieden, aber Bezeichnungen wuchern“ (Haug 2000, 78). Nach 1945 änderte sich aber nicht nur der ‚Rasse‘-Diskurs, vielmehr änderten sich mit der Überwindung von Nazi-Herrschaft und direkter Kolonialherrschaft die gesellschaftlichen Verhältnisse und damit „der interne Charakter dieser Ideologie und die mit ihr verbundenen organisatorischen Praktiken und gesellschaftspolitischen Ziele“ (Demirovic & Bojadzijeve 2002, 24).

Als Kontinuität im Wandel nach 1945 wird verstanden, dass in der Konstruktion ‚der Anderen‘ biologisierende Strategien in den Hinter- und kulturalisierende in den Vordergrund traten. Entsprechende Formationen wurden als „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1998, 28) und „kultureller“ im Unterschied zu einem „genetischen“ Rassismus (Hall 2000, 11f.) beschrieben. Laut Balibar und Hall habe es dieser Wandel erlaubt, die Position von vormals versklavten bzw. kolonialen Subjekten Frankreichs und Großbritanniens herrschaftlich zu regulieren, ohne (explizit) auf moralisch desavouierte und wissenschaftlich widerlegte ‚Rasse‘-Theorien zu rekurrieren (ebd.; Balibar 1998, 24f., 27ff.). Für den öffentlichen Diskurs des postnazistischen Westdeutschlands wurde ein ähnlicher Wandel beschrieben (Morgenstern 2002, 225ff.) und gezeigt, dass und wie korrespondierende Praxen die fordistische Regulation von Migration organisierten (ebd.; Karakayali & Tsianos 2002). Objekte dieses ‚kulturalistischen Rassismus‘ waren nun die ehemals Kolonisierten sowie Arbeitsmigrant:innen als Eingewanderte. Und während Differenzen zwischen ‚Gastarbeitern‘ und ‚Deutschen‘ zunächst vor allem entlang von nationaler Zugehörigkeit hergestellt wurden, kam kulturellen und dann religiösen Markern ab den 1980er Jahren zunehmende Bedeutung zu (Kalpaka & Rätzkel 1990). Im Anschluss daran ist es nachvollziehbar, den seit den terroristischen Anschlägen von Al-Qaida in den USA am 11. September 2001 global intensivierten Diskurs über ‚den Islam‘ und ‚die Muslime‘ (Schneiders 2009) als eine Variante dieses kulturalistischen Rassismus zu verstehen (Shooman 2014).

Dieselbe Entwicklung kann indes auch als fundamentaler Wandel verstanden werden. Dies gilt, insofern historisch gerade die Ablösung der religiösen Konstruktion von Differenz sowie der religiösen Legitimation hierarchischer Ordnungen hin zum

Konzept der ‚Reinheit des Blutes‘ (*limpieza de sangre*) im 15. Jahrhundert den Beginn des langen Übergangs in die Entstehung von ‚Rasse‘-Theorien markiert (Priester 2003, 27f.). Mit Blick auf die Überwindung ‚rasse‘-biologisch begründeter kolonialer Herrschaft, Sklaverei und Vernichtungspolitiken gibt es daher gute Gründe, den Begriff des Rassismus als „Konstruktion von biologischen Menschenrassen, die sich dann kulturell hierarchisieren lassen“ (Claussen 1993, 2), eng zu fassen. Zugleich gibt es angesichts der angedeuteten Kontinuitäten im Wandel von ‚Rasse‘ und Rassismus nach 1945 gute Gründe, mit einem weiten Begriff zu operieren.

Die Debatte um die ‚Inflation‘ oder ‚Deflation‘ des Begriffs Rassismus (Miles & Brown 2003) kann und soll nicht zugunsten der einen oder anderen Seite aufgelöst werden. Vielmehr lässt sich vor ihrem Hintergrund festhalten, dass die Bezeichnung ‚antimuslimischer Rassismus‘ auf einen Widerspruch verweist. Und dieser Widerspruch kann für die empirische Forschung produktiv gemacht werden (s. u.).

### 2.1.1.2 Zum Verhältnis von antimuslimischem und anderen Varianten des Rassismus

Die Bezeichnung ‚antimuslimischer Rassismus‘ bringt eine zweite Schwierigkeit mit sich. Das Adjektiv legt nahe, dass es eine spezifische und in sich kohärente Variante von Rassismus gibt, die von anderen Phänomenen, die in den vergangenen Jahren ähnliche Bezeichnungen erhalten haben, klar zu unterscheiden ist. Die Rede von anti-schwarzem, anti-ziganistischem, anti-asiatischen oder anti-slawischen Rassismus erweckt zudem den Eindruck einer recht plötzlichen Vervielfältigung des Rassismus und geht zu Lasten einer begrifflichen Klärung, ob und in welchem Sinne sich jeweils von einem solchen sprechen lässt.

Deskriptiv lässt sich jedenfalls festhalten, dass antimuslimische Topoi zu Beginn des 21. Jahrhunderts besonders bedeutsam werden. In dieser Zeit reihten sich in kurzer Folge einschlägige Ereignisse aneinander: Ab 1999 der ‚Kopftuchstreit‘ (Haug & Reimer 2005), die Angriffe von Al-Quaida in den USA 2001, für die eine ‚Achse des Bösen‘ verantwortlich gemacht wurde (Ruf 2014, 22 ff.), der ‚Karikaturenstreit‘ 2005/2006 (Jäger 2009) sowie eine Reihe von islamistischen Anschlägen in Europa (Madrid 2004, London 2005). Sie gaben Anlass für eine rasant zunehmende öffentliche Thematisierung ‚des Islam‘ und ‚der Muslime‘ als ein fundamentales Problem westlicher Gesellschaften. Die neue globale Frontstellung, die Anfang der 1990er Jahre, nach dem Ende des Kalten Krieges, in Sicherheitskreisen als *Clash of Civilisations* (Huntington 1993) artikuliert worden war, erhielt nun als gesellschaftlich umfassende *Bedrohung* populäre Gestalt: Geschlechtergleichheit, Säkularisierung und Frieden seien durch den Islam per se oder in seiner tendenziellen Identifikation mit Islamismus gefährdet. Letzterer stellt eine reale Gefahr dar, hat zum gegenwärtigen Zeitpunkt unter den Muslim:innen in Deutschland indes eine Unterstützung durch ca. 0,5 Prozent (BfV 2025; BMI 2025). Dabei speisten sich die in traditionellen Medien wie auch in den zunehmend bedeutsamen digitalen Medien ventilierten Semantiken aus älteren Quellen, die sie aktualisierten und re-

artikulierten: romantisierende und angstbesetzte Orient- und Türkenbilder sowie negative christlich-theologische Islambilder (Attia 2007). Mit antimuslimischen und islamfeindlichen Bildern wurde und wird Politik gemacht und Gesellschaft gestaltet: Sie legitimieren staatliche Maßnahmen (z. B. der Regulation von Migration), institutionelle Routinen (bspw. des Ein- und Ausschlusses im Bildungssystem), exkludierende Strategien zivilgesellschaftlicher Gruppen (sog. PEGIDA) und individuelles Handeln (von Passant:innen, Nachbar:innen u. a. m.).

Ohne also antimuslimischen Rassismus als eine in sich kohärente und von anderen Rassismen strikt verschiedene Variante zu verstehen, können doch Konturen antimuslimischer und islamfeindlicher Phänomene umrissen werden. Inwiefern diese im Zuge der Schilderung von Diskriminierung bedeutsam werden, gilt es zu untersuchen.

### 2.1.1.3 Konsequenzen für die empirische Forschung

Diese zuvor angerissenen Überlegungen zur Bezeichnung antimuslimischer Rassismus haben Konsequenzen für die empirische Forschung.

Der in der Bezeichnung antimuslimischer Rassismus liegende Widerspruch wirft die Frage nach dem Verhältnis von biologisierenden und kulturalisierenden Strategien in der Herstellung von Differenz und bei der Legitimation von Herrschaft auf. Dabei zeigt sich beim näheren Hinsehen, dass selbst der ‚biologistische‘ Rassismus nicht ohne Rekurs auf Kultur auskam. So entschied im Nazismus „kein rassebiologisches Kriterium, sondern die Religionszugehörigkeit der Großeltern, ob jemand als Voll-, Halb- oder Vierteljude klassifiziert wurde“ (Claussen 1993, 6). Und Cohen (Cohen 2017, 167) verweist darauf, dass nicht nur das biologische Substrat die Kultur, sondern auch die Kultur die ‚Rasse‘ bestimmte: „Geisteshaltungen und Lebensbedingungen, Kleidung und Brauchtum – alle Arten von Sozialverhalten und kultureller Praxis sind zum Dienst gepresst worden, das ‚Wesen‘ irgendeiner ‚Rasse‘ zu bezeichnen.“ Umgekehrt kann vermutet werden, dass auch im kulturalistischen Rassismus biologisierende Strategien bedeutsam sind und beide in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen.

Wenngleich es einen Unterschied zwischen einem primär biologistischen und einem primär kulturalistischen Rassismus gibt (vgl. Memmi 1987, 97), ist doch ihre gesellschaftliche Funktion entscheidend: „Sinn und Zweck des Rassismus [liegt] in der Vorherrschaft“ (ebd., 60ff.). Dabei sind „die rassistischen Codierungen opportunistisch“ und „wählen jene Zeichen aus, die für die ideologische Arbeit am geeignetsten sind“ (Cohen 2017, 167). Diese ideologische Arbeit besteht darin, „Differenz und Herrschaft miteinander zu verbinden und zugleich als natürlich erscheinen zu lassen“ (ebd.). Für diese Funktion ist es weniger entscheidend, ob (vorwiegend) angeborene oder (vorwiegend) angeeignete Eigenheiten codiert werden.

Diesen Aspekten gilt es, mit Blick auf die Diskriminierungserfahrungen der muslimischen Berliner:innen, die an der empirischen Studie teilnahmen, nachzuspüren.

Dabei ist auch zu klären, inwieweit spezifisch antimuslimische Topoi zum Tragen kommen. Empirisch zu untersuchen ist weiterhin, welche Codierungen in Erfahrungen muslimischer Berliner:innen bedeutsam werden und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Darüber hinaus gilt es zu betrachten, welche Funktionen im Kontext gesellschaftlicher Machtverhältnisse die eine oder andere Konstruktionsweise erfüllen und inwieweit die Verknüpfung von Differenz und Herrschaft Muslim:innen als solche trifft.

Die Interpretation von Diskriminierungserfahrungen muslimischer Berliner:innen sollte demnach drei Aspekte berücksichtigen:

1. In welchem Verhältnis stehen kulturalisierende und biologisierende Strategien?
2. Inwiefern werden dabei spezifisch antimuslimische Topoi bedeutsam bzw. Muslim:innen als solche diskriminiert?
3. Welche Funktionen erfüllen die jeweiligen Codierungen?

## **2.1.2 Zur empirischen Forschung: Gesprächsteilnehmer:innen und Methodik**

Um das skizzierte Erkenntnisinteresse empirisch verfolgen zu können, haben wir – wie bereits des Öfteren im Berlin-Monitor – eine ‚qualitative‘ Herangehensweise genutzt. Die vorliegende Studie gehört dabei zum subjektwissenschaftlichen Forschungsstrang. In diesem Ansatz geht es grundsätzlich stets darum, Diskriminierungserfahrungen im Zusammenhang mit individuellen und kollektiven Umgangsweisen in den Blick zu nehmen (Reimer-Gordinskaya & Tzschiesche 2021, 2023). Dies hat zum Hintergrund, dass Diskriminierung die Handlungsfähigkeit der Betroffenen einschränkt und es notwendig macht, sich mit resultierenden Handlungsproblematiken auseinanderzusetzen. Beide Bereiche – Diskriminierungserfahrungen muslimischer Berliner:innen und deren Umgangsweisen damit – sollen mithilfe qualitativer Verfahren erschlossen werden. Dafür haben wir zum einen vier Gruppendiskussionen (vgl. für einen Überblick: Vogl 2019) mit insgesamt 16 Teilnehmenden realisiert und zum anderen vier Einzelinterviews mit Expert:innen aus Organisationen einbezogen.

### *2.1.2.1 Pluralität von Muslim:innen – Zugehörigkeiten der Beteiligten*

Im öffentlichen Diskurs wurden und werden Muslim:innen oft homogenisiert, wobei lange vor allem türkisch-muslimische Personen im Fokus standen. Sie stellen zwar weiterhin den größten Anteil, aber nicht mehr die absolute Mehrheit der Muslim:innen in Deutschland. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der Forschung wider, die der Pluralität muslimischer Zugehörigkeiten mittlerweile stärker Rechnung trägt. Dies belegen etwa die Studien im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (z.B. Haug et al. 2009 oder Pfündel et al. 2021). Auch wir haben im Rahmen dieser Studie versucht, eine breitere Palette an Lebensrealitäten muslimischer Berliner:innen einzubeziehen. Bevor wir näher auf die Erhebungs- und Auswertungsmethoden eingehen, beschreiben wir daher die Teilnehmenden der Gruppendiskussionen hinsichtlich ihrer Zugehörigkeiten. Kurze biografische Skizzen der einzelnen

Teilnehmer:innen sind in Kapitel 2.1.3 zu finden; zu den Expert:innen aus Organisationen siehe Kapitel 2.3.4.5.

Alle Teilnehmenden der Gruppendiskussionen identifizieren sich selbst als muslimisch, unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Zentralität und Ausübung ihres Glaubens. Beteiligt waren vier Männer und zwölf Frauen im Alter zwischen 18 und ca. 70 Jahren. Einige der Frauen tragen Kopfbedeckungen seit unterschiedlichen Zeitspannen und in unterschiedlicher Form, keine von ihnen trug einen Gesichtsschleier oder eine Burka. Einige Teilnehmende sind in Deutschland geboren und aufgewachsen, einige sind Migrant:innen, alle sind Teil von Familien mit diversen Migrationsgeschichten und Familiensprachen. Herkunftsländer sind neben Deutschland die Türkei, der Libanon sowie Länder des Balkans und Nordafrikas. Einige kamen im Zuge der Anwerbung sogenannter Gastarbeiter:innen nach (West-)Deutschland, andere nach 1990 als Geflüchtete. Sie leben seit wenigen Jahren bis hin zu vielen Jahrzehnten in Berlin bzw. Deutschland. Auch die familiären Kontexte variieren: Einige sind alleinstehend, andere verheiratet mit mehreren Kindern. Die sozialen Rollen erstrecken sich von Schüler:innen über (zeitweise) Erwerbslose bis zu Berufstätigen unterschiedlicher Branchen und mit teils akademischen Bildungswegen. Nicht vertreten waren Menschen mit Beeinträchtigungen sowie Personen, die eine queere Zugehörigkeit zum Ausdruck brachten.

Diese Zusammensetzung der Teilnehmenden ermöglichte es, der Vielfaltigkeit und Komplexität der Diskriminierungserfahrungen muslimischer Berliner:innen näher zu kommen, die sich etwa entlang von generationalen und geschlechtlichen Zugehörigkeiten unterschiedlich darstellen kann.

### 2.1.2.2 Gruppendiskussionen und ergänzende Einzelinterviews

Das Verfahren der Gruppendiskussion (Bohnsack 1999, 123 ff.) erleichtert es in der hier realisierten Zusammensetzung der Teilnehmenden zum einen, individuelle Erfahrungen mit Diskriminierung zu teilen, da die Betroffenen das Verstehen der anderen Beteiligten voraussetzen können. Zum anderen ermöglicht es aber auch den Zugang zu geteilten Erfahrungen und Orientierungen, die im Zusammenhang mit einer gemeinsamen gesellschaftlichen *Lagerung* der Teilnehmenden (Mannheim 1928, 81–119) stehen und auf die sie in der Diskussion zugleich unterschiedlich Bezug nehmen können.

An den insgesamt vier Gruppendiskussionen nahmen jeweils zwischen zwei und sechs volljährige Berliner:innen teil, wobei eine Gruppe aus drei Männern, eine aus einer Frau und einem Mann und zwei aus fünf bzw. sechs Frauen bestanden. Sie wurden zwischen Januar und Mai 2024 von einer oder zwei Interviewerinnen durchgeführt, die selbst nicht von Rassismus betroffen sind. Die generell interessierenden Themen – Erfahrungen und Umgangsweisen mit Diskriminierung im Zusammenhang mit antimuslimischem Rassismus sowie deren Folgen – wurden in Interviewleitfäden konkretisiert und angerissen, um Diskussionen unter den Teilnehmenden anzuregen, sich aber möglichst selbstläufig vollziehen zu lassen. Die Gespräche dauerten zwi-

schen 60 und 90 Minuten. Sie wurden nach Dresing und Pehl (2011) transkribiert, anonymisiert und die Teilnehmenden wurden – sofern möglich in Rücksprache mit ihnen – pseudonymisiert. Nach Abschluss der Auswertung haben wir die zitierten Passagen sprachlich leicht geglättet. Ergänzend haben wir themenzentrierte, 60- bis 90-minütige Interviews mit vier Expert:innen aus Organisationen einbezogen. Auch diese wurden transkribiert und in Bezug auf Dritte anonymisiert. Die Interviewten selbst wollen mit ihren Namen und Funktionen benannt werden.

### *2.1.2.3 Auswertung und Darstellung*

Nach Abschluss der Datenaufbereitung erfolgte die Auswertung in mehreren, methodisch unterschiedlichen Schritten. Weil die Gruppendiskussionen die wesentliche Datengrundlage darstellen (die Interviews mit Expert:innen aus Organisationen wurden allein für das letzte Kapitel der vorliegenden Darstellung herangezogen), steht deren Auswertung folgend im Fokus.

Die Gruppendiskussionen (Vogl 2019, 695ff.) wurden zunächst fallbezogen sequenziert und besonders ‚dichte‘ Sequenzen markiert und codiert. So wurde ein Überblick über die in jeder Gruppe verhandelten Dimensionen der potenziell gemeinsamen Erfahrungen (sog. konjunktive Erfahrungsräume) geschaffen. Im weiteren Verlauf wurden die Daten im Sinne der Grounded Theory Methodologie (GTM) (Breuer 2009) fallbezogen und -übergreifend offen und axial codiert, um individuelle Erfahrungen zu rekonstruieren und durch Vergleiche Unterschiede und Gemeinsamkeiten dieser individuellen Erfahrungen zu bestimmen. Dabei wurden die Codes unter Bezug auf jeweils relevante Konzepte ansatzweise interpretiert.

Die Darstellung der Diskriminierungserfahrungen (Kap. 2.2) sowie die Darstellung der individuellen Umgangsweisen (Kap. 2.3) ergaben sich überwiegend aus der Logik der GTM. Dabei wurden die entwickelten Codes nicht im Sinne des selektiven Codierens zu einem Theorem verbunden, aber konzeptuell geleitet so angeordnet, dass sie einen inneren Zusammenhang ergeben. Die Darstellung der sozialen Umgangsweisen (Kap. 2.3.3) folgte stärker der Logik der dokumentarischen Methode, insofern es um die Rekonstruktion der kollektiven Verständigung über Bedeutungen der Erfahrungen und mögliche Umgangsweisen mit ihnen in der Gruppendiskussion ging. Dasselbe gilt auch für das Kapitel, in dem die emotionalen Reaktionen auf geschilderte Diskriminierungserfahrungen beschrieben werden (Kap. 2.3.1). Das Kapitel zum organisierten Umgang mit (antimuslimischem) Rassismus (Kap. 2.3.4.5) basiert auf den Einzelinterviews mit Personen, die haupt- oder ehrenamtlich in Organisationen, die Interessen von Betroffenen von (antimuslimischem) Rassismus vertreten, tätig sind. Sie wurden mit Blick auf die Leitfrage ausgewertet, wobei im Zentrum stand, in welcher Weise die jeweilige Organisation auf (antimuslimischen) Rassismus antwortet.

Die vorliegende Studie wäre ohne die engagierte Teilnahme der 16 muslimischen Berliner:innen und vier Expert:innen nicht möglich gewesen. Wir danken allen Beteiligten herzlich für das uns entgegengebrachte Vertrauen. Insgesamt, so hoffen

wir, ist es annähernd gelungen, die komplexe Diskriminierung von muslimischen Berliner:innen aus Sicht dieser Betroffenen angemessen zu beschreiben, zu interpretieren und die bereits gefundenen und in Entwicklung befindlichen Umgangsweisen adäquat darzustellen.

### 2.1.3 Vorstellung der Teilnehmer:innen

An den vier Gruppendiskussionen nahmen insgesamt 16 muslimische Berliner:innen teil. Im Folgenden stellen wir die einzelnen Teilnehmer:innen kurz vor, wobei wir ihre Namen pseudonymisiert haben.

**Amina** ist um die 40 Jahre alt. Sie ist gebürtige Kroatin, musste jedoch als Jugendliche mit ihrer Familie nach Serbien fliehen. Seit zwei Jahren lebt sie mit ihrem Sohn in Berlin. Aus ihrem Alltag in einem Ostberliner Randbezirk berichtet sie von anlasslosen Taschenkontrollen im Supermarkt und abwertenden Blicken im öffentlichen Raum. Mittlerweile lebt Amina in Neukölln, wo sie sich sicher fühlt. Einschneidend war ein Vorfall auf einem Schöneberger Spielplatz, wo sie von einer anderen Mutter zunächst wegen ihres Kopftuchs antimuslimisch angegangen wurde. Aminas Erlebnisse resultieren in einer Enttäuschung über eingelöste Demokratie- und Gleichheitsversprechen. Vielleicht sei Deutschland „noch nicht bereit“, um den Menschen ein Leben in gegenseitigem Respekt zu ermöglichen.

**Antar** ist etwa Ende 30. Er lebt seit 2007 in Deutschland und arbeitete zunächst in der Sicherheitsbranche. Er studierte und ist als Sozialarbeiter tätig. Dennoch fühlt er sich in Deutschland „auf der Durchreise“. Dies führt er auf die „Mauer“ aus einer fehlenden Akzeptanz von Muslim:innen durch die Mehrheitsgesellschaft zurück. Dies erschwere den Kontakt zu „Europäern oder Deutschen“. Antar sieht sich „antimuslimisch[en]“ Vorurteilen ausgesetzt, sei es im medialen Diskurs, in Witzen oder direkten Beleidigungen. Für viele zähle nur das Äußere und er werde „in eine Schublade gesteckt“. Um sich zu schützen, begegnet er den Anfeindungen inzwischen meist mit „Ironie und Sarkasmus“.

**Coco** ist 18 Jahre alt und eine Schülerin aus Berlin. Ihr sind präzise Begriffe für die Beschreibung von Diskriminierungserfahrungen wichtig. Da die Vorurteile gegenüber Muslim:innen je nach Phänotyp sehr unterschiedlich seien, sieht sie den Begriff des ‚antimuslimischen Rassismus‘ kritisch: „[I]ch finde, es gibt keinen antimuslimischen Rassismus, weil nicht alle Muslime arabisch aussehen“. Selbst habe sie diesen kaum erlebt, da sie als Schwarze Person „diese[r] Schublade einfach nicht [...] entspreche“. In der Schule würden vor allem Mitschülerinnen mit Kopftuch ausgegrenzt. Grundsätzlich fordert Coco mehr Aufklärung in Bildungseinrichtungen und Medien für die Vielfalt der Muslim:innen.

**Dunia** ist um die 40 Jahre alt. Sie ist vor 16 Jahren als Palästinenserin aus dem Libanon nach Deutschland gekommen und lebt mittlerweile in Berlin. Sie hat zwei erwachsene Töchter und ist berufstätig. Diskriminierung sei für sie als Muslima in Berlin etwas Alltägliches. Sie berichtet von verbalen Angriffen auf der Straße und

„komische[n] Fragen“ zu ihrem Kopftuch. Dunia schildert auch, wie verletzend diese Situationen sind. Besondere Kritik äußert sie hinsichtlich der mangelnden Toleranz von Lehrkräften.

**Esma** kam vor 50 Jahren als Kind einer türkischen „Gastarbeiterfamilie“ nach West-Berlin. Sie ist berufstätig, verheiratet und hat drei Kinder. Ihre Schulzeit beschreibt sie als traumatisch. Die Diskriminierung habe dazu geführt, dass sie sich isoliert und lange Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache gehabt habe. Auch heute noch erlebt sie Aggressionen als gegen „Ausländer“ gerichtet: „Es geht immer noch um Ausländer, es wird nur ausgenutzt. Moslem hat gar nichts damit zu tun“. Im Laufe ihres Lebens sei es ihr immer besser gelungen, zu widersprechen und mit der Unterstützung anderer für sich einzustehen.

**Fares** kam als Kind einer palästinensischen Familie nach West-Berlin. Lange habe er sich „nie eine andere Heimat vorstellen können als Berlin.“ Doch der antimuslimische Diskurs beschäftigt ihn stark. Er sieht einen problematischen Diskurs in Medien und Politik, der sich negativ auf das gesellschaftliche Klima auswirke. Als ehemaliger Lehrer vermisst er vor allem eine wissenschaftliche und sachliche Auseinandersetzung mit dem Nahostkonflikt in Schulen und einen empathischeren Umgang mit palästinensisch-stämmigen Schüler:innen. Trotz der gegenwärtigen Herausforderungen bleibt für Fares „Begegnung“ der Weg zur Veränderung: „Wenn das gelingt, dann haben wir viel geschafft“.

**Fatima** ist Palästinenserin um die 35 und lebt mit ihrem Mann und zwei Kindern in Berlin. Sie selbst habe bisher keine eigenen Diskriminierungserfahrungen gemacht, jedoch belasten die Erlebnisse ihrer Mutter sie stark. Diese lebt in Berlin-Marzahn und wird im Supermarkt und auf der Straße oft ignoriert und wiederholt verbal und physisch angegriffen. Fatima nennt die geringen Deutschkenntnisse sowie das Kopftuch ihrer Mutter als mögliche Anknüpfungspunkte für rassistische Diskriminierung. Aus Angst habe sich Fatimas Mutter zunehmend isoliert und meidet den öffentlichen Raum weitgehend.

**Gizem** ist um die 40 Jahre alt und lebt seit 24 Jahren in Berlin. Während der Schulzeit ihrer zwei Kinder musste sie beständig gegen Lehrkräfte ankämpfen, die die Kinder abwerteten. Sowohl ihre Tochter als auch ihr Sohn machten Abitur und schließen derzeit Studiengänge an Hochschulen ab. Gizem berichtet von einer einschneidenden Diskriminierungserfahrung als Muslima in einem früheren Arbeitsverhältnis. Erlebte Ungleichbehandlung führt sie auf vorurteilsbelastetes Schubladendenken zurück, das sie kritisiert: „Wir sind Mensch, wir sind wie sie, kein Unterschied zwischen uns“. Heute arbeitet sie in einem Gleichstellungsprojekt.

**Halime** ist vor über 50 Jahren als junges Mädchen mit ihrer Mutter im Rahmen der Anwerbeabkommen nach West-Berlin gekommen. Diskriminierungserfahrungen als „Muslima“ erscheinen ihr allgegenwärtig. Besonders Kopftuchträgerinnen seien von Diskriminierung betroffen, weshalb sie diese Frauen als „sehr stark“ empfindet, selbst jedoch kein Kopftuch trägt. Diese Vorkommnisse – sei es in Behörden, auf Ausflügen oder in der Schule ihrer zwei Kinder – seien „extrem schwer“ und

psychisch belastend, weshalb sie mit dem Gedanken spielt, auszuwandern. Kraft schöpft Halime aus ihrer Tätigkeit, bei der sie andere Betroffene von Diskriminierung unterstützt.

**Inaya** stammt aus der Türkei und lebt seit 26 Jahren in Deutschland. Gemeinsam mit ihrem Mann und ihren sechs Kindern wohnt sie heute in Neukölln, wo sie sich im Vergleich zu anderen Berliner Stadtteilen „sehr frei und ein bisschen stark“ fühlt, da sie als kopftuchtragende Frau weniger auffällt. In dem Wissen um die alltäglichen Anfeindungen bereitet ihr die Entscheidung ihrer Tochter, ebenfalls Kopftuch zu tragen, große Sorgen. Besonders schockierend war es für Inaya, dass die Schule einen physischen Angriff auf ihre Tochter als „Unfall“ abtat. Inaya kritisiert die verbreiteten Vorurteile gegenüber Muslim:innen und das Unwissen über den Islam.

**Latifa** lebt mit ihren drei Kindern seit sieben Jahren in Berlin. Zunächst gibt sie an, bisher keine Diskriminierung erlebt zu haben, doch als die anderen Teilnehmerinnen der Gruppendiskussion von ihren Erfahrungen berichten, pflichtet sie ihnen immer wieder bei. Sie erwähnt den schwierigen Zugang zum Arbeitsmarkt für kopftuchtragende Frauen sowie die Benachteiligung aufgrund begrenzter Deutschkenntnisse. Besonders prägend war für Latifa die Grundschulzeit ihres Sohnes, der vom Lehrer als „Ausländerkind“ diskriminiert wurde und trotz sehr guter Noten um seine Versetzung bangen musste.

**Namira** ist als junge Palästinenserin vor 33 Jahren aus dem Libanon nach Berlin geflohen. Aus den frühen 1990er Jahren erinnert sie die gewaltvollen Angriffe durch „Nazis“ auf die Geflüchtetenunterkunft und Anfeindungen „gegen Ausländer, gegen Muslime“. Heute wohnt sie mit ihrer Familie in einem Neuköllner „Kiez“, den sie als Nachbarschaft schätzt. Namira trägt erst seit 2018 ein Kopftuch und berichtet von der damit einhergehenden deutlichen Verschärfung ihrer persönlichen Diskriminierungserfahrungen. So fand sie trotz ihrer Qualifikation als Erzieherhelferin zunächst keine Anstellung. Diese Erfahrungen haben sie in Bezug auf Deutschland stark desillusioniert. Nichtsdestotrotz kämpft sie weiter für Gleichbehandlung und tritt entschieden für ihre Rechte ein.

**Shaima** ist in ihren 40ern und kam vor etwa 25 Jahren aus Pakistan nach Deutschland. Nach vier Jahren zog sie nach Berlin, wo sie mit ihrem Mann und ihrer Tochter in Neukölln lebt. Dort fühlt sie sich als kopftuchtragende Frau wohl, „weil man sieht, es ist hier Vielfalt“. Dennoch ist ihr Alltag von rassistischen Anfeindungen und Benachteiligung geprägt. Auch in der erweiterten Familie erlebt sie antischwarze und antimuslimische Diskriminierung. Diese Erfahrungen führen zu Enttäuschung und Sprachlosigkeit. Gleichzeitig sagt Shaima: „Aber ich habe eine Sache gelernt [...], man sollte nicht aufgeben, man sollte sich zeigen, wer du bist“. Mit dieser Haltung versucht sie auch, ihrer Tochter ein Vorbild zu sein.

**Thaer** kam in den frühen 1980er Jahren aus dem Libanon zum Studieren nach Ost-Berlin. Damals waren „die Kontakte mit den Deutschen [...] ganz einfach“ und Rassismus sei durch die „Staatspolitik“ unterdrückt worden. Nach dem Studium kehrte er in den Libanon zurück. 2004 kam er mit einer Duldung ins ‚vereinte‘

Berlin zurück. Einen Grund für die sich in der Zwischenzeit stark veränderten „gesellschaftlichen Verhältnisse“ sieht er in der Verbreitung muslimfeindlicher Inhalte durch die Medien. Thaeer kritisiert die bestehenden Migrations- und Asylgesetze, die Neuankömmlingen Teilhabe und Integration verwehren. Seit dem 7. Oktober 2023 erlebt er mehr Anfeindungen auf offener Straße sowie ein höheres Ausmaß an polizeilicher Willkür. „Bildung und richtige Integration“ seien der „einzige Weg“, Rassismus entgegenzuwirken.

**Yeliz** ist in ihren 50ern und lebt seit 12 Jahren mit ihren drei Kindern in Berlin. Sie berichtet von einer einschneidenden Diskriminierungserfahrung im Jobcenter, wo ein Berater sie schikanierte, weil sie nicht so akzentfrei sprach wie verlangt. Da Yeliz als blonde Frau ohne Kopftuch nicht als Muslima identifiziert wird, benennt sie die „ausländische Sprache“ als Anlass für die Benachteiligung. Sie kritisiert auch die Medien, die ein rückständiges Bild der „arabische[n] oder [...] muslimische[n] Frau“ verbreiten würden. Yeliz sucht Unterstützung bei Dritten und konzentriert sich auf das Positive, wenn sie sich gegen Benachteiligung erfolgreich zur Wehr setzen konnte: „Aber zum Ergebnis [...]: ich habe bekommen das Wohnung (lacht)“.

**Zaid** ist 18 Jahre alt und besucht eine Schule in Ostberlin. Er kritisiert die vereinfachende Gleichsetzung von arabisch und muslimisch. Insbesondere arabische Männer würden als Bedrohung dargestellt, während kopftuchtragende Frauen als unterdrückt wahrgenommen würden. Einen wesentlichen Teil der Verantwortung sieht Zaid bei den Medien, die oft einseitig berichteten und „immer [...] nur die schlechten Seiten von den arabischen oder islamischen Personen“ zeigten. Er wünscht sich eine differenziertere Sicht auf den Islam, mehr Raum für positive Darstellungen und fordert mehr Akzeptanz für die verschiedenen Religionen.

## 2.2 „So eine Mauer.“ Erfahrungen von (antimuslimischem) Rassismus

„Ich kann ja anfangen. Also, ich bin seit 2007 in Deutschland und es ist auch nicht lange her, dass auch der 11. September stattgefunden hat, 2001. Und ehrlich gesagt, die ersten zweieinhalb, drei Jahren hatte ich keinen Kontakt mit Europäern oder Deutschen hier gehabt, in Deutschland. Weil da auch so eine Mauer gegeben war.“

So ergreift Antar<sup>2</sup>, der an einer unserer Gruppendiskussionen teilnahm, das Wort. Er beschreibt in dieser Sequenz einen Effekt der Diskriminierungserfahrungen, die er in Berlin gemacht hat. Das Bild der „Mauer“ weckt Assoziationen von massiven, schwer zu durchbrechenden Begrenzungen, die soziale Räume strukturieren und Grenzen markieren. Es symbolisiert damit ein wesentliches verbindendes Moment der Erfahrungen von ‚(antimuslimischem) Rassismus‘, wie sie in diesem Kapitel mit

2 Bei allen im Text erwähnten Namen der Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen handelt es sich um Pseudonyme.

Blick auf drei Bereiche der sozialen Wirklichkeit rekonstruiert werden: soziale Interaktionen, Diskurse und Institutionen.

Wenn Antar im Weiteren von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft berichtet, die „zum Beispiel: ‚Da kommt Osama‘ [sagen]“, verweist er auf eine konkrete antimuslimische Handlungsweise, mit der er sich konfrontiert sah. Andere Teilnehmende erlebten Ähnliches. So berichtet beispielsweise Esmā von abwertenden Äußerungen „[Mit] meinen Namen haben sie mich auch beleidigt.“, während Zaid non-verbale Ablehnung erinnert: „Ja, die Blicke. Ich glaube, die denken halt so: ‚Boah, Muslime‘“. Im ersten Kapitel geht es um solche von Dominanzausübung geprägten sozialen Interaktionen und die Frage, welche Bedeutung diese für das Zugehörigkeitsempfinden und die Teilhabemöglichkeiten der Teilnehmenden haben.

Antar beschreibt auch, wie weitreichend antimuslimische Handlungsweisen normalisiert und als solche mit einem entsprechenden öffentlichen Diskurs verbunden sind. Dieser wird seinerseits als eine spezifische Quelle von Diskriminierungserfahrungen erlebt: „[S]ogar die Witze, das erzählt haben, sogar die Filme, die im Trend waren, alles antimuslimisch“. Während die Gesprächsteilnehmer:innen unterschiedlich wahrnehmen, entlang welcher Eigenheiten sie als ‚Anderer‘ markiert werden, ähnelt sich ihr Gefühl, dabei auf etwas festgelegt zu werden, das ihre Individualität negiert: „Es gibt eine Schublade und du bist das, aus der Schublade du kannst nicht springen“, meint etwa Gizem. Antar umschreibt sein Erleben ähnlich: „Sie sehen dich einfach von außen, wie eine Schale von außen. [...] Aber ohne zu wissen, was du überhaupt denkst.“ Im zweiten Kapitel geht es vor diesem Hintergrund um die Frage der Entstehung und des Wandels von Diskursen über ‚die Anderen‘. Im Zuge dessen wird weiter ausgeführt, wie die metaphorischen „Schubladen“ beschaffen sind, in die Menschen als ‚Anderer‘ einsortiert werden. Betrachtet wird dabei auch, welche Bedeutung diese Diskurse für das Selbstverständnis der Betroffenen haben.

Neben Antar verwendet auch Zaid das Bild der Mauer im Zusammenhang mit der systematischen Beeinträchtigung gesellschaftlicher Teilhabe: „Wenn man sich halt nicht dazugehörig fühlt, dann entsteht halt sozusagen so eine Mauer dazwischen, [...] und dadurch kann man sich nicht integrieren“. Andere, wie Latifa, berichten von konkreten Benachteiligungen im Kontext von Beruf und Schule: „Aber der Lehrer sagte: ‚Ausländerkinder können nicht einfach bestehen‘“. Im dritten Kapitel liegt der Fokus vor diesem Hintergrund auf den Erfahrungen der institutionellen Benachteiligung, in Bildungseinrichtungen, Behörden und Unternehmen. Dabei wird betrachtet, wie die Teilhabe der Gesprächsteilnehmer:innen bzw. ihrer Familienangehörigen systematisch eingeschränkt wird.

## 2.2.1 „Da kommt Osama.“ Diskriminierung in sozialen Interaktionen

In sozialen Interaktionen, die die Gesprächsteilnehmer:innen erlebten und schilderten, kommen Facetten der Erfahrung von (antimuslimischem) Rassismus auf unterschiedliche Weise zum Tragen: In nonverbalen Gesten wird affektgeladene Ablehnung erlebt, verbale Äußerungen transportieren diffamierende Zuschreibungen und die darin widerfahrene Anfeindung geht auch in offene, physische Angriffe über. Kopftuchtragende Frauen sind davon in besonderer Weise betroffen. Doch auch der Vorwurf, nicht akzentfrei und fließend Deutsch sprechen zu können, wird als Begründung für weitergehende Abwertung genutzt und geht mitunter mit Gesprächsverweigerung und Ausschluss einher.

### 2.2.1.1 „Die Blicke haben schon viel gesagt.“ Nonverbale Gesten der Distanzierung und Ablehnung

Eine subtile Form, in der die Gesprächsteilnehmer:innen Ablehnung erfuhren, ist nonverbales Verhalten. Wenn sich Coco als Muslima zu erkennen gebe, erlebe sie diese „Islamophobie“: Sie erzählt, dass viele *„nicht wirklich was gesagt haben, aber die Blicke haben schon viel gesagt“*. Zaid stimmt ihr zu: *„Ja, die Blicke. Ich glaube, die denken halt so: ‚Boah, Muslime‘“*. Fast alle Gesprächsteilnehmer:innen berichten Ähnliches und konkretisieren, was die beiden als verallgemeinerte Erfahrung benannt haben. Dabei wird auch deutlich, dass ihnen solche Blicke in unterschiedlichen Lebensbereichen begegnen. Sei es im öffentlichen Raum, wie Amina erzählt: *„[W]enn wir laufen gehen oder etwas, meine Familie und ich, und wenn die Leute mich sehen, sie schauen wie so (imitiert abfälligen Blick), aber weißt du?“* Oder sei es, wie in Shaimas Fall in der erweiterten Familie: *„[D]ie Schwägerin von meinem Mann, sie hat irgendwie, sie hat so direkt nicht gesagt, aber man sieht das ja.“*

Während diese Blicke Muslim:innen als Andere markieren und abwerten, wird ihnen umgekehrt auch die Bestätigung ihrer Präsenz verweigert. Von einer solchen Unsichtbarmachung (Honneth 2003, 11–15) berichtet Halime im Zusammenhang mit einem Amtsbesuch: *„Wenn du in dem Zimmer reinkommst, wirst du gar nicht angeguckt“*. Auch Fatima berichtet, wie die übliche nachbarschaftliche Begrüßung ignoriert wurde: *„[M]eine Mutter immer: ‚Morgen!‘, ‚Guten Abend!‘, von Frau Nachbarin nicht Antwort bekommen.“* Darüber hinaus wird von wortlosen Gesten berichtet, die andere aktiv von der Nutzung öffentlicher Güter ausschließen. So gibt Shaima ein Erlebnis ihrer Tochter im ÖPNV wieder: *„Mama, ich bin in den Bus gegangen, der Platz war frei, eine alte Oma hat mich gesehen, sofort ihre Tasche von ihrem Schoß genommen (andere lachen, schnalzen) und von diesem Stuhl genau auf diesen Platz gemacht.“ (andere lachen)“*. Auch auf Nachfrage sei der Platz nicht freigeräumt worden.

Die nonverbalen Gesten gehen damit einher, Menschen als Andere zu markieren und als solche in den Blick zu nehmen oder zu ignorieren. Sie transportieren subtile,

jedoch klare Botschaften der Distanzierung, Abwertung und Ausgrenzung. Diese Botschaften werden auch ohne Worte verstanden: *„Also man braucht ja auch als Person nicht zu sagen, aber als Geste oder zeigt, zeigt es schon auch, wie sie so dich behandelt“*, sagt Halime. Auch wenn die Botschaften (meist) unausgesprochen bleiben und kein physischer Angriff folgt, hinterlassen sie doch ein Gefühl des Unbehagens, wie Aminas Formulierung verdeutlicht: *„Das macht nichts, aber du fühlst nicht gut.“*

### 2.2.1.2 *„Na, ihr Muslime, ...“* Verbalisierung diverser Stereotypen und Vorurteile

Wenn Ablehnung verbalisiert wird, werden die Betroffenen mit diversen Stereotypen und Vorurteilen konfrontiert. Amina berichtet etwa von der unvermittelten Äußerung einer ihr flüchtig bekannten Mutter auf einem Spielplatz: *„Und sie hat mir nur gesagt [...] : ‚Ich fühle mich nicht comfortable mit, in der presence von jemand mit Kopftuch, ich habe keine gute Meinung über muslimische Leute‘“*. Sie sei *„schockiert“* gewesen und habe versucht, das Verhalten der Frau zu ergründen: *„[W]arum hat sie das gesagt? Und sie war vielleicht 40. [...] [A]ber dann am Ende, sie musste mir das sagen: ‚Ich weiß nicht warum.““* Womöglich machte sich geltend, dass eine offen muslimisch-religiöse Lebensweise ein säkularisiert-christliches Selbstverständnis irritiert, Ressentiments aktiviert und die Zuschreibung bzw. Projektion patriarchaler Unterdrückung auf sich zieht (vgl. Shooman 2014, 83–91).

In anderen Schilderungen werden konkrete Stereotype geäußert, die deutlichere Hinweise auf herangezogene antimuslimische Repertoires geben. So berichtet Antar von Diffamierungen durch vermeintlich witzig gemeinte Äußerungen von Kollegen am Arbeitsplatz: *„Na, ihr Muslime, schläft ihr miteinander?“, weil zwei Typen, also er und ich, auf Toilette waren, haben wir die Hände gewaschen und sind dann rausgekommen.“* Oder: *„Da kommt Osama“*. Letzteres verweist auf die Identifikation ‚des Islam‘ und ‚der Muslim:innen‘ mit dem terroristischen Islamismus, die hier in einer sozialen Interaktion als Beschämung nutzbar gemacht wird. Ersteres erinnert an sexualisierte Orientbilder, wobei hier die Vorstellung von Homoerotik bzw. -sexualität auf männliche Körper projiziert wird (vgl. Said 1977, 162–206; Çetin 2022, 383–395).

Andere Äußerungen verbinden ein spezifisch antimuslimisches Ressentiment mit anderen Varianten der Ablehnung und Abwertung. So berichtet Dunia von einer unvermittelten Anfeindung auf offener Straße, bei der die Unterstellung der Ausnutzung von Sozialleistungen mit einem antimuslimischen Ressentiment verbunden wird: *„Und kam ein Mann, der hat auch dieselbe Sachen: ‚Du Muslime mit Kopftuch, bestimmt kriegst du Geld von Hartz IV!‘“* Shaima wiederum erlebt, wie die Schwägerin ihres Mannes sie unter Rückgriff auf antischarze Repertoires davon abhält, ihren Sohn auf den Arm zu nehmen: *„Nein, bitte fass das nicht an, er hat so was nicht gewöhnt und sowieso dunkelhäutige Person, bitte ein bisschen ...“* Während die Erfahrungsberichte in den Gruppen fortwährend empathisch aufgenommen werden, wird insbesondere diese Schilderung schockiert kommentiert:

„Oh mein Gooott!“, „Oh Gott, ey“, „Oh mein Goooott!“, rufen die Gruppenmitglieder aus, während Shaima selbst eher die Alltäglichkeit dieser Haltung betont: „Also ich habe gar nicht auf meine Herzen genommen, weil ich wusste, ich habe viele [solcher] Fragen vorher schon gehabt.“ Auch Antar berichtet, wiederholt aufgrund eines als anders markierten Phänotyps eingeordnet und festgeschrieben zu werden. So hätten ihn Kommiliton:innen während seines Studiums gefragt: „Wie bist du geflüchtet?‘ [mitleidiger Tonfall]“, was er in der Gruppendiskussion kritisch kommentiert: „Ich muss nicht geflüchtet sein, um hier zu arbeiten oder zu studieren. [...] Aber aufgrund dessen, dass man so aussieht, wird es sofort stigmatisiert und in eine Schublade gesteckt.“ Es wurde, so seine Beobachtung, von einem bestimmten Aussehen auf einen Status geschlossen, auf den man festgelegt wird. In der Haltung des Mitleids wird Antar zudem von einem Kommilitonen zu einem ‚Asylempfänger‘ gemacht und die Beziehung wird hierarchisiert. Antar erzählt außerdem von zwei älteren Damen, die vom Phänotyp auf seine Religionszugehörigkeit und Religiosität schlossen: „Ich bekomme irgendwie/so jemand klopft an die Tür, zwei ältere Damen. Sie wollen mit mir über Gott reden. [...] Und ich sage so, damit ich auch meine Ruhe habe: ‚Ich bin nicht gläubig‘. Da kommt die Antwort: ‚Aber Sie sehen nicht so aus‘. Das heißt, ich muss irgendwie einen Glauben in mir tragen. Ob das stimmt oder nicht.“ Dass ein Phänotyp, der als ‚arabisch‘ klassifiziert wird, geradezu automatisch mit der Zuschreibung, muslimisch zu sein, verknüpft ist, beobachtet auch Zaid: „So Menschen halt, die arabisch oder aus dem Iran sind oder aus der Türkei. Das ist dieser Rassismus. Dort werden die halt alle als muslimisch betrachtet, obwohl viele von denen zum Beispiel christlich sind. Es gibt auch Juden, also zum Beispiel arabische Juden, christliche Araber. Und ja, es gibt auch sogar Atheisten, aber man wird eher so als Muslim dargestellt“. Weil sie dieser Verknüpfung nicht entsprechen, werden Coco als Schwarze und Gizem als Muslima mit „blaue[n] Augen“ und „weiße[r] Haut“ ohne Kopftuch hingegen nicht spontan als solche markiert.

In den geschilderten Erlebnissen wird deutlich, dass und wie sich kulturalisierende und biologisierende Codierungen verbinden: Einerseits werden biologische und klassistisch-ethnisierende mit antimuslimischen Zuschreibungen gekoppelt, andererseits die Zuschreibung einer muslimischen Religionszugehörigkeit von einem bestimmten Phänotyp hergeleitet. Schließlich können Menschen situativ von einer spezifischen Variante rassistischer Codierung betroffen sein, die nicht unmittelbar mit antimuslimischen Zuschreibungen verbunden wird (hier: als Geflüchteter, als Schwarze). Und in kulturalisierenden Codierungen wird auf antimuslimische Repertoires aus verschiedenen historischen Schichten zurückgegriffen (Orientalismus der kolonialen Ära, Identifikation von Islam mit Islamismus).

### 2.2.1.3 „Lern erst Deutsch.“ Legitimation verweigerter Anerkennung und falscher Versprechen

Eine Handlungsweise, die sich mit den bisher skizzierten kulturalisierenden und biologisierenden Strategien verbindet, kondensiert sich in der Forderung, Deutsch

zu sprechen: *„Ja, das ist auch berühmt, ne? Dieses Wort: ‚Lern erst Deutsch‘ oder ‚Kauf dir eine Tüte Deutsch‘, ja?“* Esmas ironische Formulierung ‚berühmt‘ verdeutlicht, wie normalisiert diese Forderung ist. Als Verkäuferin sei ihr *„nicht nur ein [...] Kunde, sondern hunderte, tausende“* auf diese Weise begegnet. Dabei geht es nicht darum, Deutsch zu verstehen oder zu sprechen. Vielmehr werden Betroffene vermittels dieser Forderung zum Schweigen gebracht und ihnen wird Anerkennung und Teilhabe verweigert.

So berichtet Yeliz von einem Jobcenter-Mitarbeiter, der vorgab, sie nicht zu verstehen und aufforderte, mit einem Dolmetscher zurückzukommen. Als sie dies eine Woche später tat, unterbrach er sie erneut: *„Und der gleiche Mann sagt: ‚Bitte reden Sie nicht.‘ Ich war so sauer“*, beschreibt sie die Situation. *„Warum ich bezahle für Dolmetscher?“*, fragt sie empört, wenn diesem, so kann ergänzt werden, verunmöglicht wird, zu übersetzen, was sie sagt. Unabhängig davon, ob sie Deutsch oder Türkisch sprach, wurde ihr das Wort buchstäblich abgeschnitten und somit die soziale Interaktion und eine adäquate Dienstleistung verweigert. Ähnlich erging es Shaima mit einer Bankangestellten, bei der sie sich über das neue Onlinebanking-System informieren wollte. Dort wurde ihr gesagt: *„Können Sie das nicht lesen? Gehen Sie doch bitte erstmal Deutschschule besuchen, damit Sie wissen, was da steht“*, und ihr die Beratung verweigert. Shaima kommentiert, dass ihr das Gefühl vermittelt worden sei, aufgrund des Sprechens mit Akzent und ihrer als ‚fremd‘ markierten Herkunft *„[...] nicht Teil von uns“* zu sein.

Dass es Angehörigen der Dominanzgesellschaft (Rommelspacher 2002) häufig nicht um das Beherrschen der deutschen Sprache als Mittel der Kommunikation geht, sondern eine bestimmte Sprechweise zur Bedingung für Anerkennung und Zugehörigkeit gemacht wird, reflektieren die Gesprächsteilnehmer:innen verschiedenlich. Antar umschreibt es so: *„Man konnte Sprache so mächtig sein, aber die hat einen Dialekt noch dazu. Oder einen Akzent. Der wird sofort als nicht irgendwie deutsch gesehen“*. Er schildert, wie ihn sein Akzent für andere zu einem Anderen macht. Und Yeliz, die von sich sagt, *„äußerlich [...] ins Raster“* der Mehrheitsgesellschaft zu passen, betont, wie Sprachen und ihre Sprecher:innen sozial hierarchisiert werden. Gizem fasst dies so zusammen: *„Schlimmste: Du kannst Englisch reden, du kannst Spanisch reden, aber du darfst nicht Türkisch reden. Das ist sehr große Unterschied – oder Arabisch, du darfst nicht!“* Esmas erinnert ein konkretes Beispiel und erzählt, wie ein Nachbar sie, die Türkisch sprach, zum Schweigen bringen wollte: *„Ja, wir sind in Deutschland, es wird hier Deutsch gesprochen!“*

Sprachen sind ein wesentliches Medium des wechselseitigen Verstehens, der Kommunikation und der gesellschaftlichen Teilhabe. Insofern ist es gerade aus Sicht von Migrant:innen wünschenswert, neben ihren Familiensprachen Deutsch zu sprechen. Die hier skizzierten Erlebnisse zeigen indes, dass die von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft erhobene Forderung, Deutsch zu sprechen, häufig wenig mit diesem Anliegen zu tun hat. Vielmehr werden erstens bestimmte Akzente, mit denen mehrsprachige Berliner:innen Deutsch sprechen, zum Anlass für herabwürdigende Kommentare und zur Legitimation dafür, ihnen Anerkennung und Teilhabe zu ver-

weigern. Zweitens wird versucht, das Sprechen bestimmter Familiensprachen zu unterbinden. So wird ein dominanzkulturelles Verhältnis, hier über die Privilegierung bestimmter Sprachen oder die Forderung nach sprachlicher Assimilation, in den sozialen Interaktionen reproduziert. Daher erweist sich das scheinbar gegebene Versprechen auf Anerkennung und Teilhabe als Illusion bzw. Legitimation der Verweigerung von Teilhabe. Nutzbar gemacht wird hierfür der ‚monolinguale Habitus‘ (Gogolin 2008), der in der deutschen Dominanzkultur demnach nicht nur die Institution Schule, sondern auch die sozialen Interaktionen im Alltag strukturiert. Diese Praxen treffen bei weitem nicht ausschließlich muslimische Berliner:innen, aber insoweit diese Arabisch und/oder Türkisch als Familiensprachen haben und mit entsprechenden Akzenten Deutsch sprechen, können sie sich mit antimuslimischen Ressentiments verbinden.

#### 2.2.1.4 „Immer schlechte Behandlung.“ Kopftuchtragende Frauen im Fokus

In den Gruppendiskussionen der muslimischen Frauen, aber auch der muslimischen Männer erweist sich ‚das Kopftuch‘ als ein Thema, auf das sich gemeinsam und unabhängig davon, ob es getragen wird oder nicht, bezogen wird. Es geht dabei nicht darum, welche persönliche Bedeutung ein Kopftuch für die Trägerinnen hat, sondern darum, dass es zu tragen regelmäßige Erfahrungen von Stigmatisierung, Abwertung und Ausgrenzung durch Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft mit sich bringt. Namira erlebte diesbezüglich einen biografischen Einschnitt, als sie begann, das Kopftuch zu tragen. Während sie dieselbe geblieben war, erfuhr sie nun *„[i]mmer schlechte Behandlung und [...] nur seitdem ich Kopftuch trage, [...] vorher war ich auch in diese Wohnung. Ganz anders die Behandlung.“* Auch Fatima beobachtet den Wandel des Verhaltens von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft in Abhängigkeit davon, ob eine Frau das Kopftuch trägt oder nicht: *„Und wenn meine Mutter einkaufen geht, immer schlecht Worte, wenn meine Mutter Kopftuch trägt“*. Dies sei für ihre Mutter sehr belastend: *„[L]etztes Mal, meine Mutter [...] viele, viele geweint“*.

Dabei gilt auch hier, was zuvor deutlich wurde: Neben und in Verbindung mit dem Kopftuch werden die Betroffenen in sozialen Interaktionen entlang unterschiedlicher Merkmale rassistisch codiert und entsprechend konfrontiert. *„Ich meine, nur weil ich eine Türkin war oder eine Ausländerin war, egal ob ich jetzt Kopftuch habe oder nicht, es ist überall passiert irgendetwas“*, berichtet Esma und macht damit klar, dass Abwertung und Ausgrenzung auch über die abwertende Markierung von einer angenommenen nicht-deutschen Nationalität legitimiert werden. Yeliz erinnert ein konkretes Beispiel: *„[Der Vermieter] hat gehört, dass ich Ausländer bin, sagt: ‚Nein‘, obwohl die Wohnung frei war“*. Allerdings werden Konfrontationen aufgrund von antimuslimischen Codierungen des Kopftuchs als besonders einschneidend erlebt und geschildert. Dabei ist das Kopftuch als Ansatzpunkt zur Konstruktion von Differenz und Ausübung von Dominanz besonders ‚geeignet‘, weil es die Identifikation und Markierung als Andere an etwas scheinbar Objektivem ermöglicht und somit den Akt der Sichtbarmachung verschleiert. Deutlich wird dies,

wenn eine Muslima kein Kopftuch trägt und daher das Verlangen nach einer klaren Zuordnung irritiert. So berichtet Esma: *„[M]ich haben auch viele gefragt: ‚Wieso müsst ihr nicht Kopftuch tragen? Wieso hast du kein Kopftuch?‘“* Eine Situation, in der die Irritation über das Fehlen von gleich zwei konstruierten Indikatoren für die Identifikation als Muslima – Phänotyp und Kopftuch – kompensiert wird, schildert Gizem. Ihr sei gesagt worden: *„Egal. Du bist eine Muslim‘. Hat sie mir so gesagt. ‚Egal, du hast blaue Augen? Egal, ohne Kopftuch.‘“*

In der Konsequenz erfahren die kopftuchtragenden Frauen sich selbst als *„auffällig für die Leute“*, wie Namira es formuliert. Sie erleben nonverbale Gesten der Markierung als Andere, abwertende bis aggressive Kommentare und teils physische Aggression. So berichtet Shaima von ihrer Ankunftszeit in einer Region in Deutschland, in der ihre Umgebung *„nur pur deutsch“* war und sie gestisch und verbal abwertend markiert wurde: *„[D]ass einer macht auf dich Finger: ‚Guck mal, wie die aussieht‘“*, war für sie *„ein Schock“*. Halime beschreibt, wie insbesondere Gruppenausflüge, die eigentlich *„schön“* sein sollten, zur Tortur werden, weil Angehörige der Mehrheitsgesellschaft mit Ressentiments reagieren: *„Wenn wir Ausflüge machen, das ist immer sehr, sehr anstrengend, weil erstmal wir eine große Gruppe sind und dann noch Kopftuchträgerinnen, [...] und dann sind sie noch extremer, unfreundlicher, machen das auch bemerkt, dass wir da unerwünscht sind.“* Die Konfrontation Aminas durch eine andere Mutter, welche meinte, sich in der Gegenwart einer kopftuchtragenden Frau nicht wohl zu fühlen und keine gute Meinung über Muslim:innen zu haben, wurde bereits wiedergegeben. Zudem werden verbale Äußerungen geschildert, die einerseits vordergründig als unwissend-neugierig erscheinen, andererseits offensichtlich negativ gemeint sind. So schildert Dunia eine Reihe von Fragen, mit denen sie sich konfrontiert sah: *„‚Hast du Haare?’ (andere lachen, Erstaunen), ‚Warum hast du Kopftuch?’ Komische Frage. Und sie meinte einmal: ‚Ich habe so eine Frage: zu Hause, bleibst du mit deinem Kopftuch?’ (lachen)“*. Shaima ergänzt: *„Das ist passiert zu mir auch hier, eine von den Kolleginnen hat mir das gefragt auch: ‚Trägst du das zu Hause auch?‘“*. Das Lachen und die Einordnung als ‚komisch‘ zeigen an, dass solche Fragen als unangenehm, unangemessen und grenzüberschreitend empfunden werden. Dunia beschreibt anschließend eine Situation, die sie deutlicher als abwertend empfand: *„Oder sie sagen manchmal auch die Frauen mit Kopftüchern: ‚Bestimmt, du leidest nicht wie uns ohne Kopftücher, wir sollen unsere Haare kämmen‘“*, worauf sie erwiderte: *„Wie? Aber wir kämmen auch unsere Haare‘ (andere lachen)“*. Sie schließt mit dem Kommentar: *„Sie fragen manchmal komische Fragen.“*

Unabhängig von ihrer Intention verweisen solche Fragen darauf, dass persönliche Entscheidungen und kulturelle Praktiken, die für die Frauen selbstverständlich sind, nicht als solche akzeptiert werden. Vielmehr wird die Praxis des Kopftuchtragens als Abweichung behandelt und infrage gestellt. Dabei werden Stereotype über muslimische, kopftuchtragende Frauen aktiviert und geäußert, die anzeigen, welche Fantasien die ‚Verschleierung‘ anregt. Was in den bisher geschilderten Fragen eher subtil und ggf. unbewusst transportiert wird, drücken andere offen als verbale Ag-

gression aus. Inaya habe dies schon häufig erlebt: *„Weil manche Leute einfach: ‚Scheiße Kopftuch!‘. Ich habe so viel gehört“*. Solche aggressiven Impulse gegen kopftuchtragende Frauen setzen sich in der Erfahrung der Frauen auch in gewaltvolle Handlungen um. So beschreibt Shaima, wie sie gemeinsam mit nicht näher beschriebenen anderen bei einem Ausflug von sexualisierter Gewalt betroffen war: *„[W]ir [hatten] einen Ausflug gemacht [...] und eine Gruppe von Jungs war unterwegs in ein Schiff und die haben sofort die Hose runter gemacht und ganz komische Sachen. Und sofort Finger zu mir, also beziehungsweise zu uns haben sie das gemacht und ‚Geh raus von diesem Land‘ und so was, haben sie so komische Sprüche, ja. Das ist schade.“* Inaya berichtet von direkter körperlicher Gewalt gegen ihre Tochter, die in einem Bus von einem Fahrgast so geschubst wurde, dass sie sich am Kopf verletzte (s. u.). Aus eigener Erfahrung berichten die Frauen keine noch heftigere Gewaltausübung, allerdings ist aufgrund entsprechender Ereignisse bekannt, dass der politisch aufgeladene antimuslimische Rassismus in Körperverletzung und Mord münden kann (vgl. Farrokhzad & Jagusch 2024, 128, 157). Dazu zählt beispielsweise die Ermordung von Marwa El-Sherbini durch den Mann, der sie zuvor in der Öffentlichkeit rassistisch beschimpft hatte.

Das Wissen darum, dass die Sichtbarmachung kopftuchtragender Frauen nonverbale und verbale Markierungen, Abwertungen und Aggressionen nach sich zieht und ziehen kann, versetzt sie in eine vulnerable Lage. Dieses Wissen strukturiert ihre Wahrnehmung und Nutzung des öffentlichen Raums in Berlin. So berichtet Inaya, dass sie sich nur in einem Stadtteil unbeschwert bewegen könne: *„nur ich laufe die Neukölln wirklich, ich bin sehr frei und ein bisschen stark, aber wo anders, ich habe Angst, ich bin ehrlich.“* Und Shaima meint, dass *„außerhalb Berlin[s]“* bzw. an *„Stellen in Berlin, wo nur pur Deutsche sind, [...] ganz komisch geguckt“* werde, also sie für dieses Unwohlsein ursächliche Blicke empfindet. Neben dem eingeschränkten Zugang zum öffentlichen Raum bleiben kopftuchtragenden Frauen auch andere Formen gesellschaftlicher Teilhabe verschlossen (vgl. Kap. 2.2.3.3).

Insgesamt wird deutlich, dass die Gesprächsteilnehmer:innen sich auf ‚das Kopftuch‘ beziehen müssen, weil es in fremdbestimmter Weise interpretiert wird und seine Trägerinnen in den Fokus dominanzkultureller Praxen gerückt werden. Für seine Trägerinnen ist es ein selbstverständlicher Bestandteil ihrer Lebensweise mit verschiedenen Bedeutungen, die von persönlichem Ausdruck und Sichtbarmachung ihrer muslimischen Zugehörigkeit bis hin zum Befolgen religiöser Verpflichtung reicht (Göle 2004; Ahmed 2005; Mishra & Shirazi 2010). In der Mehrheitsgesellschaft hingegen gilt das Kopftuch als Symbol traditioneller Religiosität, die als Gegensatz zur Moderne und insbesondere für patriarchale Beziehungen steht, von denen angenommen wird, sie seien in christlich-säkularisierten Gesellschaften überwunden (Shooman 2014). Kopftuchtragende Frauen werden in diesem Sinne *„nicht als Menschen, sondern nur noch als Kopftuchträgerinnen wahrgenommen“* (Kreutzer 2015, 118) und sichtbar gemacht. Dies zieht soziale Distanzierung, Abwertung, Aggressionen, Verdrängung aus dem öffentlichen Raum und Ausschluss von gesellschaftlicher Teilhabe nach sich. Diese dominanzkulturellen Verhältnisse

zwingen kopftuchtragenden Frauen tendenziell den Rückzug ins Private und in statusniedrigere Berufe auf, werden aber umgekehrt als Ausdruck eines Traditionalismus interpretiert, der mit dem Kopftuch assoziiert wird.

### 2.2.1.5 „Raus aus unserem Land.“ Offene Aggressionen und Gewalt

In den Gruppendiskussionen werden auch Erfahrungen thematisiert, in denen Gesten und Äußerungen zu offenen Aggressionen und Gewaltandrohungen eskalieren. Diese Aggressionen werden mit politischen Forderungen nach physischem Ausschluss aus der Bundesrepublik Deutschland verknüpft, wobei verschiedene Formen von Rassismus zur Legitimation dienen.

Es sei *„traurig [Zustimmung von anderen Teilnehmenden], was man so alles hört“*, resümiert Esma ihre Schilderung von erfahrenen Beschimpfungen im Schul- und Wohnumfeld sowie im öffentlichen Raum. Schon in der Schule habe der Hausmeister sie u. a. als „K.“<sup>3</sup> beschimpft, und die rechte Parole *„Ausländer raus, Ausländer raus“* sei in im Fahrstuhl ihres Wohnhauses zu lesen gewesen. Dabei war ihre Familie die einzige, die gemeint sein konnte. Sie lebten daher mit Angst vor physischen Aggressionen: *„Wir konnten nicht mehr. Ich habe Angst gehabt mit meinem Kind.“* Inaya wiederum berichtet von einer physischen Aggression, die situativ nicht explizit rassistisch legitimiert wurde: Als ihre Tochter, die ein Kopftuch trägt, im Bus auf dem Weg zur Schule von einem Fahrgast geschubst wurde, hinfiel und sich am Kopf verletzte, griff niemand ein: *„Und niemand helfen und so. Ich habe wirklich mein Gefühl sehr hoch und mein Körper hier, aber mein Gehirn nicht, weil wirklich sehr traurig“*, beschreibt Inaya das Gefühl der Hilflosigkeit angesichts einer Situation, in der ihre Tochter angegriffen und allein gelassen wurde. Fatima wiederum berichtet, wie ihre Mutter sich aufgrund von Aggressionen und körperlichen Bedrohungen kaum noch aus der Wohnung traute: *„Nenene, ich bleibe zuhause“*, sage diese, wenn sie oder ihr Bruder versuchen, sie zu einem Spaziergang zu bewegen. Sie erklärt, dass sich diese Angst aus der Bedrohung durch Personen aus ihrem Wohnumfeld speist: *„Wenn ein (demonstriert die Geste des Spuckens, sagt arabischen Ausdruck; andere Teilnehmerinnen sagen ‚spuckt‘) spuckt, ja immer machen so. Also letzten Mal, ich glaube, die Frau war betrunken und gibt es große Hund, gibt es schlechte Worte für meine Mutter und ihr Hund macht immer Angst für meine Mutter.“* Auch Dunia erfuhr in ihrem Wohnumfeld eine heftige verbale Aggression, in der sich die Markierung als Fremde mit spezifisch antimuslimischen Ressentiments verbindet und in eine politische Forderung nach Exklusion mündet. Als sie einer alten Dame mit Rollator helfen wollte, die Treppen zu bewältigen, sei sie von dieser angeschrien worden: *„Ja, geh zu deiner Heimat! Du bist Muslim! Ich brauche deine Hilfe nicht!“* Und auch Shaimas bereits erwähnte Erfahrung, am

3 Hiermit ist ein Begriff gemeint, der ursprünglich als abwertende Bezeichnung für Menschen aus der Türkei oder arabischen Ländern genutzt wurde. Dieser Begriff wurde sich teilweise von den Betroffenen wieder angeeignet und positiv umgedeutet, bleibt jedoch kontrovers. Wir schreiben ihn hier nicht aus, um ihn nicht zu reproduzieren.

Müggelsee von einer Gruppe von Jungen sexualisiert adressiert zu werden, war eingebettet in die rechte Forderung: „Und sofort Finger zu mir also bzw. zu uns haben sie das gemacht und: ‚Geh raus von diesem Land‘“.

Insgesamt wird deutlich, dass die weitreichend normalisierte Praxis, gestisch und verbal als Andere markiert und abgewertet zu werden, sich für die Betroffenen unvermittelt zu solchen Bedrohungsszenarien zuspitzen kann, die ihre körperliche Unversehrtheit infrage stellt. Dabei zieht sich die Erfahrung und Antizipation von Gewalt biografisch durch verschiedene historische Konstellationen, nur die spezifische Legitimationsgrundlage hat sich gewandelt: Was in Esmas Kindheit in den 1980er Jahren noch im Rahmen der damaligen Konstruktion der Anderen auch ohne Bezug zu kulturellen oder religiösen Markern auskam, hat sich nun mit antimuslimischen Ressentiments verbunden.

### **2.2.2 „Sogar die Witze, die Filme ...“ Diskriminierung angesichts von Diskursen**

In der Schilderung von Diskriminierungserfahrungen beziehen sich die Gesprächsteilnehmer:innen nicht allein auf soziale Interaktionen, sondern auch auf dominante Diskurse, wie sie sich in der Populärkultur, in analogen Medien und in Äußerungen von Politiker:innen manifestieren. Dieser Bereich der sozialen Wirklichkeit gehorcht eigenen Logiken und ist nicht identisch mit den bereits skizzierten sozialen Interaktionen, aber mit diesen verbunden, wie Antars Formulierung *„sogar die Witze, die Filme, alles antimuslimisch“* zum Ausdruck bringt. Im folgenden Teil wird es entlang der Schilderungen der Gesprächsteilnehmer:innen zunächst um zwei spezifisch antimuslimische Konstruktionsweisen ‚der Anderen‘ gehen und anschließend um Kontinuität und Wandel im Verhältnis zu Diskursen über ‚die Anderen‘, die in früheren gesellschaftlichen Konstellationen entstanden.

#### *2.2.2.1 „Es wird immer so dargestellt, dass Araber Muslime sind.“ Homogenisierung muslimischer Zugehörigkeiten*

Ein zentraler Aspekt, den die Gesprächspartner:innen an medialen Darstellungen von Muslim:innen hervorheben, ist die homogenisierende Ethnisierung muslimischer Zugehörigkeiten. So verweist Esma auf die folgende Konstruktion: *„,[A]ha, Türken, die sind – oder Araber, die sind alle Moslems“*. Eine doppelte Bewegung beschreibt Zaid mit Blick auf Filme und Serien: *„Es wird immer so dargestellt, dass Araber Muslime sind“*, und umgekehrt *„werden alle muslimischen Figuren [...] arabisch dargestellt.“* Im ersten Fall werde die religiöse Pluralität der arabischen Länder und der Türkei ausgeblendet: *„[[Ich kann auch Christ sein, [...] es gibt viele Türkschen, auch Arabischen, die auch Christ sind“*, erklärt Esma. Im zweiten Fall findet eine Homogenisierung der ethnisch-kulturellen Pluralität der Muslime statt: *„Obwohl es eigentlich viele muslimische afrikanische Länder gibt [...], das wird halt in den Medien, glaube ich, so verdeckt“*, kritisiert Coco. Resultat ist eine wechselseitige Koppelung von einem als arabisch bzw. türkisch definierten Phänotyp und musli-

mischer Religionszugehörigkeit. Dass solche Diskurse auch soziale Interaktionen mitbestimmen, wird verschiedentlich angesprochen, etwa von Gizem, die schildert, wie sie als weiße Muslima ohne Kopftuch die Erwartungen von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft durchkreuzt: „*Was meinst du [warum du diesen Arbeitsplatz bekommen hast; Anm. d. Verf.]? Hast du Blaue Au-? [...] Wegen deiner blauen Augen und wegen deiner Haut*“, gibt sie die Worte einer Arbeitskollegin wieder. Während Gizem dem ethnischen Stereotyp nicht entspricht, wird Antar umgekehrt als arabisch wahrgenommen und daher als muslimisch-religiös kategorisiert. In der oben bereits erwähnten Situation schlossen zwei Frauen, die mit ihm über Religion sprechen wollten, von seinem Phänotyp auf seine vermeintliche Religiosität (vgl. Kap. 2.2.1.2).

Die Konstruktion, Personen mit einem arabischen oder türkischen Phänotyp seien automatisch muslimisch und vice versa, werde zudem „*immer negativ*“ aufgeladen, wie Antar im obigen Zusammenhang mit Blick auf die muslimischen Charaktere in Filmen und Serien und auch auf TV-Repräsentationen beobachtet. Man brauche „*nur einfach die öffentlichen Sender anderthalb Stunden anzuschauen*“, um zu wissen, „*welche Meinung die Leute über die Muslime haben*“. Die Darstellungen seien „*alle [...] antimuslimisch*“. Tatsächlich tragen konflikthafte, negativ konnotierte oder skandalträchtige Thematisierung des Islam zu einer Verfestigung einer negativen Wahrnehmung von Muslim:innen insbesondere dann bei, wenn es an einem persönlichem Austausch mit dieser Gruppe mangelt und die Medien als Hauptinformationsquelle dienen (vgl. Richter & Paasch-Colberg 2022, 3; G. Pickel et al. 2024, 76f.).

Die Konstruktion muslimischer Zugehörigkeit homogenisiert den Beobachtungen der Gesprächsteilnehmer:innen folgend nicht nur die ethnisch-kulturelle Pluralität, sondern auch die klassenbezogene Lage und Position der vermeintlich Anderen. Zaid beschreibt diesem Zusammenhang anhand der Netflix-Serie ‚Elite‘: „*[D]ort gibt es halt so ein Mädchen, die arabisch ist, und die trägt halt ein Kopftuch und die wird dann immer so schlecht dargestellt*“. Die spanische Jugendserie ‚Elite‘ thematisiert Klassenzugehörigkeit, Liebe und Macht in einer Eliteschule. Die Figur, die in der ersten Staffel dieser Serie muslimisch ist und Hijab trägt, heißt Nadia Shanaa. Sie ist mit verschiedenen Herausforderungen im Zusammenhang mit ihrer kulturellen und religiösen Identität insbesondere im Kontext der Schule konfrontiert, die sie aus einem Arbeiter:innen-Umfeld kommend mithilfe eines Stipendiums besucht. Gleich am ersten Tag wird sie skeptisch beäugt und aufgefordert, das religiöse Symbol abzulegen. Sie tut dies, um ihre Bildungschancen nicht zu gefährden. Demnach ist ihr der Klassenaufstieg nur per kultureller Assimilation möglich, als Muslima kann sie sich nicht mehr zu erkennen geben. Eine solche populärkulturelle Unsichtbarmachung von Muslim:innen in einem bürgerlichen Milieu korrespondiert mit einer komplementären Sichtbarmachung muslimischer Frauen als ungebildet und unselbständig, wie Namira sie beobachtet: In den Medien werde gezeigt, „*wie die dumm ist, wie die hinter dem Mann steht oder so*“, und zugleich werde ausgeblendet, dass „*die arabische oder die muslimische Frau oder türkische oder egal, also die muslimische*

*Frau, die ist in den guten Stellen jetzt“.* Wie Antar sieht sie hier einen Zusammenhang mit entsprechenden Blindstellen bei Menschen, denen sie im Alltag begegnet: *„Was sie also über die islamischen Frauen denken, es ist natürlich falsch, weil die alles zusammenmischen, immer. Man findet Ärzten, Frauen mit Kopftüchern, man findet Abgeordnete, man findet alles.“*

Diese spezifisch antimuslimischen Diskurse reduzieren die tatsächliche Heterogenität von Muslim:innen und produzieren ein ethnisch und klassenbezogen homogenisiertes und negativ konnotiertes Bild von ihnen. Eine derartige Repräsentation wird als solche als muslimfeindlich empfunden und zudem problematisiert, weil sie die in sozialen Interaktionen erfahrene Markierung und Abwertung legitimiert.

#### 2.2.2.2 *„Araber tötet [...] deutsches Mädchen.“* Inszenierung einer Gefahr von außen und innen

Die homogenisierend-negativen Konstruktionen muslimischer Zugehörigkeit werden im Diskurs den Beobachtungen der Gesprächspartner:innen folgend mit weiteren spezifisch-antimuslimischen Stereotypen aufgeladen, wobei als Orte der Produktion solcher Bilder neben der Populärkultur auch traditionelle Printmedien benannt werden.

So verweist Antar auf die Serie ‚Homeland‘ und auf den Film ‚American Sniper‘ als Beispiele dafür, dass Muslim:innen in der Populärkultur als Gefahr gezeichnet werden. Die US-amerikanische Serie ‚Homeland‘ wurde in der Bundesrepublik Deutschland von 2013 bis 2021 von den Sendern Kabel Eins und Sat.1 ausgestrahlt. Sie behandelt die Themen islamistischer Terrorismus, Überwachung und nationale Sicherheit in den USA. Die Serie folgt einer *weißen* CIA-Agentin, die überzeugt ist, dass ein ebenfalls *weißer* amerikanischer Soldat nach seiner Rückkehr aus dem Irak zum Terroristen geworden ist. In Untersuchungen wird die Serie dafür kritisiert, Araber:innen einseitig als gewalttätig und rückständig darzustellen, orientalistische Stereotype zu reproduzieren und aufgrund ihrer mangelnden Komplexität zur Dehumanisierung arabisch-muslimischer Figuren beizutragen (vgl. Kumaraea 2018; Havertz 2015). ‚American Sniper‘, ein Film von Regisseur und Schauspieler Clint Eastwood aus dem Jahr 2014, basiert auf den Memoiren des US-Navy-SEAL-Scharfschützen Chris Kyle und inszeniert dessen Einsatz im Irakkrieg. Auch hier kommen Untersuchungen zum Schluss, dass muslimische Charaktere als bedrohlich dargestellt und dehumanisiert werden, wodurch Feindseligkeit gegen Muslim:innen verstärkt werden könne (Foody 2018).

Während insbesondere (männliche) arabische Muslime mit Islamismus und Terrorismus assoziiert und in diesem Zusammenhang als von außen kommende Gefahr dargestellt werden, sehen sich insbesondere die männlichen Gesprächsteilnehmer auch mit Konstruktionen einer von innen kommenden Gefahr als Gewalt- und Straftäter in der öffentlichen Berichterstattung konfrontiert. In allgemeiner Form kritisiert Fares die ungeprüfte Verbreitung von Nachrichten über Täter, die als nicht-deutsch gelten: *„Es ist immer so bei Gerüchten oder bei Schweinereien, die werden erst mal*

*gesendet und die sachliche Darstellung wird nicht mehr so danach gesehen.“* Zaid umschreibt ein antiarabisches Muster, das er in der Berichterstattung wahrnimmt, konkreter: *„Zum Beispiel so: ‚Araber tötet Mädchen, ein deutsches Mädchen‘“*. Dieses Muster konstruiert einen Gegensatz zwischen ‚dem gewalttätigen fremden Mann‘ und der die Eigengruppe repräsentierenden ‚weiblichen Unschuld‘ (vgl. Scheibelhofer 2020). *„Und dann ist man so indirekt so: ‚Boah, alle Araber sind scheiße‘“*, erläutert Zaid den Zusammenhang zwischen Diskurs und antiarabischen Vorurteilen in der Bevölkerung, die aufgrund der Koppelung von arabischem Phänotyp und muslimischer Religionszugehörigkeit antimuslimisch konnotiert sind. Auch Fares problematisiert, dass Diskurse negative Bilder im Denken der Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft verstärken: *„Und deswegen bleibt sie so im Kopf fest“*.

Die skizzierte Aufladung der homogenisiert-negativ konstruierten muslimischen Zugehörigkeit mit den spezifischen Stereotypen der Bedrohung des dominanten Kollektivs von innen und außen wird als solche kritisiert. Sie steht zudem im Kontrast zum Selbstverständnis der Gesprächsteilnehmer:innen, die daher ihr Verständnis von ihren Zugehörigkeiten und Glaubensüberzeugungen deutlich infrage gestellt und sich zur Rechtfertigung aufgefordert sehen. Zwei von ihnen, Thaeer und Amina, umschreiben ihr Erleben dieses Diskurses gar als gezielten feindlichen Akt, als *„Propaganda gegen die Muslime und gegen die Araber allgemein“* insbesondere in Deutschland bzw. als *„Propaganda gegen Muslime [...] in der ganzen Welt und in Deutschland auch.“*

### 2.2.2.3 *„Moslems sind ‚die Ausländer.‘“ Kontinuität und Wandel der Konstruktion der ‚Anderen‘*

In der wissenschaftlichen Debatte über die Entwicklung rassistischer Diskurse und Konstellationen in der postnazistischen und postkolonialen Ära wird meist ein Wandel von biologisierenden hin zu kulturalisierenden und schließlich speziell religiöse Marker heranziehenden Varianten beschrieben (vgl. Kap. 2.1.1). In der (biografischen) Erfahrung der Gesprächsteilnehmer:innen zeichnet sich eine solche Tendenz zwar auch, aber nicht ganz so deutlich ab.

In ihren Berichten verknüpfen die Teilnehmer:innen ihre individuellen Erlebnisse mit bestimmten Diskursen und gesellschaftlichen Konstellationen unterschiedlicher Perioden, die für sie besonders prägend waren. So berichtet Esmā, die als Kind türkischer Gastarbeiter:innen Mitte der 1970er Jahre nach Berlin kam, dass sie ihre Einschulung als eine Art *„Ins-kalte-Wasser-Werfen“* empfand und ohne Deutschkenntnisse und mit einem *„anderen“* Aussehen als *„ausländisch“* wahrgenommen worden sei. Im Rahmen des damaligen Rotationsprinzips<sup>4</sup> wurde ihre Ausgrenzung

4 Das westdeutsche fordistische Migrationsregime fußte in den 1950er und 1960er Jahren auf Anwerbeabkommen mit sogenannten Entsendeländern. Die Abkommen sahen vor, dass die Arbeitsmigrant:innen temporär in Deutschland bleiben und anschließend in ihre Herkunftsländer zurückkehren würden, um von anderen ersetzt zu werden.

demnach weniger mit ihrer Religionszugehörigkeit als vielmehr mit ihrer Sprache und ihrem Phänotyp begründet. Letzteres kann aufgrund des Abstammungsprinzips, das damals sowohl im Staatsangehörigkeitsrecht als auch im Alltagsverständnis dominierte, als biologisierende Konstruktion verstanden werden. Anders verlief die Erfahrung Thaers, der in den frühen 1980er Jahren als Gaststudent in der DDR lebte: *„Also ich war in der DDR [...] Anfang 80er Jahre“* und *„[d]ie Kontakte mit den Deutschen war ganz einfach“*. Seine Freunde seien Deutsche gewesen und das *„ganze Leben“* habe *„mit den Deutschen“* stattgefunden. Er erklärt dies damit, dass *„ganz wenig Araber da waren“*, und zwar *„nur die Studenten“*, die *„überall in der DDR“* verteilt und *„nicht so viel“* waren. Seine Erfahrung unterscheidet sich von der, die für Vertragsarbeiter:innen und Menschen, die in der DDR Asyl erhielten, allgemein berichtet wird: So wurde zwar das Bild der Völkerfreundschaft propagiert, Vertragsarbeiter:innen blieben aber im Arbeitsumfeld und Privatleben eher isoliert und die Aufnahme von Asylsuchenden war von politisch-ideologischen Vorgaben abhängig. Auch wurden beide Gruppen staatlich kontrolliert (vgl. Rabenschlag 2016; Poutrus 2009). Nach dem Studium kehrte Thaer für über 20 Jahre in den Libanon zurück und kam Anfang der 2000er Jahre als Asylbewerber wieder nach Deutschland bzw. Berlin. In der vereinten Bundesrepublik Deutschland gelang es ihm kaum, seinen Alltag im Austausch mit Deutschen zu gestalten: *„Kaum Kontakt mit den Deutschen. [...] Es ist nicht so einfach für einen Ausländer. Außerhalb der Arbeit nicht einfach, also, Freundschaft oder irgendwie ein Verhältnis mit den Deutschen. Man erlebt das jeden Tag.“*

Thaer erklärt seine gegensätzlichen Erfahrungen in der DDR und der heutigen Bundesrepublik damit, dass *„die gesellschaftlichen Verhältnisse [...] ganz anders geworden“* seien. Damit meint er einerseits die *„Staatspolitik“* der DDR, in der *„Rassismus [...] so streng bekämpft“* wurde, dass seine Äußerung unterbunden wurde: *„Keiner kann das zeigen, obwohl er selber hat, aber kann nicht reden oder zeigen.“* Andererseits, aber nicht unabhängig davon, macht er eine veränderte Medienlandschaft als Ursache aus: *„Sowas hat man gar nicht erlebt, weil die Medien und die Beeinflussung der Staat an die Leute war ganz anderes“*. Insbesondere habe es kein Verlagshaus *„Axel Springer“* gegeben, dessen Medien er als wesentlich in der Verbreitung antimuslimischer Narrative ansieht. In Erinnerungen anderer Gesprächsteilnehmer:innen werden weitere Entwicklungen thematisiert, die zwischen den von Thaer berichteten Erfahrungsräumen der 1980er Jahre in der DDR und den 2000er Jahren in der vereinten Bundesrepublik eingetreten waren.

Zum einen verorteten Namira und Esma markante Veränderungen im Kontext des Umbruchs von 1989/90. So lebte Namira in den frühen 1990er Jahren in einer Berliner Unterkunft für Geflüchtete und wurde dort wiederholt Opfer von Neonazi-Angriffen: *„[A]ls Flüchtlinge, wir sind im Heim gewohnt und seit 1990 oder so, '91, also so zwei Jahre hier gewesen.“* Es waren *„viele Frauen mit Kopftücher, meine Mama auch war mit Kopftuch“* und *„das war das größte Problem, das haben wir von Nazis erlebt“*. *„Mit Motorräder sie sind dahin gekommen“* und haben sie *„nicht nur ein Mal, war mehrere Male“* angegriffen. Dabei hätten sie *„geschrien also*

„gegen Ausländer“, „gegen Muslime““. Für sie und die anderen Betroffenen bedeutete dies, „viel Angst bekommen“ zu haben. Auch Esma spricht an, dass es nach 1989 zu einer deutlichen Zunahme rassistischer Gewalt gekommen sei: „Aber leider muss ich dazu sagen, es gibt sehr viel, es ist die Sache viel extremer geworden nach dem Mauerfall, nach dem Mauerfall ist es passiert, die Mehrheit, habe ich festgestellt.“ Beide beziehen sich also auf das Ende der DDR, die Vereinigung und die Transformationszeit der 1990er Jahre, als Nationalismus erstarkte, die Bedrohung durch insbesondere rassistische Gewalt alltäglich wurde und pogromartige Gewalt darauf aufsetzte (Virchow 2022). Dabei macht Namira darauf aufmerksam, dass Menschen auch im damaligen Rechtsextremismus als ‚Muslim:innen‘ rassistisch markiert und angegriffen wurden.

Zum anderen sprechen Antar und Zaid eine Intensivierung und Veränderung spezifisch antimuslimischer Diskurse nach ‚9/11‘ als Chiffre für die terroristischen Anschläge von Al-Quaida in den USA, die mit Kriegen in Afghanistan und im Irak antworteten, an. Dabei sieht Zaid in einer bestimmten öffentlichen Reaktion auf die terroristischen Anschläge einen markanten Wendepunkt, ab dem eine pauschalisierende Ablehnung von Muslim:innen deutlich spürbar wurde: „Ja, als Muslim wird man eher als Terrorist dargestellt, sag ich dir ganz ehrlich. So seit, glaube ich, also seit Nine [Eleven] wurde es extrem schlimm als Muslim“. Zaid, der erst Jahre nach 2001 zur Welt kam, rekurriert hier nicht auf eigenes Erleben, sondern kollektive Wissensbestände. Dass Veränderungen in der Konstruktion der ‚Anderen‘ über die Zeit stattfanden, beobachtet auch Esma, versteht diese aber nicht als einen substanziellen Wandel: „Es geht immer noch um Ausländer, es wird nur ausgenutzt. Moslem hat gar nichts damit zu tun.“

Den Erfahrungen der Gesprächsteilnehmer:innen folgend wird einerseits eine Kontinuität der biologisierenden und kulturalisierenden Konstruktion von Anderen und ihrer damit legitimierten Ausgrenzung und Abwertung in Ost- und Westdeutschland vor und nach der Umbruchszeit 1989/90 deutlich. Dabei wurden sie in beiden deutschen Staaten zunächst primär ethnisch-klassenbezogen als Andere markiert und, mit der Ausnahme des studentischen Milieus in der DDR, von der jeweiligen Mehrheitsbevölkerung ausgegrenzt. Als markante Veränderungen in diesem Kontinuum werden die Periode extremer rassistischer Gewalt in den 1990er Jahren und die sich intensivierende Bedeutung ‚des Islam‘ und ‚der Muslim:innen‘ in der Herstellung von Differenz nach 9/11 benannt. Je nach biografischen Bezügen und individuellen Erfahrungen wird dabei eher der Wandel oder die Kontinuität und eher die ethnisch-klassenbezogene oder die spezifisch antimuslimische Facette betont. Und wengleich die jeweilige Legitimationsgrundlage sich demnach unterschiedlich darstellt, erleben sich doch alle von der Dominanzkulturellen Mehrheitsgesellschaft, die ihnen Anerkennung und Teilhabe als Gleiche verweigert, als vermeintlich Andere exkludiert.

### 2.2.3 „Das ist heftig, aber das muss man erlebt haben.“ Diskriminierung in Institutionen

Die Gesprächsteilnehmer:innen berichten von Diskriminierungserfahrungen in Institutionen, die einerseits von Alltagspraxen geprägt sind, andererseits von rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen gestützt werden. Im Fokus stehen hier die Schule als wesentliche Bildungsinstitution, der Arbeitsmarkt und öffentliche Dienstleistungen als zentrale Arenen der Aushandlung von gesellschaftlicher Teilhabe sowie das Verhältnis zur Polizei als Institution. Dabei zeigt sich, dass teils dezidiert antimuslimische, teils andere Varianten der rassistischen Codierung bestimmend darin werden, dass die Teilhabemöglichkeiten der vermeintlich Anderen systematisch eingeschränkt werden. Ob und in welchem Sinne dies auf institutionelle Diskriminierung (Gomolla & Radtke 2009, 53–58, 265–293) verweist, wird jeweils angerissen.

#### 2.2.3.1 „Ausländerkind.“ Abwertung, Aggression und Ausgrenzung im Schulkontext

In den Erfahrungen der Gesprächsteilnehmer:innen zeichnet sich eine intergenerationale Kontinuität der Markierung als Andere samt damit verbundener Abwertung und Ausgrenzung im Schulalltag ab. So schildert Esma, die in den 1970er Jahren mit ihrer Familie nach Deutschland kam, wie sie in der Schule von mehrheitsangehörigen Mitschüler:innen ausgegrenzt wurde: „*[D]ie deutschen Kinder haben mich immer geärgert entweder wegen meine Klamotten, weil wir, ich hatte Rock an, da drunter eine Hose an*“. Dies habe ihr „*wehgetan*“ und sie könne es „*niemals vergessen*“. Aufgrund von Abwertung und Einschüchterung habe es ihr „*keinen Spaß*“ gemacht, „*Deutsch zu reden*“. Und weil es deshalb lange dauerte, bis sie „*richtig Deutsch konnte*“, habe sie sich auch lange nicht getraut, „*irgendwo in Gesellschaften reinzugehen*“. Sie sei eher isoliert geblieben und habe sich gewünscht, in die Türkei zurückzukehren. Mit Blick auf die Gegenwart berichtet Shaima, dass Lehrer:innen ihre Kinder, die in Deutschland geboren wurden und aufwuchsen, wiederholt als „*Ausländerkinder*“ bezeichnen. In einem Fall intervenierte sie: „*Ich habe zwei, drei Mal gesagt: ‚Warum sagst du immer Ausländer?‘, sie sagt: ‚Was soll ich sagen?‘ (andere lachen) ‚Sagen Sie Migranten, sie ist hier geboren, hier leben.‘*“ Was Shaima offenbar empörte, ist, dass die Bezeichnung ‚Ausländer‘ den symbolischen Ausschluss qua Abstammung intergenerational überträgt und nicht anerkennt, dass die Kinder als ‚Inländer‘ mit familiärer Migrationsgeschichte dazugehören. Solche ausgrenzenden Handlungsweisen von Kindern und Lehrkräften aus der Mehrheitsgesellschaft erschweren es den betroffenen Kindern, soziale Beziehungen aufzubauen und ihre Fähigkeiten ungehindert zu entfalten. Zugleich wird der Rückzug von Kindern, wie in Esmas Fall, nicht auf diese Bedingungen der Ausgrenzung von Anderen zurückgeführt, sondern deren familiären Situationen gesucht. So berichtet Zaid, dass seine Lehrerin vermutete, er werde zu Hause geschlagen, weil er plötzlich still im Unterricht war: „*Dann hat sie mich gefragt: ‚Geht es dir gut zu Hause? Wirst du zu Hause geschlagen?‘*“ Er meint, dass hier eine höhere

Gewaltrate in arabischen Familien unterstellt und auf seine Familie bezogen wurde. Inaya berichtet wiederum, dass die Schule nach tatsächlichen, womöglich rassistisch motivierten Aggressionen gegen ihre Tochter, die auf dem Weg zur Schule angegriffen und am Kopf verletzt worden war, weder die Eltern informierte noch einen Krankenwagen rief, sondern den Angriff als „Unfall“ abtat: *„Meine Tochter [...] wurde angegriffen. Und niemand helfen und so. [...] Die Schule antwortete nie und gab keine Informationen, sie sagte nur: ‚Unfall‘, das ist nicht Unfall.“*

Erfahrungen der Abwertung und Ausgrenzung wurden auch im Kontext ehrenamtlicher Unterstützung von Familien, deren Kinder eingeschult werden, gemacht. Dabei wurden hier vermutlich auch spezifisch antimuslimische Strategien genutzt. So erinnert sich Gizem an die *„Schultaschenaktion“* eines Vereins, bei der *„Material, Bücher, alles, komplett“* bereitgestellt, aber nicht an alle Familien gleichermaßen verteilt wurden. Vielmehr seien die von ihr begleitete Mutter und deren Kind schon am Eintreten gehindert worden, wobei die kopftuchtragende Mutter zu hören bekommen habe: *„Bleiben Sie da. Warten Sie. Grenze Tür, nicht rein“*. Zugleich habe für die anderen Familien gegolten: *„Kommen Sie rein! Was Sie möchten? Welche Farbe mögest du? Welche Material brauchst du? Kannst du selber wählen!“*. Während *„zuerst für die deutsche Familien bessere Sachen gegeben“* wurden, mussten die von Gizem begleitete Mutter und ihr Kind außerhalb des Raumes warten, bis sie am Ende schließlich die übriggebliebenen *„schlechtige Sachen“* bekamen. Die Schilderung veranschaulicht, wie eine Situation der räumlichen und symbolischen Trennung hergestellt wird und die offene Privilegierung der einen und die Diskriminierung der Anderen ins Werk gesetzt werden. Dabei wirken die resultierende Hierarchisierung und Stigmatisierung nicht nur im Verhältnis zwischen der Person, die den Zutritt verwehrt, und den Personen, denen sie verwehrt wird. Vielmehr werden alle, die an den Wartenden vorbeigehen und Gegenstände von guter Qualität in Empfang nehmen, in die Herstellung dieser Situation einbezogen. Offenbar intervenierte von diesen auch niemand gegen die offene Ungleichbehandlung. Als besonders schmerzlich hebt Gizem die Beschämung des mitbetroffenen Kindes hervor: *„Wirklich, das Kind auch hat auch gemerkt, dass es einen Unterschied gibt. Die Mutter sie hat geweint am gleichen Tag [...]. Weil direkt vor dem Kind, sie haben die Mutter klein gemacht (Zustimmung andere Teilnehmerinnen), niedrig.“* Die Scham des Kindes versuchte Gizem zu lindern, indem sie ihm zu einem späteren Zeitpunkt Geschenke brachte.

Den Erfahrungen der Gesprächsteilnehmer:innen folgend ist der Kontext Schule bzw. Schule als Lebenswelt sowohl im intragenerationalen Verhältnis zwischen Schüler:innen als auch im intergenerationalen Verhältnis zwischen Lehrkräften und Kindern und schließlich im Verhältnis zwischen Familien mit Schulkindern dominantkulturell strukturiert. In allen drei Verhältnissen werden Menschen als vermeintlich Andere konstruiert und markiert, abgewertet, ausgegrenzt, angegriffen und benachteiligt. Für die betroffenen Kinder bedeutet dies, in ihren Möglichkeiten der Entwicklung eines positiven Selbstbildes, der Gestaltung sozialer Beziehungen und der Entfaltung ihrer Fähigkeit eingeschränkt zu werden.

### 2.2.3.2 „Kein Gymnasium für Migranten!“ Klassenspezifische Weichenstellungen

Die Institution Schule hat ihrem Selbstverständnis nach auch die Funktion, legitime, weil leistungsgerechte Unterschiede im Zugang zu Positionen in einer stratifizierten Gesellschaft zu machen (Hillmert 2019, 5f.). Im dreigliedrigen bundesdeutschen Schulsystem stellt der Übergang von der Grundschule in die weiterführende Schule dabei eine wesentliche und für die gesellschaftlichen Teilhabemöglichkeiten langfristig folgenreiche Weichenstellung dar (Wohlkinger et al. 2010, 44).

Die zuvor geschilderten Erfahrungen legen dabei nahe, dass betroffene Kinder aufgrund einer vorherrschenden rassistischen Dominanzkultur ihre Potenziale schon im Primärbereich nicht frei entfalten und daher ggf. nicht die ihnen unter anderen Umständen möglichen Leistungen zeigen konnten. In diesem Fall würden sie aus einer an individuellen Leistungen orientierten Sicht ‚zu Recht‘ schlechtere Noten erhalten haben und tendenziell auf Sekundar- bzw. Hauptschulen verwiesen worden sein, wobei ihre strukturelle Benachteiligung ausgeblendet bzw. kaschiert wird. In der Bildungsungleichheitsforschung werden solche Zusammenhänge als *primäre Herkunftseffekte* untersucht und die resultierende Bildungsungleichheit insofern nicht als illegitim betrachtet, als sie mit dem Leistungsprinzip vereinbar ist (vgl. Berkemeyer & Meißner 2017, 232).

Offensichtlich ist die Diskriminierung von Kindern und Jugendlichen in Schulen hingegen dort, wo ihnen trotz guter Leistungen entsprechende Bildungswege versperrt werden. Dieser Zusammenhang wird als *sekundärer Herkunftseffekt* untersucht und prinzipiell als Verstoß gegen das Leistungsprinzip anerkannt (vgl. ebd., 233). Dabei werden einerseits leistungsgerechte Benotungen von Kindern nachgewiesen (Bonefeld et al. 2017; Nennstiel & Gilgen 2024). Andererseits wird nach den Bildungsentscheidungen von Eltern gefragt und argumentiert, dass diese zum Statuserhalt tendierten: Eltern mit Abitur würden ihre Kinder demnach trotz schlechterer Noten ins Gymnasium schicken, während Eltern ohne Abitur dies trotz guter Noten ihrer Kinder nicht tun würden (Paulus et al. 2007, 496ff.). Letzteres gelte auch für Familien mit Migrationsgeschichte. Entgegen dieser Einschätzung berichten Gesprächsteilnehmer:innen, wie sie sich aufgrund entsprechender Leistungsnachweise für den Zugang ihrer Kinder zum Gymnasium einsetzten, während Lehrkräfte ihnen davon abrieten bzw. diesen zu verzögern suchten.

So schildert Latifa, wie ein Lehrer ihres Sohnes eine prinzipiell verlängerte Grundschulzeit für Kinder für notwendig hielt, die er als ‚Ausländer‘ betrachtete: „*In mein System, die Ausländerschüler, er muss [...] erste, zweite, dritte Klasse, muss vier Jahren bleiben im gleichen Zeit*“, habe der Lehrer erklärt. Dagegen berief sich Latifa aufs Leistungsprinzip: „*Aber ich habe gesagt: ‚Mein Sohn bekommt gute Noten, Mathe immer eins.‘*“ Der Lehrer habe wiederum leistungsexterne Gründe auf der Basis ethnisierender Kategorisierung und Stereotypisierung geltend machen wollen: „*Aber er hat gesagt: ‚Nein, aber Ausländerkinder können nicht einfach bestehen‘*“. Dies benannte Latifa als illegitime Begründung und Diskriminierung: „*[U]nd ich habe gesagt: ‚Das ist unfair, das ist nicht Grund‘*“. Sie setzte durch, dass

ihr Sohn die Grundschule wie üblich durchlaufen und aufs Gymnasium gehen kann: *„Ja, jetzt mein Sohn in sechste Klasse und immer bekomme er gute Note und er nächste Jahr, er gehe in Gymnasium-Schule und alles gut.“*

Während in Latifas Fall die Kinder in ihrer Rolle als Schüler:innen Objekt negativer Zuschreibungen waren, ist dies in Gizems Fall anders. Sie beschreibt, wie der Schulleiter sie und ihren Mann zum Gespräch bat und ihnen wie folgt nahelegte, ihr Kind nicht zum Gymnasium zu schicken: *„Bitte, Herr Erdem, reden Sie mit Ihrer Frau und bitte, sie muss akzeptieren, sind Sie ein Migrantenfamilie. Mit welcher Bildung deine Frau hat, hilft dein Sohn für Hausaufgaben?“*. Deutlich wird hier dreierlei: Erstens sei laut dem Schulleiter der erfolgreiche Besuch des Gymnasiums nicht allein von der individuellen Leistung der Schüler:innen, sondern zu einem wesentlichen Teil von den familiären Bildungsressourcen abhängig. Zweitens unterstellt er, dass solche Ressourcen in einer Familie mit Migrationsgeschichte nicht vorhanden seien. Drittens versucht er, die Institution Schule aus der Verantwortung zu entlassen, Schüler:innen ihren jeweiligen Umständen entsprechend zu fördern. Seiner Meinung nach sei der Besuch des Gymnasiums vielmehr ein *„sehr, sehr große Schritt“* für die Eltern, von dem er entsprechend abriet. Auch ihr Sohn berichtete ihr noch Jahre später, wie Lehrkräfte versuchten, ihn vom Gymnasialbesuch abzuhalten: *„Mama, weißt du, halbes Semester, Schulleiter und meine Klassenlehrerin immer gedrückt: ‚Uraz<sup>5</sup>, gehst du nicht im Gymnasium, du schaffst nicht. Du blamierst du.‘“* Wie Latifa widersetzt sich Gizem dem Versuch, ihrem Sohn den Zugang zum Gymnasium zu verwehren: *„Ich habe gesagt: ‚Er geht! (haut mit der Hand auf den Tisch) Wenn er hat danach Bauchschmerzen, unser Problem, nicht Ihre Problem.“*. Und auch hier musste gegen Widerstände durchgesetzt werden, was von vornherein im Sinne des Leistungsprinzips mindestens hätte unterstützt werden sollen: *„Natürlich, mein Sohn hat bestanden. [...] Er hat mit 16 Abitur bestanden.“*

Die Erfahrungen der Gesprächsteilnehmer:innen veranschaulichen, wie im Zusammenspiel aus institutionellen Gegebenheiten (wie der Dreigliedrigkeit des Bildungssystems und der Mittelschichtkultur von Gymnasien) und dem Handeln von Schulleitungen bzw. Lehrkräften am Übergang zum Sekundarbereich exkludierende Praxen erzeugt werden (vgl. Gomolla & Radtke 2009, 229–263). Diese führen ihrer Logik nach dazu, die Zusammensetzung der Gymnasiast:innen nicht nur klassenbezogen, sondern auch ethnisch-kulturell homogen zu halten. In der Legitimation des Handelns mischen sich leistungsbezogene Annahmen und Erwartungen mit der Zuschreibung, die kategorisch Ausgeschlossenen könnten diesen nicht Genüge tun. Dennoch einen Bildungsweg durchs Gymnasium und gegebenenfalls zum Studium zu beschreiten, erfordert von den Betroffenen widerständiges Handeln und gesteigerte Anstrengungen. Die exkludierenden Praxen am Übergang zur Sekundarstufe bringen nicht nur unmittelbare Bildungsungleichheiten hervor, sondern schränken die Lebensqualität und Teilhabe der Betroffenen auch langfristig ein: Personen mit

---

5 Auch bei diesem Namen handelt es sich um ein Pseudonym.

niedrigem Bildungsstand sind häufiger von chronischen Krankheiten und psychosozialen Belastungen betroffen und haben eine geringere Lebenserwartung (Böhnke et al. 2023). Personen mit höherem Bildungsstand erzielen ein höheres Erwerbseinkommen und weisen eine niedrigere Arbeitslosenquote auf (Kleinert et al. 2023).

### 2.2.3.3 „Erstmal Kopftuch runternehmen.“ Diskriminierung von Frauen auf dem Arbeitsmarkt

In den Gruppendiskussionen wird deutlich, dass die Teilhabemöglichkeiten von Frauen, die Kopftuch tragen, auch auf dem Arbeitsmarkt und somit der zentralen Institution, vermittels derer über gesellschaftliche Teilhabemöglichkeiten entschieden wird, als eingeschränkt erfahren wird. Dabei greifen institutionelle Gegebenheiten und das Handeln von Entscheidungsträger:innen in Organisationen so ineinander, dass eine exkludierende Praxis entsteht.

Dass kopftuchtragende Frauen auf dem Arbeitsmarkt strukturell benachteiligt werden, wird auch in den Berichten von Gizem und Shaima deutlich. Gizem hatte ihrer Vorgesetzten eine Freundin als Mitarbeiterin empfohlen, woraufhin die Vorgesetzte, anstatt sich beispielsweise näher nach den Qualifikationen zu erkundigen, gefragt habe: „*Trägt sie, trägt sie Kopftuch?*“ Gizem war schockiert, „*[m]ein Blut, wirklich stop – stoppiert (lacht, andere lachen)*“, und verweigerte auch auf eindringliche Nachfragen eine Antwort: „*Hat sie gesagt: ‚Du musst antworten.‘ [...] [I]ch habe gesagt: ‚Nein‘, ich wollte nicht antworten.*“ Shaima berichtet schließlich, wie ihrer Tochter mehrfach explizit und „*egal, welche Stelle sie gegangen ist*“, mitgeteilt wurde: „*Wir haben Job für dich als Student, aber du sollst erstmal Kopftuch runternehmen*“. Auch hier wird deutlich, dass es den Entscheidungsträger:innen nicht um die offenbar vorhandene und anerkannte Qualifikation der Frauen geht.

Diese Erfahrungen, dass aufgrund des Kopftuchs benachteiligt wurde, wird von Studien plausibilisiert, die zeigen, dass Bewerber:innen mit Namen, die als ‚ausländisch‘ angesehen werden oder sichtbar religiöse Symbole wie dem Kopftuch tragen, signifikant schlechtere Chancen haben, zum Vorstellungsgespräch eingeladen zu werden. Beispielsweise erhielten (erdachte) Bewerberinnen mit einem türkischen Namen wie Meryem Öztürk nur von 13,5 Prozent der kontaktierten Unternehmen positive Rückmeldungen, während dies bei 18,8 Prozent der Bewerberinnen mit einem als ‚deutsch‘ geltenden Namen wie Sandra Bauer geschah. Trug die Bewerberin zusätzlich ein Kopftuch, sank die Rückmeldungswahrscheinlichkeit auf nur 4,2 Prozent (vgl. Weichselbaumer 2016, 12).

Auch in Namiras Fall scheiterte der Versuch, in einer Kindertageseinrichtung als Erziehungshelferin zu arbeiten, bereits im Bewerbungsverfahren. Während ihr im Vorfeld vom Träger signalisiert worden sei, gute Chancen auf eine Einstellung zu haben, bemerkte sie bei einem persönlichen Vorgespräch eine eher ablehnende Mimik einer für Bewerbungen zuständigen Mitarbeiterin der Organisation: „*Vom Anfang, sie war sehr anders mit Gesicht, hat so geguckt.*“ Trotzdem gab sie ihre Bewerbungsunterlagen ab, bekam aber schnell eine Absage: „*Einen Tag danach*

*habe ich E-Mail bekommen, Antwort: „Nein.““ Sie meint, dass ihre Bewerbung nicht einmal mehr zur Kenntnis genommen wurde: „„[D]u hast nicht Chance für mich gegeben, damit du also den Unterlagen zu lesen, yani, hast du sofort entscheidet?““*

Die Diskriminierung kopftuchtragender Frauen beschränkt sich jedoch nicht nur auf den allgemeinen Arbeitsmarkt, sondern ist besonders öffentlichen Dienst stark diskutiert worden. Besondere öffentliche Aufmerksamkeit erregt seit der Jahrtausendwende die Frage, ob kopftuchtragende Frauen als Lehrerinnen tätig sein dürfen. Dass sie vom Unterrichten in der Grundschule ausgeschlossen werden, beruhe, wie Thaer problematisiert, auf der Angst, „*die Kinder [könnten] dann beeinflusst werden*“, und sei Ausdruck eines allgemeinen Misstrauens gegenüber Muslim:innen. Ausschlaggebend für die Debatte war der Fall von Fereshda Ludin in Baden-Württemberg. Sie ging seit 1998 gerichtlich dagegen vor, dass sie nach ihrem Lehramtsstudium mit der Begründung, ihr Kopftuch verstoße gegen weltanschaulich-religiöse Neutralität, nicht als Referendarin in den Schuldienst übernommen wurde. Ihr Gang durch die gerichtlichen Instanzen mündete 2003 in ein Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, das den Ländern auftrag, das Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit zu regeln. Berlin verabschiedete 2005 das sogenannte Neutralitätsgesetz, das im Kern besagt, dass Lehrkräfte und andere pädagogische Fachkräfte an öffentlichen Schulen während ihres Dienstes das Tragen religiöser Symbole untersagt ist (Berlin.de 2019). Dieses Verbot gilt auch für christliche Symbole und erstreckt sich auf weitere Berufsgruppen wie Richter:innen und Polizist:innen, sofern bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind (MiGAZIN 2015). Ziel des Gesetzes ist es, die staatliche Neutralität in der Öffentlichkeit zu gewährleisten (ADS 2017). Das Bundesverfassungsgericht entschied 2015, dass das Kopftuch für Lehrkräfte grundsätzlich erlaubt sei, sofern keine konkrete Gefährdung für den Schulfrieden besteht (vgl. ebd.). Das Berliner Neutralitätsgesetz wurde allerdings erst 2021 dahingehend abgeschwächt, dass inzwischen ein Verbot nur in Einzelfällen, wenn der Schulfrieden oder die staatliche Neutralität gefährdet sind, erlaubt ist (RBB24 2023). Dass die einmal gefundene Praxis der Exklusion fortgesetzt wird, kritisierte 2022 eine Expertenkommission zu antimuslimischem Rassismus und bezeichnete das Berliner Gesetz als „systematische und institutionalisierte Diskriminierung gegenüber Frauen mit Kopftuch“ (vgl. Thewalt 2022). Auch das Urteil des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) von 2017, das privaten Arbeitgeber:innen das Recht einräumte, unter bestimmten Bedingungen auf religiöse Neutralität zu bestehen, fördere eine diskriminierende Praxis im privaten Sektor (vgl. ADS 2017).

Den Erfahrungen der Gesprächsteilnehmer:innen folgend wird deutlich, wie institutionelle – hier insbesondere rechtliche – Vorgaben und vorurteilsgeleitetes Handeln von Entscheidungsträger:innen ineinandergreifen und die resultierende Praxis kopftuchtragende Frauen systematisch vom Arbeitsmarkt ausschließt oder ihre Berufswege so einschränkt, dass ihre gesellschaftliche Teilhabe weitreichend einschränkt wird. Denn insoweit die Einladung zu Bewerbungsgesprächen und die Arbeitsplatzvergabe mit der impliziten oder expliziten Erwartung verknüpft sind, das Kopftuch abzulegen, stellt es die Frauen vor die Wahl zwischen ihren persönlichen, häufig

religiösen Überzeugungen und ihren beruflichen Aspirationen; dies gilt insbesondere für hoch qualifizierte Frauen. Die Paradoxie besteht darin, dass Kopftuchträgerinnen von der Ausübung von (insbesondere qualifizierten) Berufen ferngehalten werden, während ihnen zugleich zugeschrieben wird, aus religiösen Gründen ans Haus gebunden und von Ehemännern abhängig zu sein. Über 60 Prozent der 491 kopftuchtragenden Frauen, die an einer nicht-repräsentativen Umfrage zu religiöser Diskriminierung teilnahmen, nennen Diskriminierungserfahrungen als wesentlich für den Verlauf ihres Berufslebens (Salikutluk et al. 2022, 4). Dabei wirkt das (mögliche) Kopftuchverbot in der Schule als Legitimationsgrundlage für Diskriminierung in anderen (gesellschaftlichen und privatwirtschaftlichen) Bereichen (vgl. Korteweg & Yurdakul 2016, 10).

#### 2.2.3.4 „Sie müssen nicht hierherkommen.“ Verweigerte Dienstleistungen

Ein wiederkehrendes Thema in den Erzählungen unserer Gesprächspartner:innen ist schließlich auch, an der gesellschaftlichen Teilhabe im Bereich von privaten und öffentlichen Dienstleistungen gehindert zu werden.

So berichtet Namira, wie sie in dem Supermarkt, in dem sie seit langer Zeit ohne Komplikationen einkauft, einen abwertenden Umgang erfährt, seit sie das Kopftuch trägt. *„Immer schlechte Behandlung [in dem Supermarkt] und natürlich das seit, nur seitdem Kopftuch getragt“*. Sie konkretisiert, dass eine Mitarbeiterin, als sie diese etwas fragen wollte, unfreundlich und mit einer ablehnenden, beleidigenden Geste reagierte. Namira ist wegen dieser Verletzung der Regeln des sozialen Umgangs miteinander, hier im Kundenkontakt, entsetzt. *„Dann kannst du mit einer netten Wort: ‚Ich habe keine Zeit, vielleicht können Sie woanders, bei andere Kollegen gehen?‘“*, beschreibt sie das erwartbare Verhalten für den Fall, dass eine Mitarbeiterin auf eine Kundenansprache gerade nicht eingehen kann. Weil sie in ihrer Zeit ohne Kopftuch in demselben Supermarkt höflich und respektvoll behandelt wurde, interpretiert sie die Veränderung als Ausdruck von spezifisch antimuslimischen Ressentiments. Shaima wurde mit der Strategie, eine bestimmte Form von Deutschkenntnissen zur Voraussetzung für Teilhabe zu machen, Unterstützung verwehrt. In der oben bereits zitierten Situation verweigerte ihr eine Bankangestellte eine Beratung zum Online-Banking mit dem Verweis, Sie solle doch erst einmal Deutsch lernen, um die Informationsbroschüre lesen zu können. Und während sie ruhig sprach, sei die Mitarbeiterin *„irgendwie 180, so hoch“* gewesen. Zugleich hätten anwesende Dritte sich nicht helfend eingeschaltet, sondern sie beugte: *„[A]ndere Menschen, die gucken komisch zu mir.“* Sie umschreibt die Folgen: *„Das war, das ist einfach blöd, dass du einfach allein dasteht und jemand kommt wie ein Boss zu dir und dich versucht klein zu machen“*. Ihr sei von der Mitarbeiterin unmissverständlich signalisiert worden: *„dass du zum Beispiel gehört nicht hier, du bist nicht Teil von uns.“* Nicht zuletzt berichten die Teilnehmer:innen von Ausschlussstrategien im Bereich des Zugangs zu Wohnraum. So erzählt Yeliz in einer bereits zitierten Sequenz, dass ihr eine Wohnung zunächst nicht vermietet wurde, da sie ‚Ausländerin‘ sei (vgl. Kap. 2.2.1.4). Sie habe jedoch nicht aufgegeben und sich Unterstützung geholt, so

dass sie am Ende die Wohnung doch mieten durfte: „[U]nd ich hab geschafft“. Sie meint, dass das Verhalten des Zuständigen „gegen Ausländer“ gerichtet war und „nicht nur mit Kopftuch“ zu tun hatte, sich also eine generelle Ablehnung von Menschen, die als ‚nicht-deutsch‘ gesehen werden, mit antimuslimischen Ressentiments verband.

Als besonders gravierend werden ähnliche Erfahrungen in öffentlichen Behörden beschrieben. Namira berichtet von einer Erfahrung mit der Ausländerbehörde, in der ihr Aufenthaltstitel zuvor zuverlässig erteilt bzw. erneuert wurde: „also war bestimmte Zeit, ist alles erledigt“. Als eine andere Mitarbeiterin zuständig war, erfolgte die Bearbeitung hingegen „verspätet, verspätet“, zudem sei sie „immer sauer an uns“, so dass sie „viel Angst“ hatte, wenn sie dorthin musste. Yeliz schildert, wie sie, die mit ihren drei Kindern in einer Ein-Zimmer-Wohnung lebte, dem Jobcenter ein „Drei-Zimmer-Wohnungsangebot“ zeigte, der für sie zuständige Mitarbeiter aber das Gespräch verweigerte und zunächst auf einen Dolmetscher bestand. Als sie jedoch mit Dolmetscher wiederkam, schnitt dieser Mitarbeiter ihr wiederum das Wort ab (vgl. Kap. 2.2.1.3). Dass Erfahrungen wie diese als besonders verletzend und verunsichernd empfunden werden, hat auch damit zu tun, dass es hier einerseits um existenzielle Fragen geht und andererseits gerade von staatlichen Behörden ein korrektes Handeln erwartet werden kann. Halime spricht aus, was andere teilen: „Das ist heftig, aber das muss man erlebt haben. Da wird man als, also da habe ich immer das Gefühl, ich will so schnell wie möglich nach Hause, meinen Koffer packen und weg (andere stimmen zu). So heruntergemacht wird man.“

Insgesamt wird aus den Schilderungen deutlich, dass den Betroffenen in verschiedenen öffentlichen und privaten Bereichen der Zugang zu grundlegenden und teils existenziell wichtigen Dienstleistungen verwehrt bzw. mit zusätzlichen Hürden versehen und nur eingeschränkt ermöglicht wird. Dabei werden sie auf unterschiedliche Art und Weise als Andere markiert und implizit oder explizit abwertend behandelt. Diese Benachteiligungen versetzen sie in eine marginalisierte und prekäre Lage und greifen ihre emotionale Befindlichkeit so stark an, dass sie den Wunsch nach einer Exit-Strategie verspüren.

### 2.2.3.5 „Wenn die Leute sehen, dass die Polizei so macht ...“ Ambivalente Erfahrungen mit der Staatsgewalt

Die Gesprächsteilnehmer:innen<sup>6</sup> berichten auch von ihren Erfahrungen mit der Polizei. Damit rückt eine Institution in den Blick, die einerseits für die Verfolgung strafrechtlich relevanter Tatbestände im Zusammenhang mit (antimuslimischem) Rassismus zuständig ist und andererseits das staatliche Gewaltmonopol innehat. Beides wurde als in unterschiedlichem Ausmaß hilfreich bzw. problematisch angesprochen.

---

6 Aus forschungsethischen Gründen anonymisieren wir die Sprecher:innen in diesem Kapitel.

Im Zusammenhang mit (potenziell) strafrechtlich relevanten Diskriminierungserfahrungen ist die Polizei u. a. zum Schutz der Betroffenen und zwecks Einleitung von Ermittlungsverfahren gegen die mutmaßlichen Täter:innen zuständig. Mehrere Gesprächsteilnehmer:innen begreifen die Polizei als eine solche Instanz und würden diese im Ernstfall hinzuziehen, wie etwa diese:r Gesprächsteilnehmer:in: „*[W]enn jemand mehr aggressiv ist, vielleicht, ich finde das etwas für die Polizei.*“ Ein:e andere:r berichtet, dass die Polizei in Nachbarschaftskonflikten für viele marginalisierte Personen die erste Anlaufstelle sei: „*[D]ie Reihenfolge ist: Polizei, Vermieter, Beratungsstelle.*“ Wird die Polizei in Diskriminierungssituationen hinzugezogen, seien die Beamt:innen teils mit hohen Erwartungen konfrontiert: „*In Extremsituationen, wenn Gewalt im Spiel sind und so, dann müssen sie natürlich sofort eingreifen. Ansonsten sagen sie oft, [...]: ‚Ihr könnt Anzeige erstatten, aber wir können den anderen jetzt nicht mitnehmen.‘*“ Insgesamt blieben bei erstatteten Anzeigen die Ergebnisse bisweilen hinter den Erwartungen zurück: „*Die Menschen erhoffen sich von der Polizei mehr, als die Polizei leistet oder leisten kann.*“ Einerseits liege das daran, dass mutmaßliche Täter:innen rechtmäßig auf freiem Fuß blieben. Andererseits auch daran, dass die Betroffenen sich und ihre Erfahrungen nicht hinreichend verstanden bzw. ernst genommen fühlen, wie ein:e Gesprächspartner:in schildert: „*[V]or ein paar Jahren wurde ich auch rassistisch angemacht. Und ich ruf ja auch nicht jedes Mal die Polizei. Ich wehre mich und dann sage ich: ‚Hau ab, lass mich in Ruhe.‘ Aber da wollte, da war ich stur.*“ Nach dem Ruf der Polizei wurde die Anzeige aufgenommen. „*[D]ann hat sie sich dann, die Frau, dann auch entschuldigt, weil sie wollte, dass die Anzeige nicht aufgenommen wird. Und dann wollte mich die Polizei sogar überreden, die Anzeige nicht zu machen.*“ Er:Sie bestand jedoch auf die Anzeige und problematisiert die Situation im Nachhinein folgendermaßen: „*Die Polizisten sollten erst mal darauf achten, wenn jemand schon den Mut hat, eine Anzeige zu stellen, dass sie diese Anzeige auch ernst nehmen.*“ Häufig werde „*die Anzeige erst gar nicht aufgenommen*“, weil „*sie das gar nicht für relevant halten*“ bzw. die Kompetenz für eine Einordnung als rassistisch motivierter Tatbestand fehle. Schließlich würden auch erstattete Anzeigen nicht immer hinreichend ernst genommen und weiterverfolgt: „*Und dann hört die Person nie wieder was von der Polizei.*“ Die geschilderten Erfahrungen korrespondieren mit den Daten aus dem quantitativen Teil der vorliegenden Studie, wo 12 Prozent der 711 Teilnehmer:innen angaben, innerhalb der vergangenen zwei Jahre in der Anzeige einer Straftat von der Polizei nicht ernst genommen worden zu sein (vgl. Kap. 3.2.7).

Anders gelagert und gravierender ist es, wenn die polizeiliche Ausübung von Gewalt selbst als rassistische Diskriminierung erfahren wird. So berichtet ein:e Gesprächsteilnehmer:in: „*Ich weiß noch einmal, wo mein Mann kontrolliert worden ist auf der Straße [...] und der musste alle möglichen Prozedere über sich ...*“ Es wird im Sprechen in dem Moment abgebrochen, als es vermutlich um demütigende Kontrollpraktiken geht. Der Mann habe im Nachhinein abgewiegelt: „*[D]ie haben halt gesehen: Nordafrikaner, der sitzt da halt im Auto und dann haben sie sich halt irgendwie ihren Film gemacht. Das ist doch verständlich.*“ Daraufhin habe er:sie widersprochen: „*Nein, das ist überhaupt nicht verständlich und das darf auch*

*nicht sein.*“ Diese Erfahrung bettet sich ein in die Ergebnisse der Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2024): Im Berichtszeitraum von 2021 bis 2023 bezogen sich 1.433 Beratungsanfragen (5 Prozent) auf staatliches Handeln in den Bereichen Polizei und Justiz, mehr als die Hälfte davon steht im Zusammenhang mit rassistischer Diskriminierung oder Diskriminierung aufgrund der ethnischen Herkunft. Ein Drittel dieser Fälle bezog sich auf „Racial Profiling“ (182). Studien weisen nach, dass soziale und ethnische Zuschreibungen, wie sie durch „Racial Profiling“ entstehen, durch organisatorische Strukturen begünstigt werden. In der Praxis führt dies zu einer ungleichen Behandlung von bestimmten Personengruppen, die häufig in als „problematisch“ wahrgenommenen Stadtteilen kontrolliert werden (Hunold & Wegner 2020; Graevskaia 2022). Aus Angst vor negativen Konsequenzen würde missbräuchliche Ausübung von Gewalt seitens der Polizei jedoch selten kritisiert oder angezeigt, meint ein:e Teilnehmer:in. In einer bundesweiten Repräsentativerhebung gaben 57 Prozent der Befragten an, erlebte Polizeigewalt nicht angezeigt zu haben, und weitere 35 Prozent berichteten, bei dem Versuch, Anzeige zu erstatten, abgewimmelt worden zu sein (Bender & Weber 2023, 20). In der standardisierten Befragung von Berliner Muslim:innen gaben 28 Prozent derjenigen, die auf eine Anzeige verzichteten, als Grund an, Angst vor weiterer Diskriminierung oder anderen negativen Konsequenzen zu haben (vgl. Kap. 3.3.3).

#### **2.2.4 Resümee der Erfahrungen von (antimuslimischem) Rassismus**

Aus den Schilderungen der Gesprächsteilnehmer:innen wird deutlich, mit welchen Formen der Diskriminierung sich muslimische Berliner:innen in alltäglichen sozialen Interaktionen, angesichts von Diskursen und in Institutionen konfrontiert sehen.

In sozialen Interaktionen reichen die Erfahrungen von nonverbalen Signalen der Ablehnung bis zu verbalen und physischen Aggressionen. Abwertende Blicke oder das Ignorieren ihrer Präsenz signalisieren den Betroffenen, dass sie als ‚Anderer‘ wahrgenommen und abgelehnt werden. In der Äußerung von Stereotypen und Vorurteilen wird deutlich, dass auf spezifisch antimuslimische Repertoires der Differenzkonstruktion zurückgegriffen wird, die zur Legitimation der Abwertung dienen. Die Zuschreibung einer muslimischen Identität wird dabei vom negativ codierten Kopftuch oder von einem als ‚arabisch/türkisch‘ wahrgenommenen Phänotyp abgeleitet. Zudem werden spezifisch antimuslimische mit national-ethnisierenden Zuschreibungen („Ausländer“) verbunden oder letztere unabhängig von ersteren genutzt. Schließlich wird das Sprechen mit arabischen oder türkischen Akzenten und von Arabisch und Türkisch als Anlass zur Markierung sowie Abwertung und Ausgrenzung dieser vermeintlich Anderen genutzt. Auch in verbalen Aggressionen und physischen Angriffen werden spezifisch antimuslimische mit national-ethnisierenden Markierungen verbunden. Frauen, die Kopftuch tragen, sind dabei von allen Formen und Graden der Diskriminierung betroffen.

In der Populärkultur und in berichterstattenden Medien werden spezifische Bilder über ‚die Muslim:innen‘ und ‚den Islam‘ hergestellt und transportiert, die von

den Betroffenen als diskriminierend erlebt werden. Dazu gehört die Koppelung der (zugeschriebenen) Eigenschaften ‚arabisch/türkisch‘ und ‚muslimisch‘, so dass sie wechselseitigen Verweischarakter erhalten. Dabei blendet die Ethnisierung der Religion weiße und tendenziell auch Schwarze Muslim:innen aus, während die Islamisierung arabischer und türkischer Gesellschaften bzw. Gemeinschaften deren religiöse Pluralität verdeckt. Geschlechtsspezifische Bilder zeigen muslimische Frauen klassenspezifisch homogenisiert als unterdrückt und ungebildet, während sie als qualifizierte, selbständige Personen nicht als Muslima auftreten und als solche unsichtbar gemacht werden. Schließlich wird eine homogenisierte Vorstellung ‚des Islam‘ mit Islamismus und Terrorismus assoziiert. Diese ‚von außen‘ kommende Gefahr wird insbesondere ‚muslimischen‘ bzw. ‚arabischen‘ Männern zugeschrieben, die zudem mit Kriminalität in Verbindung gebracht werden. Solche spezifisch antimuslimischen und islamfeindlichen Bilder traten im Erleben von Betroffenen in großer Intensität nach den Terroranschlägen von Al-Quaida am 11. September 2001 auf. Dies wird einerseits als markanter Wandel, andererseits als eine Variation im Diskurs über ‚die Anderen‘ empfunden bzw. eingeschätzt.

Kontinuität und Wandel des Umgangs der Mehrheitsgesellschaft mit ‚den Anderen‘ zeichnen sich auch darin ab, wie verschiedene Generationen die Institutionen erleben. So sahen sich sowohl die Kinder der ersten Generation der sogenannten ‚Gastarbeiter:innen‘ als auch die mittlerweile jungen Erwachsenen der postmigranten Gesellschaft mit verschiedenen Formen der Ausgrenzung und Benachteiligung in der Schule konfrontiert. Dies bezieht sich einerseits auf intragenerationale Beziehungen zwischen ihnen und mehrheitsangehörigen Schüler:innen, die sie als ‚Andere‘ markierten, abwerteten und ausgrenzten. Andererseits bezieht sich dies auf die hierarchische Beziehung zu Lehrkräften, die ihnen den Weg zum und durchs Gymnasium, das sie gegen Widerstände erfolgreich absolvierten, erschwerten. Die im Zusammenspiel aus strukturellen Gegebenheiten und Handlungsrouninen entstehende institutionelle Benachteiligung der Betroffenen basiert hier auf einer Markierung als ‚Ausländer‘ oder ‚Migranten‘, nicht auf spezifisch oder explizit antimuslimischen Zuschreibungen. Hingegen sind kopftuchtragende Frauen auf dem Arbeitsmarkt von einer spezifisch antimuslimischen institutionellen Diskriminierung betroffen. Ausgrenzende Handlungsrouninen werden dabei durch rechtliche Normierungen gestützt, die eine Ungleichbehandlung religiöser Zugehörigkeiten zuungunsten berufstätiger kopftuchtragender Frauen in öffentlichen Einrichtungen und privatwirtschaftlichen Unternehmen ermöglichen. Die deklassierend reglementierten Schullaufbahnen verbinden sich im Lebenslauf mit einer systematisch eingeschränkten Berufsausübung. Auch die Inanspruchnahme öffentlicher oder privater Dienstleistungen ist insbesondere für Frauen, die Kopftuch tragen, mit der Erfahrung von Diskriminierung verbunden. Die Polizei wird als Institution zur Regelung von nachbarschaftlichen Konflikten einerseits vertrauensvoll angefragt, andererseits als problematisch erlebt, etwa, wenn es um den Versuch geht, Tatbestände zur Anzeige zu bringen, die rassistisch motiviert sein können.

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich ab, wie komplex die Diskriminierungserfahrung muslimischer Berliner:innen ist. Sie lässt sich nicht als kohärenter Ausdruck von ‚antimuslimischem Rassismus‘ deuten oder auf einen solchen zurückführen. Wohl aber sind antimuslimische Affekte, Stereotype und Vorurteile dominanzkulturellen Praxen inhärent, wie sie in sozialen Interaktionen, aber auch in Institutionen erfahren werden. Zugleich erfahren muslimische Berliner:innen Abwertung und Ausgrenzung auf der Basis anderer, bspw. national-ethnisierender Konstruktionen der Anderen. Und schließlich können sich national-ethnisierende und antimuslimische Differenzkonstruktionen verbinden und dominanzkulturelle Praxen legitimieren bzw. institutionelle Benachteiligung ermöglichen. Es zeichnen sich indes auch Bereiche ab, in denen antimuslimische und islamfeindliche Zuschreibungen in den Diskriminierungserfahrungen bestimmend werden. Dies gilt mit Blick sowohl auf die Repräsentation von Muslim:innen und Islam in populärkulturellen und berichterstattenden Medien als auch auf damit korrespondierende Alltagspraxen. Zum Tragen kommen dabei die angeführte wechselseitige Koppelung eines ‚arabischen/türkischen‘ Phänotyps mit muslimischer Religionszugehörigkeit sowie geschlechtsspezifische Stereotypisierungen. Kopftuchtragende Frauen sind in besonderem Maße von Diskriminierung betroffen. Ihre Diskriminierungserfahrungen ziehen sich durch die Bereiche der sozialen Interaktionen, Diskurse und Institutionen und sind im Umfang, Ausmaß und in den Folgen jeweils besonders gravierend.

## **2.3 „Spuren [...] bei den Menschen.“ Folgen von und Umgangsweisen mit antimuslimischem Rassismus**

Im vorherigen Teil haben wir Diskriminierungserfahrungen von muslimischen Berliner:innen in ihren verschiedenen Dimensionen und Facetten als komplexe Handlungsproblematik beschrieben. Im folgenden Teil widmen wir uns den Folgen dieser Erfahrungen und den verschiedenen Umgangsweisen der Betroffenen mit den erlebten Markierungen, Abwertungen, Ausgrenzungen und Aggressionen. Im ersten Kapitel gehen wir auf unmittelbare und anhaltende emotionale Reaktionen auf das Erleben von Diskriminierung sowie die subjektive Interpretation des Geschehens ein. Im zweiten bis vierten Kapitel beschreiben wir individuelle, sozial-familiäre und organisiert-kollektive Umgangsweisen, die die Gesprächsteilnehmer:innen fanden bzw. thematisierten. Dabei sprechen wir auch jeweils an, inwieweit sie eher defensiv oder eher offensiv ausfallen und welche Wirkmacht sie entfalten können.

### **2.3.1 Emotionale Reaktionen und deren subjektive Interpretationen**

In diesem Kapitel gehen wir zunächst auf die mit den Erfahrungen verbundenen Folgen für die Betroffenen ein: einerseits die unmittelbaren Emotionen und anhaltenden Gefühle, welche das Erleben von Diskriminierung bei den Betroffenen hervorruft, andererseits wie das, worauf beide verweisen, von den Gesprächsteilnehmer:innen als Unrecht interpretiert wird. Von diesen subjektiven Interpretationen sowie weite-

ren Bedingungen hängt ab, welche Umgangsweisen gesucht und realisiert werden (können).

### 2.3.1.1 „Mein Blut, wirklich stoppiert.“ Gefühle und worauf sie verweisen

In ihren Schilderungen gehen die Gesprächsteilnehmer:innen häufig auf ihre Gefühle angesichts des Erlebten ein. Dabei werden die Erfahrungen rückblickend mit Traurigkeit (Halime u. a.), starkem Unwohlsein (Amina u. a.) oder (Zukunfts-)Angst (Fares u. a.) verbunden erinnert. Teilweise werden Empörung oder Wut (Namira u. a.) durch eine lautere oder nachdrücklichere Sprechweise zum Ausdruck gebracht. Die Situationen werden als schmerzhaft (Zaid u. a.), „[extrem] schwer“ (Amina u. a.), „komisch“ (Dunia), „blöd“ (Shaima), „heftig“ (Halime), „schockier[end]“ (Gizem u. a.) oder „so hart“ (Yeliz) empfunden. Einige Erfahrungen werden als „Trauma“ (Esma) beschrieben. In diesen emotionalen Ausdrücken ist präsent, wie einschneidend die geschilderten Erfahrungen sind und wie sehr sich die damit verbundenen Gefühle in die Körper einschreiben.

Diese körperlich präsenten Befindlichkeiten tragen auch eine Bewertung des Erlebten in sich (Osterkamp 1999, 6), dem nachgespürt werden kann. Gizem berichtet, dass sie von den Äußerungen ihrer Chefin, die darauf schließen ließen, dass diese Erzieher:innen mit Kopftuch nicht einstellen würde, so schockiert gewesen sei, dass ihr Blut regelrecht stoppte (vgl. Kap. 2.2.3.3). Und auch Amina war schockiert, als eine andere Mutter ihr unvermittelt mitteilt, keine gute Meinung über Muslim:innen zu haben. Im *Schockiertsein* kommt eine als krass erlebte Diskrepanz zwischen einem erwartbaren respektvollen und einem tatsächlichen verletzenden Verhalten zum Ausdruck. Explizit kommt dies in Aminas Frage „[W]arum hat sie das gesagt?“ zum Ausdruck. Während das Schockiertsein hier auf die Verletzung sozialer Normen in einer konkreten Situation bzw. sozialen Interaktion verweist, kann es sich auch auf strukturelle Gegebenheiten beziehen. So berichten Shaima und Esma im Zusammenhang mit ihrer Ankunft in Deutschland von einem Schock bzw. vom Gefühl, ins kalte Wasser geschmissen worden zu sein. Zwar gehen Migrationsprozesse grundsätzlich damit einher, Handlungsroutrinen modifizieren und teils neu aufbauen zu müssen. Die benannten Gefühle verweisen hier indes auf Diskriminierungserfahrungen, die genau dies erschweren bis verunmöglichen, und zwar nicht allein situativ, sondern über eine längere Zeit hinweg. Wenn für die resultierenden akuten oder strukturellen subjektiven Handlungsproblematiken keine hilfreichen Umgangsweisen gefunden werden, können sich Gefühle einstellen, die Ohnmacht signalisieren. So erlebte Inaya tagelang eine tendenzielle Dissoziation von Körper und Geist, nachdem ihre Tochter auf dem Schulweg angegriffen worden war und die Schule den Angriff als „Unfall“ herunterspielte (vgl. Kap. 2.2.3.1): „Ich habe wirklich mein Gefühl sehr hoch und mein Körper hier, aber meine Gehirn nicht, weil wirklich sehr traurig.“ Auch wenn sie in der Gruppendiskussion nun laut werdend äußert: „Sagt: ‚Unfall.‘ Was, Unfall? Das ist nicht Unfall!“, ist trotz der aufkeimenden Wut ihre Verzweiflung über die eigene Hilflosigkeit präsent. Auch für Gizem aktualisiert sich im Erzählen ein erlebter Schmerz, als sie ihr Gefühl in Bezug auf

die in den Gruppendiskussionen thematisierten Erfahrungen beschreibt: „*[[Ich habe wieder erinnert und mein Herz wieder tut weh*“. Während Gizem im Zuge des Erzählens einen Schmerz erinnert, bleibt er für andere dauerhafter präsent. So berichtet Gizem von ihrem Sohn, dass dieser „*bis jetzt nicht vergessen*“ habe, wie ihm die Eignung für das Gymnasium von Lehrkräften abgesprochen wurde. Und Esma sagt in Bezug auf ihre Schulzeit und die späteren Schmierereien im Treppenhau: „*[D]as war ein Trauma für mich. Das kann ich niemals vergessen.*“ Und auch die Erfahrungen, die nicht traumatisch sind, hinterlassen, wie Fares es ausdrückt, „*Spuren [...] bei den Menschen*“.

Auf welche Weise in zeitlicher Nähe oder zu einem biografisch späteren Zeitpunkt mit Erfahrungen und Folgen von (antimuslimischem) Rassismus umgegangen wird, hängt davon ab, wie die Situationen subjektiv interpretiert werden und wie die situativen und institutionellen Kräfteverhältnisse beschaffen sind.

### 2.3.1.2 „Habe bemerkt, das ist eine Diskriminierung.“ Entwicklung eines kritischen Bewusstseins

Im Sprechen über ihre Erfahrungen werden diese einerseits als ggf. zwar häufige, aber eher individuell-situative Ereignisse, andererseits als Diskriminierung sowie als Konsequenz dominanzkultureller Praxen und von Rassismen verstanden. So bezeichnen die einen geschilderte Erfahrungen als „*Vorfälle*“ (Halime) oder „*schlimme Behandlung*“ (Namira), die anderen als spezifisch „*antimuslimisch*“ wie Antar bzw. „*Rassismus*“ wie u. a. Fatima oder „*Diskriminierung*“ wie u. a. Dunia. In jedem Fall wird eine Verletzung von Normen konstatiert, die entweder eher auf individuell-situative Gegebenheiten oder eher auf institutionell-gesellschaftliche Bedingungen zurückgeführt wird.

Thematisiert wird auch der Übergang von der einen zur anderen Sichtweise und wie sich dabei das Verständnis des Geschehens änderte. So berichtet Antar, erst „*irgendwann später [...] irgendwie kapiert*“ zu haben, dass soziale Interaktionen wie Witze mit medialen Diskursen, die bspw. in Filmen transportiert werden, korrespondierten und diese „*antimuslimisch*“ waren. Auch Gizem erinnert sich, lange davon ausgegangen zu sein, dass das Leistungsprinzip<sup>7</sup> in der Schule allgemein, also auch für ihre Kinder gilt: „*[Für meine Kinder [...] ich habe gekämpft, weil ich dachte, mit Fleißige und mit Faulen vergleichen*“. Sie sagt von sich, in dieser Zeit kein Verständnis von Diskriminierung gehabt zu haben: „*Was ist das ‚Diskriminierung‘? Ich habe nicht gewusst.*“ Als aber ihrem Sohn die Gymnasialempfehlung trotz guter Noten vorenthalten werden soll, weil den Eltern zugeschrieben wird, ihn nicht ausreichend unterstützen zu können, ist für sie ein Wendepunkt erreicht: „*Danach langsam, langsam ich habe bemerkt, das ist eine Diskriminierung, sie machen Rassismus hier Thema*“. Die Verletzung des Leistungsprinzips spricht auch Esma an:

<sup>7</sup> Dem Leistungsprinzip folgend gilt es als gerecht, den Zugang zu Gütern (Bildung, Einkommen usw.) ungleich zu verteilen, wenn diese Ungleichheit auf Leistungsunterschiede zurückzuführen ist.

Selbst wenn man die „gleiche Schule“ absolviere, die „gleiche Ausbildung“ mache und die „gleiche Prüfung bestanden“ habe, würde gleiche Teilhabe vorenthalten. Und Gizem spricht mit Blick auf Arbeitstätigkeiten an, dass sie und ihre Kinder trotz ihrer „Mühe[n]“ nicht gewertschätzt werden. Vielmehr werde der erarbeitete Wohlstand kritisch beäugt, wie Esma mit Blick auf Handwerker in ihrem Haus, in dem sie und ihr Mann eine Eigentumswohnung besitzen, berichtet: *„Ich habe bemerkt, dass die uns nicht gönnen, etwas zu haben.“* Dass sie „sehr enttäuscht“ sind, wie Inaya in diesem Zusammenhang sagt, verweist darauf, dass sie als ‚Leistungsträger:innen‘ nicht anerkannt werden.

Auf das Problem, dass eine an sich mögliche Religionskritik mit Abwertung und Ausgrenzung, die auf äußerlichen Zuschreibungen gründen, verknüpft wird, macht Namira aufmerksam: *„Ich finde, wenn man diskriminiert, also Islam oder Christentum oder egal oder Juden, muss man auch ein bisschen Hintergrund, viel auch Hintergrund, soll auch lesen und viele Idee haben, damit man also einen Beweis hat: Okay Moslem sind schlimm? Okay, aber warum? Also nicht von Aussehen, also ich hasse so was, wenn die Leute nur konzentrieren, nur aufs Aussehen.“*

Ob die Diskriminierungserfahrungen seitens der Betroffenen als auf individuelles Fehlverhalten zurückzuführende ‚Vorfälle‘ oder als institutionell-gesellschaftlich bedingte, rassistische Diskriminierung verstanden werden, hat für deren Handlungsfähigkeit Konsequenzen, die unterschiedlich bewertet werden. So äußert Halime Erleichterung darüber, dass ihre Kinder rassistische Anfeindungen nicht als solche benennen: *„Gott sei Dank [...]. Also meine Kinder kommen nicht und erzählen das, dass es rassistisch ist, sondern die erzählen das, dass sie halt so blöd drauf ist oder so“.* Amina stellt hingegen infrage, ob Kinder die erlebte Diskriminierung wirklich nicht als solche verstehen würden. Sie berichtet aus eigener Erfahrung, als Kind um negative Stereotype und Vorurteile gewusst zu haben, was ihr Erleben der Situation beeinflusste: *„[I]ch hatte so viel Scham, ja? Ich wollte zu disappear, ja? Und weil ich, ich habe gewusst, das war nicht populär mit Menschen.“*

Die Rückführung negativer Erfahrungen auf individuell unhöfliches Verhalten oder situative Launen der Urheber:innen kann, so scheint Halime zu hoffen, die Erfahrung weniger belastend machen und mit der Aussicht darauf verbunden sein, eine Verbesserung der eigenen Lage durch individuelle Einflussnahme auf die Personen und Situationen erreichen zu können. Die Annahme struktureller Ursachen würde hingegen bedeuten, die systematische Einschränkung der eigenen Handlungsfähigkeit anerkennen und zugleich davon ausgehen zu müssen, die ursächliche Konstellation allein kaum verändern zu können. Das kann einerseits lähmend und entmutigend sein, andererseits aber auch dazu anregen, gemeinsam widerständige und perspektivisch transformative Umgangsweisen zu entwickeln. Notwendig für individuell widerständige und offensive Umgangsweisen ist ein solches Verständnis indes nicht.

### 2.3.2 Individuelle Umgangsweisen: offensiv bis defensiv

Im folgenden Kapitel beschreiben wir die gefundene Spannweite individuell defensiver bis offensiver Umgangsweisen. Situativ gehören dazu einerseits kritische Rückfragen und ironische Kommentare sowie andererseits das „Runterschlucken“ von Worten, die den Gefühlen Ausdruck geben und das Gegenüber in die Schranken weisen könnten. Dabei betrachten wir auch, inwieweit ein individuell-offensiveres Handeln situative Gegebenheiten verändert, auch wenn ohne Unterstützung durch andere an ursächlichen Bedingungen kaum gerüttelt werden kann. Wie bei Esma angesichts der in der Schule erfahrenen Ausgrenzung, die sich *„dann isoliert, weggeschlossen und eine Mauer vor [sich] gebaut“* hat, sind individuell-defensive Strategien angesichts solcher Kräfteverhältnisse naheliegend und lassen die Betroffenen zugleich in soziale Isolation geraten. Nicht zuletzt widmen wir uns auch der Vermeidung von Konfrontationen durch Anpassung bzw. Assimilation und ihren ambivalenten Folgen. Schließlich geht es um Exitstrategien, die erwogen werden, wenn längerfristig keine positiven Veränderungen der eigenen Lage festzustellen oder zu erwarten sind – wie bei Fares, der resigniert meint: *„[D]as Glück muss ja nicht Berlin sein.“*

#### 2.3.2.1 *„Ich kann mir doch nicht [...] alles gefallen lassen.“ Rückfragen, Beschwerden, kämpfen, Kopftuch tragen*

Die Gesprächsteilnehmer:innen berichten davon, wie sie individuell begannen, sich gegen die als unrecht empfundenen Handlungsweisen zur Wehr zu setzen und situativ, aber auch langfristig widerständig und eher offensiv zu handeln. Inwieweit sie damit Einfluss auf die jeweilige Situation und Konstellation nehmen konnten, variiert dabei.

Esma, die an ihrer Arbeitsstelle von zahlreichen Kund:innen abwertend behandelt wurde, war dadurch zunächst eingeschüchtert, wurde mit der Zeit indes wütend und reagierte an einem Punkt mit einer Gegenrede: *„Ach, wenn Sie schlechte Laune haben, lassen Sie ihre Frust zuhause und nicht hier“, habe ich gesagt, einfach so. Weil es mich angekotzt hat.“* Für sie ist dies in doppelter Hinsicht bestärkend: *„Und dann war er still, weil ich ihm geantwortet habe. Und hintere war jüngere Mann gewesen, hat er gesagt: ‚Gut gekontert‘, das hat ihm gefallen, dass ich was dazu gesagt habe.“* Dass sie nicht nur selbst erfolgreich damit ist, abwertende Kommentare zu unterbinden, sondern auch Unterstützung von einem Bystander erhält, lässt noch im Erzählen die gewonnene Souveränität anklingen: *„Ja, ich lass mir, ich kann mir doch nicht, nur weil Kunde König ist, mir alles gefallen lassen.“* Zudem nimmt sie in der Situationsbeschreibung davon Abstand, selbst traurig zu sein, und kommentiert stattdessen, dass *„es wirklich sehr traurig“* sei, wie viele Kund:innen sich respektlos verhielten. Auch Shaima reagiert widerständig, nachdem ihr eine Bankangestellte mit dem Verweis auf ihre angeblich mangelnden Deutschkenntnisse eine Beratung verwehren will. *„Aber ich meinte: ‚Warum gibt hier Beratungsstelle?‘, Ja? ‚Es wird bezahlt, damit Sie Menschen, die nicht können, helfen.“* Anders als Esma findet sie

jedoch keine Unterstützung von Bystandern: „[A]uf andere Seite war auch andere Menschen, die gucken komisch zu mir.“ Weil sie „allein dasteht“ und die Bankangestellte hart bleibt, kann sie trotz ihres Widerstands ihr Recht auf eine Dienstleistung nicht durchsetzen. Sie unterstreicht in der Situationsbeschreibung nachträglich umso deutlicher, dass sie im Recht war und die Angestellte ihrer Pflicht nicht nachkam. Noch stärker in die Defensive gerät Antar in einer Situation, in der eine Bystanderin Partei für jene Person ergreift, gegen die er sich zu behaupten versucht. Er wurde während der Arbeit von einer Referentin als Mitarbeiter missachtet und des Raumes verwiesen. Seine Tasche sei „auf den Boden gelegt“ worden und: „auf einmal ich muss rausgehen“. Im Anschluss habe er „eine Auseinandersetzung [gehabt], verbal, mit der Frau, weil sie einfach sich so danebenbenommen hat. [...] Und ich habe von ihr nur eine Entschuldigung verlangt.“ In diesem Zwieverhältnis ist der Ausgang offen, dann jedoch „meldet sich noch eine andere Frau, eine ältere, und meinte: ‚In meiner Kultur würde ich mit älteren Menschen nicht so reden.‘“ Hier wird der Anspruch einer höflichen Unterordnung unter Ältere als essentielles Merkmal einer (Mehrheits-)Kultur, die Antar als ‚Anderem‘ fremd sei, zugeschrieben und nutzbar gemacht, um dessen berechnete Kritik abzuwehren. Eine längere Sprechpause, die auf die zitierte Situationsbeschreibung folgt, signalisiert seine Sprachlosigkeit angesichts der sekundären abwertenden Adressierung durch die Bystanderin.

Etwas anders gelagert sind die Situationen, in denen die primäre Markierung als ‚Andere‘ oder eine entsprechende Abwertung von Menschen ausgeht, die den Betroffenen nicht feindselig gegenüberstehen. Auf die auch in solchen Kreisen regelmäßig anzutreffenden Vorurteile reagiere Antar inzwischen mit „Ironie und Sarkasmus“. Beispielsweise habe er einer Kommilitonin, die ihn in der Universität gefragt hatte, wie er geflüchtet sei (vgl. Kap. 2.2.1.2), geantwortet: „Ja, ich hatte einfach den Kamel meines Vaters genommen. Er lag einfach im Garten und hatte nichts getan, irgendwie. Dann habe ich, so bin ich aufgestiegen und einfach mit nach Deutschland genommen.“ Dadurch habe die Kommilitonin „gemerkt, das ist einfach falsch, was sie gefragt hat“. Es gelang ihm also, eine Aufmerksamkeit dafür zu erzeugen, dass auch wohlmeinende Fragen oder Kommentare rassistische Codierungen reproduzieren. Auch Inayas Tochter, die als Arzthelferin arbeitet, konnte durch ihren Widerspruch ein Einlenken eines Kollegen erwirken. Dieser hatte angesichts einer geleerten Colaflasche gesagt: „Wer hat getrunken? Bestimmt Ausländer getrunken, die Cola.“ [andere zustimmend: „hm“, „ja“], aber auf den Widerspruch ihrer Tochter „Was redest du?“ eingelenkt: „[D]ann war er so: ‚Entschuldigung‘“.

Die wiederholte Erfahrung, dass durch Widerspruch situativ auf einzelne Personen eingewirkt werden kann, hat Esma selbstbewusster werden lassen. Inzwischen sagt sie von sich, „natürlich ein bisschen erwachsener, reifer und erfahrener“ zu sein. Aus diesem Selbstverständnis heraus falle es ihr mittlerweile leichter, zu widersprechen und sich zur Wehr zu setzen: „Ich habe gemerkt, wenn wir ruhig bleiben, dann haben die so ein Macht über uns. Die machen und tun und sagen, was sie wollen. Aber wenn wir was dagegen uns wehren und irgendetwas sagen, habe ich [...] festgestellt, dass die dann sich zurückziehen.“ Sie bestärkt sich und andere

darin, in diesem Rahmen handlungsmächtiger zu werden: *„Dass es doch was wirkt. Ja, genau solche Kleinigkeiten.“*

Neben solchen situativ erfolgreichen individuell-widerständigen Umgangsweisen berichten die Gesprächsteilnehmer:innen auch von langfristigen Kämpfen, die letztlich erfolgreich sind, aber unendlich viel Kraft kosten. So setzten sich mehrere von ihnen gegen das Drängen von Lehrkräften zu Wehr, ihre Kinder nicht zum Gymnasium zu schicken. Beispielsweise intervenierte Latifa gegen die Behauptung, *„Ausländerkinder“* könnten die Grundschule nicht in der üblichen Zeit durchlaufen, und erreichte, dass ihr Sohn nach sechs Jahren Grundschule das Gymnasium besuchen kann (vgl. Kap. 2.2.3.2). Auch Gizem, der unterstellt wird, ihren Sohn nicht hinreichend fördern zu können, und die ihn deshalb nicht aufs Gymnasium schicken soll, widersetzt sich – mit dem Ergebnis, dass ihr Sohn das Abitur vorzeitig ablegt (vgl. Kap. 2.2.3.2). Der Kampf für den Bildungserfolg der Kinder geht weit über solche entscheidenden Momente hinaus und bedeutet, die Kinder kontinuierlich gegen den dauerhaft vorhandenen Zweifel von Lehrkräften zu wappnen. *„[I]ch habe das bestärkt, dass sie nicht aufgeben soll, dass sie immer wieder weitermachen soll“*, erinnert sich Shaima mit Blick auf die Schullaufbahn ihrer Tochter. Zudem versuche sie mit ihrer Haltung auch ihren Kindern ein Vorbild zu sein und ihnen zu vermitteln: *„[D]u bist du und dich kann keiner runtermachen, keiner kleinmachen, du hast deine Fähigkeiten, du kannst das“*. Genau wie Gizem und Latifa kämpfte auch Shaima für den Gymnasialabschluss ihrer Tochter mit Erfolg. Welche enorme Kraftanstrengung mit derlei Kämpfen verbunden ist, macht Gizem deutlich, deren Kinder mittlerweile beide in großen Unternehmen angestellt sind, wobei ihr Sohn gerade seinen Master- und ihre Tochter ihren Bachelor-Abschluss macht: *„Beide, sie haben Zukunft, Ziel. Ja, aber nicht einfach für mich. Ich bin wirklich kaputt geworden [lacht, Zustimmung von anderer Teilnehmerin].“* Eine dauerhafte Kraftanstrengung ist es auch, trotz der permanent *„schlechte[ren] Behandlung“*, wie Namira sagt, das Kopftuch zu tragen. Weder sie noch Inaya, Amina und Shaima beugen sich dem Druck, es abzulegen und sich zu assimilieren. Auch Inayas Tochter lasse sich keine Angst machen: *„Nein! Nein! Sie sagt: ‚Nein, Mama, Gott sagt, Kopftuch tragen, ich trage Kopftuch‘“*, erinnert sich Inaya, was eine andere Teilnehmerin anerkennend kommentiert: *„Mashallah, sie ist stark.“*

### 2.3.2.2 *„Runterschlucken, solche Sachen.“ Aus- und Durchhalten als Notwendigkeit und Taktik*

Neben verschiedenen widerständig-offensiven Umgangsweisen werden von den Gesprächsteilnehmer:innen auch Varianten des situativ defensiven Aushaltens und Durchstehens beschrieben. Diese Umgangsweise fußt teilweise auf einer wahrgenommenen Notwendigkeit, teilweise ist sie eine bewusste Taktik.

Hintergrund der Schilderungen ist nicht zuletzt die Häufigkeit von Diskriminierungserfahrungen. Explizit formuliert dies Halime so: *„Also ich weiß ja gar nicht, wo ich anfangen soll [lacht, andere stimmen zu]. Es ist ja nicht nur ein Vorfall, mittlerweile*

*bin ich über 50 Jahre hier, es sind so viele Vorfälle.“* Angesichts dessen ist es für die Betroffenen notwendig, abzuwägen, wann sie wie agieren. In diesem Zusammenhang fiel auf, dass mehrere Gesprächsteilnehmer:innen auch heftige Erfahrungen wiederholt eher zurückhaltend kommentierten, ohne sich zunächst weiter zu empören: *„Das ist schade“* (Shaima), *„Ja, schade“* (Inaya) oder *„merkwürdig“* (Namira). Dies kann als eher unfreiwilliger Gewöhnungseffekt verstanden werden wie bei Antar, der meint, sich *„langsam irgendwie damit abgefunden“* zu haben, immer wieder antimuslimisch konfrontiert zu werden, und der daher ein gewisses Maß solcher Erlebnisse mit relativem Gleichmut hinnehme, um seinen Alltag bewältigen zu können. Shaima schildert es eher als eine bewusste Strategie, sich *„nicht von diese Kleinigkeiten“* aus der Fassung bringen zu lassen. Stattdessen *„sollte man sich viele stärken“*, um auch *„deren Kinder diese Vorbild [zu] geben“*. Auch ihrer Tochter rät Shaima, die Anfeindungen zu ignorieren, denn sich mit diesen weiter zu befassen schade nur ihnen selbst: *„Ignoriere mal bitte das, weil sonst kann man gar nicht schlafen [...], du wirst irgendwann krank und das juckt niemand“*. Sie geht noch weiter und deutet diese Notwendigkeit, einen Umgang mit den alltäglichen Anfeindungen gefunden haben zu müssen, in etwas Positives um: *„Ich sage manchmal: ‚Dankeschön, dass ich wegen euch stark geworden bin, dass ich ein bisschen selbstbewusster geworden bin wegen diesen komischen Sprüche von euch [...].‘“* Zugleich weiß auch sie, dass Betroffene sich nicht durch individuelle ‚Resilienz‘ vor den negativen Folgen von Diskriminierung schützen können und gerät selbst an ihre Grenzen (vgl. Kap. 2.3.7).

Die Erfahrung von Diskriminierung in gewisser Weise positiv umzudeuten, birgt die Gefahr, den Blick von den zu problematisierenden Verhältnissen und negativen Konsequenzen für die Betroffenen abzulenken. Solche Verhältnisse sind es jedenfalls, die das Aus- und Durchhalten zur Notwendigkeit werden lassen wie bei Esmā, die als Kind mit ihren Eltern nach Deutschland kam. Als sechsjähriges Kind mit nicht-deutscher Familiensprache habe sie zunächst *„nur ‚ja‘ und ‚nein‘ sagen“* können und sei *„ganz anders angezogen“* gewesen, was ihre Mitschüler:innen zum Vorwand genommen hätten, sie auszugrenzen (vgl. Kap. 2.2.3.1). Angesichts dieses ihr ablehnend gegenüberstehenden Umfeldes sei sie *„natürlich eingeschüchtert“* gewesen. Sie sei mit ihren Gefühlen allein geblieben, habe *„heimlich immer geweint“* und sich *„geschämt“*. Sich zu widersetzen, sei aus ihrer Sicht keine realisierbare Option gewesen und ihr nur geblieben, die Konstellation auszuhalten: *„Das musste ich [...] immer runterschlucken, solche Sachen.“* Dass sie *„nicht vernünftig Deutsch reden“* konnte, weil sie das angesichts des feindlichen Umfeldes *„nicht wollte“*, habe zu ihrem Selbstschutz gehört, sie aber längerfristig behindert: *„Ich habe mich nie getraut, irgendwo in Gesellschaften reinzugehen und irgendetwas zu machen. Es musste immer meine Eltern mit.“* Insgesamt habe sie damals zwar materiell durch die Arbeit ihrer Eltern gut leben können, sozial aber wie *„in einem viereckigen Käfig“* gelebt: *„zur Schule, nach Hause“*. Ihre damalige Hoffnung, mit ihren Eltern im Sinne des damaligen Rotationsprinzips in absehbarer Zeit in die Türkei zurückkehren, zerschlug sich, weil auch ihre Familie blieb. Daher ging ihre Taktik

nicht auf, ihre stark eingeschränkten Teilhabemöglichkeiten als vorübergehend in Kauf zu nehmen.

Auch Amina muss im Rahmen von Verhältnissen agieren, die sie nicht verändern kann. Bei ihr geht es um regelmäßige Kontrollen ihrer Taschen im Supermarkt, die sie als antimuslimisch einordnet. Sie berichtet, in diesen Situationen stets höflich zu bleiben: *„Ja und ich habe gesagt: ‚Ja, kein Problem‘.“* Amina erklärt ihre Intentionen nicht weiter, denkbar ist aber, dass sie in dem Machtverhältnis zu den Kontrolleur:innen eine für sie noch nachteiligere Eskalation vermeiden, Souveränität demonstrieren und die Unterstellung einer kriminellen Handlung ad absurdum führen will. In einem anderen Fall erläutert sie ihre Gründe dafür, antimuslimische Äußerungen einer Lehrerin ihr gegenüber auszuhalten und nicht zu melden: Sie habe *„keine Probleme für sie [gewollt], weil sie ist single mother“*. Sie wollte also nicht so handeln, dass diese Frau und ihr Kind womöglich in eine prekäre Lage geraten. Dass die betreffende Lehrerin wegen eines späteren rassistischen Kommentars dennoch der Schule verwiesen wird, findet Amina gut, bleibt mit Blick auf ihr Handeln aber dabei: *„So. Das war meine Entscheidung in diesem Moment. Vielleicht ein anderes Moment, eine andere Situation, wenn jemand mehr aggressiv ist, vielleicht, ich finde das etwas für die Polizei. Aber in dieser Situation, das war nicht so.“* Auch Dunia folgt in einer Situation dem Prinzip, sich nicht auf eine Auseinandersetzung einzulassen und hält ihre Tochter davon ab, auf eine sie attackierende Frau zu reagieren: *„[M]eine Tochter, sie wollte beantworten auf die Frau, weil sie kann so vielleicht besser als ich Deutsch und ich habe sie gesagt: ‚Du sollst nicht so extrem reagieren, weil müssen wir nicht so wie die andere uns behandeln, wieder zurück die gleiche Behandlung‘.“* Ihr ist offenbar nicht nur in diesem Moment wichtig, sich nicht von anderen ein offensives Handeln und einen wütenden Gemütszustand aufzwingen zu lassen. Auch Shaima berichtet davon, sich emotional nicht von abwertenden Äußerungen der Schwägerin verletzen zu lassen: *„Also ich habe gar nicht auf meine Herzen genommen, weil ich wusste, ich habe viele Fragen vorher schon gehabt.“* Sie habe mit ihrem Mann abgewogen, ob sie sich dem entziehen und nicht zum Weihnachtsbesuch fahren sollten, aber vermutet, dass die Familie dann denken würde: *„Siehst du, wir haben recht, diese Menschen sind nicht normal.““* Daher habe sie die zu erwartenden Abwertungen in Kauf genommen, um Souveränität zu demonstrieren und der Familie keinen weiteren Anlass zu bieten, sie als ‚anders‘ zu markieren: *„Sie soll uns kennenlernen, wir sind auch Menschen wie euch, wir haben gleiche Blut wie ihr. Okay?“*

Die Beispiele verdeutlichen, dass die Spielräume für individuelle Umgangsweisen mit konkreten Diskriminierungserfahrungen in rassistischen Verhältnissen aufgrund ihrer Häufigkeit und strukturellen Verankerung begrenzt sind, widerständiges Handeln aber nicht völlig unmöglich machen. Die geschilderten, eher defensiven individuellen Umgangsweisen können als mehr oder weniger bewusste Taktiken verstanden werden. Mit ihnen wird versucht, angesichts eingeschränkter Möglichkeitsräume im eigenen Interesse zu agieren. Dazu werden die jeweiligen Bedingungen und ambivalenten Folgen von Handlungsalternativen abgewogen – beispielsweise, wie

gravierend das diskriminierende Handeln eingeschätzt wird, ob offensivere Reaktionen überhaupt eine positive Veränderung versprechen und wie weitere negative Konsequenzen vermieden werden können. Selbstschutz und Wahrung von situativer Autonomie sind dabei wesentliche Motive.

### 2.3.2.3 „Nein, nein, ich habe Angst.“ Rückzug und Verdrängung aus sozialen und geografischen Räumen

Das Wissen um die Alltäglichkeit von Diskriminierung kann auch bedeuten, Konfrontationen stets mehr oder weniger unterschwellig zu antizipieren. Teils ist dies mit einer grundlegenden Verunsicherung verbunden wie bei Amina („*Ich weiß nicht, was ist in jemandes Kopf*“), teils mit Angst wie bei Inaya („*ich habe Angst, ich bin ehrlich*“). Abwertung und Anfeindung werden dabei sowohl in der Öffentlichkeit als auch in Behörden befürchtet. So sagt Namira: „*Also wenn ich bei [behördliche] Stelle gehe, dann sofort meine Status tiefer.*“ Vor dem Hintergrund solcher Antizipationen berichten einige Gesprächsteilnehmer:innen und vor allem kopftuchtragende Frauen vom Rückzug bzw. der Verdrängung aus sozialen und geografischen Räumen.

Ein solcher sozialer Rückzug zeigte sich bei Esma, die als Kind in der bereits skizzierten Konstellation kein Deutsch mehr lernen wollte und sich isolierte (vgl. Kap. 2.2.3.1). Diese individuell-defensive Strategie war unter den gegebenen Kräfteverhältnissen naheliegend und ließ Esma zugleich vereinsamen. Gizem, die als Erwachsene nach Deutschland kam und anfänglich „*alles verstehen*“ wollte, trat ebenfalls einen Rückzug an. Dass eine Kollegin eines Tages unvermittelt ihr antimuslimisches Ressentiment bekundete, war für sie eine einschneidende Erfahrung: „*Was meinst du? Du hast blaue Augen und du hast weiße Haut. Aber du bist Muslim.*“ Sie war seitdem zutiefst verunsichert und ging seitdem „*immer mit einem Kopf zur Arbeit [...]: Was passiert heute? Was sie sagen mir? Welche Wörter ich höre?*“ Deswegen verlor auch sie das Interesse daran, ihre Deutschkenntnisse weiterzuentwickeln, und sah dies zunächst als einen selbstbestimmten Umgang mit der Situation: „*Ich möchte nicht alles verstehen. Okay, wenn verstehe ich ‚Komm doch‘, ‚Mach doch‘, ‚Bring das‘, reicht für mich, ich habe immer gedacht*“. Rückblickend tat ihr dies jedoch nicht gut und erst der Wechsel des Arbeitsplatzes verbesserte ihre Lage. Heute ist ihr Anspruch, nur noch in einem respektvollen Umfeld, wie ihr derzeitiger Arbeitgeber eines bietet, zu arbeiten: „*[M]ein Körper, mein Gehirn nicht akzeptiert. [...] [I]ch wollte nie, nie wieder eine Stelle einfach gehen und arbeiten in Deutschland. Außer [aktueller Arbeitsplatz], weil ich fühle in diesen Arbeit wie meine Wohnung, ich fühle mich sehr gut.*“ Gizem wurde demnach einerseits aus einem dominanzkulturell bestimmten sozialen Raum verdrängt bzw. gab diesen auf, es gelang ihr aber zugleich, durch einen Ortswechsel einen respektvollen sozialen Raum zu finden bzw. mitzuetablieren. Auch Shaimas Mann erzog mit Blick auf die massiv abwertenden Kommentare der Frau seines Bruders in Richtung Shaimas, auf die Teilnahme am jährlichen Familientreffen zum Weihnachtsfest zu verzichten.

Shaima selbst wollte das Ringen um diesen sozialen Raum hingegen noch nicht aufgeben und plädierte dafür, hinzufahren (vgl. Kap. 2.3.2.2).

Hinsichtlich geografischer Räume berichten vor allem kopftuchtragende Frauen davon, zwischen angenehmen und sicheren sowie unangenehmen und potenziell gefährlichen Räumen in Berlin zu unterscheiden. Dabei werden bestimmte Stadtteile geschätzt und aktiv aufgesucht. *„Ich fühle mich gut in Neukölln, weil ich fühle mich nicht wie ‚ich bin ein Alien‘“*, meint Amina. Shaima teilt dieses Empfinden. Sie fühle sich *„speziell in Neukölln“* wohl, *„weil man sieht, es ist Vielfalt [...]. Man sieht überall Kopftücher“*. Dadurch fühle sie sich weniger allein als in anderen Stadtteilen. In anderen Berliner Stadtteilen hingegen bewegen sich einige nur mit Unwohlsein. So fahre Shaimas Tochter den Weg zur Universität nur noch ungerne, da jeden *„zweite[n], dritte[n] Tag“* etwas passiere. *„Das macht nichts, aber das, du fühlst nicht gut“*, erinnert sich auch Amina an die ablehnenden Blicke, die sie in Adlershof erlebte.

Dieses Unwohlsein kann sich zu Angst verdichten und zu einem Rückzug in das häusliche Umfeld führen, wie ihn Fatima mit Blick auf ihre Mutter berichtet. Diese erlebe, dass Begrüßungen unbeantwortet blieben, ihr nachgespuckt und sie mit *„schlechte[n] Worte[n]“* bedacht sowie durch einen *„große[n] Hund“* bedroht werde. Aufgrund dieser steten Ablehnungs- und Bedrohungserfahrungen habe ihre Mutter ihren Bewegungsradius in der Marzahner Nachbarschaft auf ein Minimum reduziert. Sie gehe weder einkaufen noch spazieren, auch wenn Fatima versuchte, sie zu überzeugen: *„Mama komm, komm mit mir spielen mit meinen Kindern!“*. Diese lehne ab: *„Nein, nein, ich habe Angst“*. Das letzte Mal habe ihre Mutter geweint und die Entscheidung, nach Deutschland gekommen zu sein, infrage gestellt: *„Warum kommt her? In meiner Heimat gibt es viele, viele Nachbarn neben mir und [...] gute Behandlung“*. Der Bewegungsradius variere auch mit den Jahreszeiten. Vor allem im Sommer würden muslimische Frauen in religiöser Kleidung teils darauf verzichten, allein mit ihren Kindern nach draußen zu gehen, berichtet Shaima. *„[A]lleine rauszugehen mit Kindern, speziell im Sommer“*, erfordere *„diese Stärke“*, sich abgrenzen und selbst vergewissern zu können. Sie selbst versuche, sich der Verdrängung zu widersetzen: *„Nein, ich bin Beispiel, [Shaima], ich gehe auch raus, ich mache genau das, was auch andere Menschen machen oder meine Kinder brauchen.“*

Während dieser Rückzug bzw. die Verdrängung aus geografischen Räumen eher den Alltag im Wohnumfeld bzw. die Wege zur Arbeit betrifft, schrumpfen auch Räume für Freizeitaktivitäten. So berichtet Shaima davon, nach einem sexualisiert-aggressiven Angriff am Müggelsee diesen aus Angst gemieden zu haben: *„Ich habe nicht getraut zu gehen.“* Sie habe andere Freizeitaktivitäten gesucht, um sich und ihre Kinder zu schützen. Da Berlin im Vergleich zu anderen Regionen in Deutschland dennoch einen recht guten Ruf genießt, schließt Amina aufgrund des zu antizipierenden Stresses Reisen *„in andere Regionen von Deutschland“* schon im Vorfeld aus: *„[D]as motiviert mich nicht zu reisen (lacht, andere stimmen zu) [...], weil du*

*fühlt dich nicht gut, du wolltest ein ohne Stress eine Reise zu machen und wenn du gehst und du hast diese Erfahrungen“.*

Die Schilderungen der Gesprächsteilnehmer:innen zeigen, wie die in individuellen und kollektiven Erfahrungen begründete Antizipation von Konfrontationen mit Rassismus die sozialen und geografischen Bewegungsräume und damit die Teilhabemöglichkeiten der betroffenen Frauen und ihrer Kinder einschränken. Dominanzkulturelle Praxen haben demnach einen Verdrängungseffekt, dem teils widerstanden wird und teils nachgegeben werden muss. Letzteres geht mit dem Rückzug aus dem sozialen und öffentlichen Raum in Privaträume und communitynahe *safe spaces* einher, was die ohnehin vorhandene Fragmentierung der heterogenen Berliner Gesellschaft verstärkt.

#### 2.3.2.4 „Also, die versuchen völlig aufzugehen.“ Anpassung und Assimilation

Eine Möglichkeit, dominanzkulturellen Praxen zu begegnen, ohne Orte und Interaktionen zu vermeiden, ist der Versuch, rassistisch codierte Zeichen abzulegen oder zu verstecken. Entsprechende Assimilationsbemühungen werden im Zusammenhang mit dem Tragen religiöser Kleidung, dem Sprechen mit (insbesondere arabischem) Akzent und der Äußerung bestimmter Meinungen insbesondere nach dem 7. Oktober 2023 (vgl. Kap. 2.3.4.4) thematisiert.

Wie bereits herausgearbeitet wurde, sind insbesondere kopftuchtragende Frauen in sozialen Interaktionen (vgl. Kap. 2.2.1.4), angesichts dominanter Diskurse (vgl. Kap. 2.2.2.1) und in Institutionen (vgl. Kap. 2.2.3.3) Diskriminierung ausgesetzt. Sich dieser Realität zu stellen, erfordert viel Kraft. Halime findet es daher *„sehr stark [...] von den Frauen, die Kopftuch tragen“*. Dunia stimmt dem zwar zu, sagt über sich selbst aber, nicht stark genug zu sein, um diesen Druck aushalten zu können. Sie trägt das Kopftuch deshalb nicht. Fares berichtet von einer Bekannten, die auf das Tragen des Kopftuchs verzichtete, weil dies ihr den Zugang zu Arbeit erleichtere und präventiv vor Diskriminierung schütze. Damit findet eine Anpassung an eine Dominanzkultur statt, die Differenz kaum zulässt.

Ähnliches wird vom Sprechen bestimmter Sprachen bzw. Sprechweisen berichtet. So nimmt Gizem eine Ungleichbewertung von gesprochenen Sprachen wahr, wonach Englisch und Spanisch akzeptiert seien, Türkisch und Arabisch jedoch nicht (vgl. Kap. 2.2.1.3). Dies erstreckt sich auch auf die mit diesen Sprachen verbundenen Akzente im Deutschen, wie Fares berichtet: Im Unterschied zu anderen „Akzenten“, die *„noch mal kultiviert“* würden, *„kämpfen“* Sprecher:innen stigmatisierter Akzente *„darum, dass [...] man es nicht hört. Und es gibt dafür sogar Kurse in Phonetik [...] Also, die versuchen völlig aufzugehen als Anpassungskraft.“*

Gleichzeitig wissen die Gesprächsteilnehmer:innen, dass auch Assimilation keine Garantie dafür ist, akzeptiert zu werden, und stehen dieser daher ambivalent gegenüber. Auch wenn sich einige vielleicht wohler fühlen würden, hätten sie *„trotzdem [...] gewisse Erlebnisse, [...] ein Zurückschlagen, Zurückversetzen“*, meint

Fares. *„Trotzdem wird man nicht akzeptiert“*, meint auch Antar. Und Esmā, die seit 50 Jahren in Berlin lebt, *„hier großgeworden, zur Schule gegangen“* ist, die ihre Kinder in Berlin großgezogen, in verschiedenen Berufen gearbeitet, eine Wohnung gekauft und die deutsche Staatsangehörigkeit erworben hat, meint: *„Schwarzkopf bleibt immer Schwarzkopf“*. *„[D]u bist immer noch Ausländer“*, bestätigt Namira, die seit 1989 in Berlin lebt, worauf Esmā antwortet: *„Natürlich, klar, ja.“*

### 2.3.2.5 *„Okay, bye bye Deutschland.“ Zermürbung, Resignation und Abkehr*

Die situativ häufig wiederkehrende und langfristig notwendige Auseinandersetzung mit Diskriminierung kostet Kraft, die einige Gesprächspartner:innen in manchen Situationen und nach längerer Zeit nicht mehr aufbringen können. *„Aber wie gesagt, wir sind halt Menschen nur, [wir können] nicht immer stark bleiben“*, sagt Shaima und beschreibt, wie Belastungen zur Überlastung führen können: *„Kommt so eine Situation, wo du wirklich vielleicht Probleme zu Hause hast [...] oder läuft anderes im Kopf, [...] so was draußen noch passiert, dann wird das so zusammengerechnet und dann bist du so... fühlt sich gar nicht gut.“* Und Halime verdeutlicht, dass die tatsächlichen und antizipierten Diskriminierungserfahrungen die Lebensqualität dauerhaft so sehr einschränken, dass eine Grenze des Ertragbaren erreicht wird: *„Ist schön, Sonnenschein? Nein, [...] für uns Muslime nicht. [...] ,Komm, wir gehen mal da oder wir sitzen mal am Wasser?‘ Nein, bei uns geht das nicht.“* Denn: *„Bei uns ist immer ein Vorfall.“* Und dann sei *„deine ganze Motivation, deine ganze Laune [...] schon weg.“* *„Wie kannst du dann noch leben?“*, fragt sie.

Auch die Sorge um und der Kampf für ihre Kinder ist eine langfristige Belastung, die tiefe Spuren bei den Beteiligten hinterlässt. So ist Gizem zwar glücklich über den Bildungsweg ihrer Kinder, der durch den Kampf von ihr und ihrem Bruder möglich geworden sei. Jedoch habe sie einen hohen Preis für den erfolgreichen Kampf gegen alle Hindernisse, die sie mit ihren Kindern überwinden musste, gezahlt und sei *„wirklich kaputt geworden“* (vgl. Kap. 2.2.3.2; Kap. 2.3.2.1).

Während die dauerhaft notwendige Auseinandersetzung mit Diskriminierung im Alltag die Betroffenen zermürbt, kann die Einsicht in ihre strukturellen Bedingungen zu Resignation führen. Dies gilt vor allem dann, wenn auf dieser Ebene keine positiven Veränderungen absehbar sind und sich keine bessere Zukunftsperspektive abzeichnet. *„Ich glaube, das wird sich nicht ändern“*, sagt Antar. Und wenn Namira meint: *„Also, unsere Zukunft verbindet mit dem Kopftuch“*, spricht sie an, dass die Teilhabemöglichkeiten kopftuchtragender Frauen von den künftigen rechtlichen Maßgaben und institutionellen Praxen abhängen. Eine positive Entwicklung diesbezüglich zu erwarten, formuliert sie dabei gerade nicht.

Antar, der lange Zeit *„unbedingt irgendwie Teil der Gesellschaft werden“* wollte und sich deswegen mit antimuslimischen Äußerungen von Kollegen *„irgendwie [...] abgefunden“* hatte, der studierte und heute berufstätig ist, muss konstatieren, dass er sich weiterhin nicht angenommen fühlt: *„[A]lso ich meine, ich fühle mich auf der Durchreise. Ich habe hier keine Wurzeln geschlagen“*. Und weil er auf Distanz

gehalten wurde und wird, ist es für ihn denk- und tragbar, Deutschland wieder zu verlassen: *„Und deswegen auch nicht zu schade, wenn ich dann sage: ‚Okay, bye bye Deutschland‘“*. Auch Shaima, die einerseits ihre bisherige Stärke auf die Herausforderung durch den erfahrenen Rassismus zurückführt, andererseits aber an die Grenzen ihrer Kräfte geriet, meint, dass die Überforderung auch dazu führen könne, zu sagen: *„Okay, lieber ich muss von hier verschwinden, lieber ich gehe da, wo ich gekommen bin halt.“* Auch nach besonders anstrengenden Situationen wird die Exit-Option thematisiert, wie von Halime nach dem Erleben von abwertendem und ausgrenzendem Verhalten von Mitarbeiter:innen in Behörden: *„Das ist heftig aber, das muss man erlebt haben. Da wird man als, also da habe ich immer das Gefühl, ich will so schnell wie möglich nach Hause, meinen Koffer packen und weg (andere stimmen zu). So heruntergemacht wird man.“*

Mit dem Aussprechen der Möglichkeit, Deutschland den Rücken zu kehren, vergewissern sich die Gesprächsteilnehmer:innen einer Handlungsalternative angesichts der steten Zumutungen im Alltag und der wahrgenommenen Veränderungsresistenz der ursächlichen Bedingungen. Sie teilen dabei den Schmerz, nicht angenommen zu werden, bewerten die möglichen Alternativen für sich aber unterschiedlich. Insbesondere für Personen, die noch nicht sehr lange in Deutschland leben, scheint diese Möglichkeit nahezuliegen, was Antar damit begründet, dass man erst mit der Gründung einer Familie *„Wurzeln“* schlage. Seine Ungebundenheit betrachtet er dabei als *„Vorteil“* gegenüber jenen, die Diskriminierung erfahren und in Deutschland geborenen sind. Denn diejenigen, *„die hier aufgewachsen sind und nicht irgendwie anders kennen als Deutschland als ihr Leben“*, müssten im Gegensatz zu ihm ihr *„zu Hause“* aufgeben. In diesem Sinne sagt Namira von sich mit Blick aufs heterogene Berlin: *„[I]ch habe Deutschland verliebt, wirklich, 33 Jahre. [...] [I]ch habe die ganze Deutschland integriert, viele Familie, türkische, arabische, deutsche, Afghanen, viele Kultur.“* Für sie gelte: *„Und ich lüge, wenn ich, ich sage also ich liebe nicht Deutschland.“* Gleichzeitig habe sie umgekehrt *„nicht diese volle Liebe von Deutschland bekommen“*, speziell *„als Moslem auch“*. Zugleich und vielleicht auch deswegen bleibt *„Palästina“* für sie so präsent, dass sie in diese *„Heimat zurückkehren“* würde, wenn es möglich wäre. Fares, der ebenfalls vor Krieg nach Berlin flüchtete, scheint der Gedanke hingegen viel Überwindung zu kosten: *„Ich persönlich habe nie mir eine andere Heimat vorstellen können als Berlin“* – obwohl er mehrfach in arabischen Ländern gewesen sei und dort auch studierte. Diese Sicherheit gerät für ihn mittlerweile ins Wanken: *„Also das Glück muss ja nicht Berlin sein.“*

### **2.3.3 Familiär-soziale Umgangsweisen: Rahmen und Gegenstand sozialer Verständigung**

Wenn die Betroffenen von anderen, ihnen vertrauten Personen unterstützt werden, kann von familiär-sozialen Umgangsweisen gesprochen werden. Diese beschreiben wir in den folgenden vier Kapiteln. Eingangs geht es dabei um die Bedeutung von Emotionen als Medium der sozialen Verständigung über Erfahrungen. Im Weiteren

geht es mit Blick auf Erfahrungen in sozialen Interaktionen um die Verständigung über Gründe und Funktionen des Handelns der anderen, um die kritische Auseinandersetzung mit Diskursen sowie schließlich um die Reklamation von Menschen- und Bürgerrechten. Auf diese Weise wird nachvollziehbar, wie die individuellen Erfahrungen zu einer gemeinsamen, geteilten Handlungsproblematik gemacht und wie diese interpretiert wird. Auf dieser Basis können weiterreichende Umgangsweisen entwickelt werden.

### 2.3.3.1 *„(Oh mein Gott \*schnalzen\*, lacht) Wirklich! Lachen, Schweigen und Empörung. Emotionale Verständigung in der Gruppe*

In den Gruppendiskussionen werden nicht nur individuelle Diskriminierungserfahrungen (mit-)geteilt, vielmehr werden die jeweiligen Gruppen selbst zum Medium der gemeinsamen Verständigung über deren Bedeutungen, Bedingungen und über mögliche Umgangsweisen. Eine Ebene der Verständigung liegt in den emotionalen Reaktionen auf Schilderungen Einzelner. Dabei wird Belastendes empathisch gehalten und insbesondere Berichte von Gegenwehr werden zu geteilten Befreiungsmomenten.

Erzählpassagen, die von einem ungläubigen, sarkastischen, erleichterten oder ironischen Lachen von Gruppenmitgliedern begleitet werden, verweisen auf geteilte Situationsdeutungen. So stößt Shaimas Bericht davon, wie sie eine Lehrerin um eine nicht-diskriminierende Sprache bittet, auf ungläubiges Lachen (vgl. Kap. 2.2.3.1). Dieses Lachen über die Antwort der Lehrerin bestärkt Shaimas Position und Perspektive und verhält sich kritisch zum mangelnden Verständnis der Lehrerin. Und als Dunia berichtet, dass ihr von einer Frau ohne Kopftuch gesagt worden sei: *„Bestimmt, du leidest nicht wie uns ohne Kopftücher, wir sollen unsere Haare kämmen“*, herrscht zunächst noch betroffene Stille (vgl. Kap. 2.2.1.4). Als sie aber fortfährt und von ihrer schlagfertig-widerständigen Antwort erzählt, setzt erleichtert-freudiges Lachen ein: *„[U]nd ich hab sie geguckt: ‚Wie? Aber wir kämmen auch unsere Haare‘ (andere lachen).“* *„Sie fragen manchmal komische Fragen“*, kommentiert sie und berichtet von ihrer weiteren Erwiderung: *„Ich auch, ich bügele mein Kopftuch (andere lachen), [...] ich brauche mehr Zeit als du.“* Sich über die Handlungs- und Denkweise der übergreifigen Fragestellerin gemeinsam zu amüsieren, ermöglicht auch nachträglich ein Rütteln an der Dominanzbeziehung, indem die Fragen als absurd markiert und zurückgewiesen werden.

Auch ein Bericht von Shaima über ein Erlebnis ihrer Tochter wird lebhaft von den anderen Teilnehmerinnen begleitet: *„Zum Beispiel meine Tochter, sie studiert in Uni [nähere Bezeichnung einer Universität in Brandenburg; Anm. d. Verf.] und da ist pur Rassismus halt (andere stimmen zu).“* Als ihr unterwegs übel wurde und sie dringend einen Sitzplatz im Bus brauchte, sei folgendes geschehen: *„Da meinte sie: ‚Mama, ich bin in den Bus gegangen, der Platz war frei, eine alte Oma hat mich gesehen, sofort ihre Tasche (ungläubiges Auflachen) von ihrem Schoss genommen (andere lachen, schnalzen) und [...] genau auf diesen Platz gemacht.‘ (andere*

*lachen)*" (vgl. Kap. 2.2.1.1). Während die Gruppenmitglieder mit ihren Worten und Gesten anzeigen, die Situation quasi vor Augen zu haben, versucht die nicht von Rassismus betroffene Interviewerin das Geschehen mit den Worten „Aber die Oma saß?" nachzuvollziehen. In diesem Moment wird ein Unterschied zum geteilten Wissen der Gruppe deutlich. So antwortet Shaima ihr unmittelbar „Ja, ja!", während mehrere andere dies bekräftigen und Halime sich mit der Erklärung einschaltet: „Machen sie viele." Shaima fährt fort: „Dann meinte sie: ‚Können Sie bitte das Platz freimachen?‘ Sie hat geguckt und dann gar nicht, keine Antwort, nicht reagiert. (zustimmendes mhm)". Auch diese fortgesetzte Aggression der Frau wird also als ein bekanntes Verhalten bestätigt, um dann in ein zustimmendes Lachen überzugehen, als Shaima vom Kommentar ihrer Tochter berichtet: „Dann meinte sie: ‚Ich habe noch mal gesagt: ‚Mir ging es schlecht, können Sie bitte ihren Platz ...?‘ Mama, sie war einfach so stur, Sturkopf‘ (andere lachen)". Mit diesem Kommentar versetzte Shaimas Tochter die alte Dame nachträglich in die Position einer unvernünftigen Person, über deren Verhalten sie sich erheben kann. In dem Moment selbst konnte sie sich indes nicht durchsetzen: „„[D]ann ich habe irgendwie in eine Ecke gegangen, damit ich ein bisschen so anlehnen kann.“ Bestätigt wird schließlich auch Shaimas Fazit: „So, und das passiert fast jedes zweite, dritte Tag und sie geht ungern auf diesen Weg. (zustimmend: Ja)". In der wiederholt laut geäußerten Zustimmung drückt sich das geteilte Wissen über die Normalität solcher Erfahrungen und deren Konsequenzen für die Betroffenen aus.

In den Gruppendiskussionen kann ein humorvoller Umgang schließlich auch schnell zu bitterem Ernst wechseln, wie in einer weiteren Schilderung Shaimas deutlich wird. Die vierjährige Tochter ihrer Schwägerin bat ihre Mutter, auch ein Kopftuch tragen zu dürfen: „„Ich möchte auch eine Kopftuch, Mama, machen.‘ Weil meine Tochter hat gehabt, ich habe gehabt.“ „„Oh wie schön, wie machst du das?““, habe das Kind gesagt und sich ein Tuch umgebunden. Ihre Mutter habe darauf ablehnend reagiert: „Und [...] ihre Mama kommt sofort: ‚Was machst du, Sophie?‘“ Der Tochter sei es indes gelungen, sich gegen den Widerstand ihrer Mutter durchzusetzen, und auf dem gemeinsamen Weg „die ganze Zeit hat sie Kopftuch gehabt (andere lachen, lacht).“ Das den Erfolg des Kindes begleitende Lachen wird im weiteren Verlauf uneindeutiger und geht in mitleidig-empörte Äußerungen über: „Irgendeine Zeit war für ihre Mama zu viel, ja? Kam sie, nahm sie Kopftuch (lacht, andere lachen, klatschen), hat sie Kopftuch weggerissen von ihr, meinte sie: ‚Jetzt, es reicht mir, jetzt reicht mir, du machst das jetzt nicht mehr!‘ (Oh mein Gott \*schnalzen\*, lacht) Wirklich! Und dann hat sie bitterlich geweint, natürlich (mitfühlend: Oohh)". Während Shaima erzählt, distanziert sich die Gruppe einhellig emotional von dem Verhalten der Schwägerin und solidarisiert sich mit deren Tochter.

Die emotionale Kommentierung der geschilderten Ereignisse trägt dazu bei, das Erlebte als Erfahrung von Diskriminierung bzw. (antimuslimischem) Rassismus zu validieren, und macht es zu einer gemeinsamen, geteilten Handlungsproblematik. Diese emotionale Verständigung verbindet sich mit dem weiteren Nachdenken über das Erlebte.

### 2.3.3.2 „Warum haben die [so einen] Hass für Islam?“ Verständigung über soziale Interaktionen

In den Gruppendiskussionen werden Erfahrungen mit antimuslimischer Diskriminierung in sozialen Interaktionen mit Blick auf Gründe, Funktionen und typische Urheber:innen reflektiert. Dabei bringt Namira das Bedürfnis, das Handeln der anderen zu verstehen, exemplarisch auf den Punkt: *„Ich wollte auch verstehen, wirklich. Also ich bin neugierig auch den Gegner auch wissen, warum Hass, warum haben die Hass für Islam?“*

Gegenstand der Verständigung darüber ist zum einen eine generelle Konstellation im Verhältnis Mehrheit und Minderheit. So beobachtet Namira eine Gleichzeitigkeit einer positiven Bezugnahme auf türkische und muslimische Kultur einerseits und eines abwertenden und ausgrenzenden Verhaltens von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber Muslim:innen andererseits. Sie stelle fest, dass *„viele Deutsche kommen nach Türkei, nach Libanon, nach islamige auch Länder“*, wo sie sich ganz anders verhielten als in Deutschland. *„Zum Beispiel einmal in Türkei habe ich eine deutsche Nachbarin von hier, [...] die ist ein bisschen böse, ja? Aber sie war ganz anders [...], lustig immer, gute Laune.“* Namira formuliert den Widerspruch auch allgemeiner: *„Die [Deutschen] lieben unsere Kultur, [...] wir essen zusammen, Vielfalt ja? Aber hier in Deutschland ist [...] die Behandlung immer ganz anders.“* In ihrer Schilderung kommt eine als paradox erlebte Gleichzeitigkeit zum Ausdruck: Auf der einen Seite die exotisierenden Orientbilder der ‚fremden Kultur‘, die auswärts bestätigt werden sollen, um lustvoll konsumiert werden zu können, und auf der anderen Seite die dominanzkulturelle Bearbeitung der Präsenz dieser ‚Anderen‘ im Inneren.

Zum anderen werden in den Gruppendiskussionen konkrete Interaktionen, in denen Diskriminierung erfahren wurde, auf mögliche Gründe und Funktionen für das Gegenüber untersucht. Dabei wägt Dunia ab, ob sich hinter den *„komischen Fragen“* zum Kopftuch ernsthaftes Interesse oder Dominanzverhalten verbirgt: *„Ich weiß nicht, ob das sie meinte, das ihr Ernst oder sie wollte was, (andere Teilnehmerin: ‚provizieren‘) ja oder mich so kleiner machen (andere stimmen zu)“*. Halime vermutet mit Blick auf das erlebte Gebaren einer Mitarbeiterin einer *„Ausländerbehörde“* eindeutig letzteres: *„Wenn du in dem Zimmer reinkommst, wirst du gar nicht angeguckt und dann schreit sie: ‚Ja, ich habe Sie nicht reingelassen, gehen Sie raus‘, so. [...] [S]ie möchte [...] mir was Schlechtes tun, [...] sie will mich schikanieren.“* Und Esma interpretiert das *„Schief-angeguckt“*-Werden und die *„beleidigenden Wörter“* von Handwerkern, welche Arbeiten an dem Gebäude vornahmen, in welchem sie in ihrer Eigentumswohnung lebt, als Ausdruck eines auch materiellen Dominanzverhaltens: *„Ich habe bemerkt, dass die uns nicht gönnen, etwas zu haben.“* Sie fügt hinzu: *„Also wir haben ja mit unserem eigenen Schweiß und Blut, das uns erworben und nicht jemanden weggeklaut.“* Womöglich können die Arbeiter ihren Wohlstand nicht anerkennen, weil die eigene Unterwerfung unter ‚harte Arbeit‘ dadurch erträglich gehalten wird, dass es ‚den Anderen‘ schlechter geht. Zugleich verhalte es sich so, dass Mehrheitsangehörige sich diesen ‚Anderen‘ unterstellen, wenn sie zu einer

finanzstarken Elite gehören, wie Namira beobachtet: *„Mit Geld, die sind immer bereit. Aber ohne Geld, Islam ist schlimm.“*

Um die Interaktionen begreifbar und künftig womöglich handhabbarer zu machen, wird schließlich auch versucht, die Urheber:innen zu typisieren. Namira benennt im Zusammenhang mit den wiederholten Angriffen in den Jahren 1990 und 1991 auf die Geflüchteten-Unterkunft „Nazis“, während Zaid mit Blick auf die erlebte Ausgrenzung und Verzerrung der Tatsachen die „AfD-Wähler“ von heute hervorhebt: *„Und vor allem so, die AfD-Wähler beschwerten sich dann so ‚Ja, warum sind die so? Warum grenzen die sich selber aus?‘“* Amina vermutet *„die ältere Generation“* als eine wesentliche Trägergruppe. Zugleich wird die damit verbundene alltagspraktische Erwartung durchkreuzt, wenn auch Jüngere sich ressentimentgeleitet verhalten – wie in dem Fall der Mutter, die ihr sagte, sich in der Anwesenheit von kopftuchtragenden Frauen nicht wohl zu fühlen und keine gute Meinung über Muslim:innen zu haben (vgl. Kap. 2.2.1.2). An die Beschreibung der Situation fügt Amina erstaunt an: *„Und sie war vielleicht 40.“* Sie überlegt weiter, es könnten Menschen sein, die der *„Propaganda gegen Muslime“* ausgesetzt sind, ohne diese in direktem Umgang mit Muslim:innen als solche einordnen zu können. Die damit womöglich verbundene Hoffnung, durch Kontakte zum Abbau von Vorurteilen beitragen zu können, stößt indes an Grenzen, wie Zaid schildert: Der Opa einer Freundin sei *„AfD-Wähler. Ja, aber der versteht sich halt mit mir gut, weil er [...] denkt so [...]: ‚Du bist einer von den Guten‘. Kennst du es? So: ‚Du darfst hierbleiben, du bist einer von den Guten, du machst nichts‘“*. Durch seine Rückfrage *„Kennst du es?“* verdeutlicht Zaid dabei die Regelmäßigkeit, die er mit der Erfahrung, zur Ausnahme der Regel gemacht zu werden, verknüpft. Der positive Kontakt zu ihm wird individualisiert, während anzunehmen ist, dass jeder negative Kontakt als Bestätigung der Vorurteile herangezogen wird. Die Einordnung von positiven Kontakten als Abweichungen dient dabei der Aufrechterhaltung bestehender Annahmen der Differenz und der Legitimation diskriminierender Praxen. Auch Gizem schützten die Jahre der gemeinsamen Arbeit nicht vor der Anfeindung durch ihre damalige Kollegin: *„Wer ist sie? Mit wem habe ich gearbeitet, ganzen Jahren und Stunden?“*, fragt sie sich, nachdem diese sie eines Tages abwertend als Muslima bezeichnete: *„Was kannst du? Was machst du? Egal. Du bist eine Muslim‘. Hat sie mir so gesagt.“* (vgl. Kap. 2.2.1.4). Antar meint schließlich, dass rassistisches Verhalten mit dem Bildungsgrad zusammenhängt: *„Das ist eine Sache, wo ich gesagt habe: ‚okay, da muss man Leute so erkennen, dass sie keine Bildung haben‘“*. Mit dieser Betrachtungsweise konnte er sich vom antimuslimischen Verhalten früherer Arbeitskollegen leichter distanzieren. Als schlimmer empfand er es deshalb, auch an der Universität als ‚Anderer‘ markiert und behandelt zu werden. Insgesamt scheint es also schwierig zu sein, das Potenzial rassistischer Adressierung in sozialen Interaktionen durch die Typisierung der Urheber:innen einschätzbarer und damit kontrollierbarer zu machen.

### 2.3.3.3 „Propaganda gegen die Muslime.“ Kritik an und Korrektur von Darstellungen ‚der Muslim:innen‘ in Medien und Alltag

Neben den sozialen Interaktionen werden in den Gruppendiskussionen insbesondere Medien als Arenen der Produktion von (antimuslimischem) Rassismus diskutiert und für ihre Rolle in dessen Verbreitung kritisiert.

Als ein Grundproblem benennt Antar die Homogenisierung des Islams: *„Aber das Problem ist, dass die immer so sagen, dass es ‚der Islam‘ ist“*. Die Teilnehmenden argumentieren weiter, dass (bestimmte) Medien gezielt negative Bilder von Muslim:innen verbreiten würden, um Aufmerksamkeit zu generieren. So nimmt Thaer insbesondere die Medien von *„Axel Springer“* als Quelle einer *„Propaganda gegen die Muslime und gegen die Araber allgemein“* wahr. Oft seien deren Berichte auf Skandalisierung aus und verletzen die journalistische Sorgfaltspflicht, meint auch Zaid. *„Man soll einfach neutral sein“*, fordert er, sieht aber gleichzeitig den herrschenden Unwillen dazu: *„[A]ber das geht nicht“*, weil *„die würden, glaube ich, gar keinen Stoff mehr haben. Checkst du so? Worüber sollen die dann reden?“* Als „Beispiel“ führt er die *„Zeitung Bild“* und deren antimuslimischen Darstellungen an: *„Ja, ‚ein Muslim tötet eine [...]‘, [...]. Und dann wird der immer so als Islamist dargestellt“*, auch wenn *„diese Person gar nichts mit dem Islam zu tun hat, sondern nur weil die so arabisch aussieht“*. Wie Zaid problematisiert auch Fares, dass ‚der‘ Islam als etwas Bedrohliches dargestellt werde. Zudem werde häufig nur eine Interpretation des Koran berücksichtigt und dieser insofern falsch dargestellt: *„Bei manchen steht das nicht wirklich klar, wie das gemeint ist. Kann ja jeder anders reininterpretieren“*, meint Zaid. *„Wie zum Beispiel Schiismus und die Sunnis halt. Und dann gibt es auch noch die IS [...], die interpretieren dann alles auch falsch.“* Zudem werde die islamische Welt als rückständig dargestellt, während bedeutsame Kulturleistungen vernachlässigt würden. *„[M]an merkt auch, dass die Themen auch immer eurozentrisch sind. Das heißt, es gibt in Asien keine Philosophen, es gibt in Afrika keine Philosophen oder Denker“*, problematisiert Antar.

Kritisiert wird nicht nur die homogenisierend-abwertende Repräsentation des Islam und von Muslim:innen in den Medien, sondern auch das Zusammenspiel von Diskursen, Politik und sozialen Interaktionen im Alltag: *„Und das [der negative Diskurs] wiederholt sich auch in der Politik und wiederholt sich auch sogar auf der Straße sozusagen“*, wie Antar sagt. Auch Coco macht auf den Zusammenhang zwischen Diskurs und der Wahrnehmung von einheimischen Muslim:innen als gefährliche Andere aufmerksam: *„Die denken: ‚Das sind Fremde und die bauen Mist in unserem Land. Und wenn es unsere eigenen sind, ist es ja unser eigener Dreck‘.“* Zudem wird die konstruierte Verbindung zwischen Akteur:innen des Islamismus und Muslimen in Deutschland deutlich problematisiert: *„[U]nd die Welt bietet ja sehr viele Ereignisse – und die Menschen, die hier eigentlich leben, die haben ja damit nichts zu tun. Du warst ja kein ‚Schläfer‘, du hast ja immer hier gelebt, hast hier studiert“*, sagt Fares zu Antar.

Die Gesprächsteilnehmer:innen gehen in ihrer Verständigung über Kritik hinaus, wenn sie durch Einsprüche und Gegendarstellungen in den Diskurs eingreifen, differenzierende Einordnungen vornehmen und positive Sichtweisen ergänzen. So weist etwa Dunia unter Zustimmung anderer Gesprächsteilnehmerinnen das ihnen öfter begegnende Vorurteil, sie würden ihre Kinder zu Ramadan zum Fasten zwingen, entschieden zurück: „*[[Ich zwinge meine Kinder nicht zum Fasten (andere Teilnehmerin: ‚Yani!‘), aber wenn sie wollen, ist es okay, das ist ihre Entscheidung (andere Teilnehmerin: ‚Ja, ja, natürlich‘, andere stimmen zu).*“ Ebenso widerspricht Namira der Darstellung von muslimischen Frauen als dequalifiziert und hält dem entgegen: „*[[Ich bin offene Mensch, die auch im Heimat gelernt bis Abitur, hier weiter gelernt auch*“. Trotz zunehmender Tätigkeit in prestigeträchtigen Berufen würde muslimischen Frauen begegnet, als könnten sie „*nicht reden, [...] nicht schreiben*“, meint auch Gizem. „*Ich habe auch studiert, [...] ich habe auch einen Charakter, eine Grenze, eine Erziehung. Was ist Unterschied zwischen uns?*“, fragt sie rhetorisch. Neben sie persönlich (be-)treffenden Zuschreibungen werden auch homogenisierende Bilder über ‚den‘ Islam und ‚die‘ Muslim:innen korrigiert. Gegen die homogenisierende Vorstellung ‚der islamischen Welt‘ werden etwa länderspezifische Traditionen betont. So meint Zaid, dass sich der „*in Saudi-Arabien*“ gelebte Islam mit seinen für Frauen problematischen Traditionen von dem in Deutschland praktizierten Islam unterscheide. Und gegen die Vorstellung einer Einheitlichkeit ‚der Muslime‘ erinnert Namira an die in allen Gruppen bestehende Heterogenität: „*Wir sind auch genau wie die Deutsche, wie China, gibts die Gute gibts die Schlimmste, gibts die Gläubige, gibts die (Fatima: ‚Ungläubige‘) Ungläubige*.“ Antar meint, dass in den herrschenden Diskursen bedeutende Kulturleistungen der islamischen Welt ausgeblendet würden, und verweist auf die Rolle von Muslim:innen bei der Bewahrung und Überlieferung der antiken Philosophie: „*[A]lle Philosophen, die schon mal waren, also im alten Griechenland, ihr Wissen wurde weitergeleitet durch die Muslime, die das alles übersetzt haben, sonst hätten wir alles komplett verloren*.“

Mit dem Anliegen, den Diskurs zu korrigieren, zu diversifizieren und positive Aspekte zu integrieren, wird keine spiegelbildliche Homogenisierung verfolgt, wie Zaid am Beispiel einer ausgedachten Positivzuschreibung verdeutlicht: „*[A]lle Muslime sind höflich*‘. *Das stimmt halt nicht*.“ Wohl aber seien positive Darstellungen unterrepräsentiert. Und die einseitige Negativdarstellungen eigener Bezugsgruppen „*hinterlässt bei den Kindern Spuren und bei den Menschen auch*“, wie Fares sagt. „*Wenn man den Schülern [...] beibringt: ‚Du kommst auch aus einer hoch angesehenen Welt‘, ja, schon würde das beim Kind was anderes auslösen*“, meint er.

In ihrer Kritik identifizieren die Gesprächsteilnehmer:innen wesentliche Logiken antimuslimischer Diskurse und das Zusammenspiel von Diskursen und Alltagspraxen. Demgegenüber können ihre Einsprüche und Gegendarstellungen als eine Praxis verstanden werden, die es ihnen ermöglicht, „sich selbst benennen zu dürfen“ (Gümüşay 2021, 61), anstatt mit fremdbestimmten „Kollektivnamen“ (ebd., 59) der eigenen Individualität beraubt zu werden. Dazu gehört auch, sich selbstbestimmt

(auch) als Muslim:a zu definieren und dabei spezifische Traditionen und Interpretationen des Islam als bedeutsam für sich selbst zu bestimmen.

#### 2.3.3.4 „Weil wir haben auch Rechte.“ Verständigung über Institutionen, Menschen- und Bürgerrechte

Die Verständigung in den Gruppendiskussionen bezieht sich schließlich auch auf gesellschaftliche Institutionen. Diskutiert werden deren Rolle und Funktion in der Reproduktion von Bedingungen, in denen langfristige Erfahrungen von Diskriminierung gemacht wurden. Demgegenüber wird sich der eigenen Menschen- und Bürgerrechte vergewissert.

Esma und Thaeer thematisieren sowohl langfristig wirkende als auch aktuellere Auswirkungen von Migrationsregimen. In biografischer Perspektive problematisiert Esma, dass ihre und die folgende Generation nicht nur als Kind, sondern langfristig mit den Folgen des Rotationsprinzips und der resultierenden Einschränkung von Teilhabemöglichkeiten leben müssen: *„[D]ie [Politiker] haben ja schon von Anfang an falsch gemacht, ja? Und dafür müssen wir büßen: die erste Generation und die zweite Generation.“* Und Thaeer kritisiert die Verzögerung und Verweigerung von Aufenthalts- und Arbeitserlaubnissen per Asylrecht, die ihn und andere Geflüchtete seit Anfang der 2000er Jahre traf: *„Wenn die Leute herkommen, die leben hier und am Anfang unter einem Druck von Abschiebung. Die fühlen sich nicht sicher.“* Das *„macht so eine Reaktion, die nicht in ihrer Zukunft hilft.“* Er veranschaulicht dies anhand seiner eigenen Erfahrung: *„Als Beispiel: Ich bin [...] 2004 gekommen. Drei Jahre Duldung, 10 Euro im Monat. [...] Essen, Trinken, Schlafen im Heim. 10 Euro im Monat.“* Das wiederum verunmögliche grundlegende Teilhabe wie Mobilität und Gesundheitsversorgung: *„Und damals waren 26 Euro [für die BVG-Monatskarte] und du kriegst 10 Euro im Monat. Wie kannst du das bezahlen? (lacht)“*; *„Krankenschein, die Versicherungskarte hatte ich nicht. Ich sollte zum Arzt. Der Arzt sollte eben anrufen. Ein Scheck per Post.“* Im Zusammenspiel mit Antar benennt er die desintegrierende Wirkung dieser Politiken: *„So war das. Ja, dann, wenn man so zehn Jahre lebt oder 15 Jahre erlebt, dann, man hat keine so ... (Antar: ‚Keine Perspektive‘) Ja! Zur Gesellschaft zu integrieren.“* Dass es *„Parallelgesellschaften“* gebe, sei auch darauf zurückzuführen: *„Die Staatspolitik mit Immigranten ist schuldig dafür.“*

Die Gruppendiskussionen werden auch zum Empörungsraum über die Diskrepanz zwischen Verfassungsnorm und erlebter Wirklichkeit in Bezug auf Menschen- und Bürgerrechte. Beispielsweise thematisiert Namira im Zusammenspiel mit Gizem in ernüchtertem Ton einen Mangel an Meinungsfreiheit der demokratischen Verfasstheit zum Trotz: *„33 Jahre [lebe ich] hier in Deutschland [...] und die ganze Zeit: ‚Demokratie‘, ‚Freiheit, deine Meinung äußern‘ und (Zustimmung von anderer Teilnehmerin) blablabla. Okay, tut mir leid, ich finde das ist nur also, nur (Gizem: ‚auf dem Papier‘) auf dem Papier schreiben.“* Während sie nicht weiter veranschaulicht, welche staatlichen oder zivilgesellschaftlichen Institutionen hier in welcher Weise

einschränkend wirken, kritisiert Namira den Widerspruch zwischen dem Recht auf Diskriminierungsfreiheit und der Alltäglichkeit von Diskriminierung in wütendem Ton am Beispiel der Zuschreibungen, die Frauen mit religiöser Kleidung treffen: „*[I]ch hasse so was, wenn die Leute, also nur konzentrieren, nur aufs Aussehen also mit Abaya oder mit [...] Khimar. Oder mit Kopftuch.*“ Ihr geht es also um nicht um das Verhältnis von Staat und Bürger:innen bzw. Einwohner:innen, sondern den Umgang der Menschen miteinander im Alltag. In diesem Sinne fordert auch Zaid ein, nicht nur als Mensch, sondern auch in seiner partikularen Zugehörigkeit respektvoll behandelt zu werden: „*[A]uch wenn ich Muslim bin, hast du auch nicht das Recht, mich scheiße zu behandeln*“. Dunia wiederum fordert, dass gleiche Maßstäbe für alle Gruppen gelten sollten: „*[D]ie andere sollen unsere Religion akzeptieren, damit wir auch den anderen Religionen akzeptieren.*“ Religionsfreiheit, so kann diese Äußerung verstanden werden, ist keine, wenn sie nicht allgemein und wechselseitig gilt.

Schließlich wird auch die Realisierung der grundlegendsten Menschenrechte eingeklagt. Dabei beruft sich Dunia eher zurückhaltend und traurig auf das, was ihnen eigentlich in einer Demokratie zugesichert werden sollte: die Unantastbarkeit ihrer Würde als Menschen. „*[W]ir haben Gefühle*“, sagt sie. „*[W]ir sind traurig, wenn wir sind von den anderen schlecht behandelt, auch wir sind Menschen*“. Shaima hingegen empört sich mit deutlichen Worten und klarer Stimme über die erfahrene Entmenschlichung: „*[W]ir sind auch Menschen wie euch! Wir haben gleiche Blut wie ihr! Okay? Wir haben keine helle Haut, keine blaue Augen. Aber wir sind gleich, ja?*“

### **2.3.4 Organisiert-kollektive Umgangsweisen: ein explorativer Blick**

Wenn Erfahrungen und Folgen von Diskriminierung aufgrund von (antimuslimischem) Rassismus als eine gemeinsame Handlungsproblematik mit institutionell-gesellschaftlichen Bedingungen verstanden und gemeinsam adressiert werden, geht es um organisiert-kollektive Umgangsweisen. Diesen widmen wir uns in diesem letzten Kapitel. Eingangs geht es dabei um die ambivalente Bedeutung von ‚Communities‘, also der Vergemeinschaftung. Anschließend verdeutlichen wir, wie communitynahe Einrichtungen Selbsthilfe und Empowerment ermöglichen und wie auf dieser Basis versucht wird, relevante institutionelle Bedingungen zu verändern. Zudem geht es um die besondere Konstellation nach dem 7. Oktober 2023 aus Sicht eines Teils der muslimischen Berliner:innen. Abschließend betrachten wir auf der Basis von Interviews mit Expert:innen eine gewisse Spannweite der berlinweiten Mobilisierung und Organisation von Berliner:innen gegen (antimuslimischen) Rassismus.

#### *2.3.4.1 „Dein Milieu, wo du dich wohlfühlst.“ Rückhalt und Rückzug in Communities*

Dass es in einer von interaktiver, diskursiver und institutioneller Diskriminierung fremdbestimmten Lage schwierig ist, Zugehörigkeiten selbstbestimmt zu wählen und

mit Leben zu füllen, wird in den Gruppendiskussionen ebenfalls thematisiert. Dabei werden Communities entlang von Religionszugehörigkeit (Halime), nationalen Herkunftsn bzw. Bezügen (Thaer) oder Migrationsgeschichten (Fares) benannt und als Orte des eher selbstbestimmten Rückhalts bzw. eher aufgedrängten Rückzugs benannt.

Die subjektiv als stärker empfundene Bedeutung der eigenen kulturellen Herkunft bzw. des eigenen kulturellen Bezugspunkts wird einerseits als Begleiterscheinung von Migrationsprozessen verstanden. So meint Fares: *„Die kulturellen Wurzeln werden manchmal im Ausland für die Menschen wichtiger. [...] Das ist ein Phänomen, das hast du überall. Nicht nur bei den Muslimen“*. Es mag sein, dass Halimes neutrale Feststellung *„meine Umgebung ist Moslem“* dem Ausdruck gibt. Neben eher selbstbestimmten Formen der Bildung von Communities werden andererseits mehrere Bedingungskonstellationen genannt, die dies zur Notwendigkeit werden lassen. So schildert Thaer am eigenen Beispiel, wie die skizzierten exkludierend-prekariisierenden Migrationsregime diesen Prozess begünstigten und ihm kaum andere Optionen blieben. *„So, wo soll ich in die zehn Jahre in meiner Gesellschaft leben? (lacht)“*, fragt er. Jungen Menschen die Möglichkeit auf Arbeit, eine Ausbildung oder einen Sprachkurs vorzuenthalten, nehme diesen alle Perspektiven und verhindere den Kontakt zu *„Deutschen“*. Auch fehle das Geld für soziale Teilhabe. Wenn diese Lebenslage *„15 Jahre so bleibt“*, sei *„alles vorbei für ihn“*, schließt Thaer. Seit 2015 ist die Regelung dahingehend geändert worden, dass Geduldete, wenn sie zum Wohnen in einer Aufnahmeeinrichtung verpflichtet sind und keine konkreten Maßnahmen zur Aufenthaltsbeendigung bevorstehen, nach sechs Monaten einen Zugang zum Arbeitsmarkt erhalten (BMAS 2024). Zudem kann umgekehrt die Aufenthaltsgenehmigung beispielsweise durch die Aufnahme einer Berufsausbildung für die Dauer derselben verlängert werden. Seit 2016 gilt zudem, dass Geduldete ihren Beruf nach der Ausbildung für mindestens zwei Jahre ausüben können, als Übergangszeit für die Jobsuche werden weitere sechs Monate gewährt (BMAS 2016). Die abgeschlossene Ausbildung und die anschließende Erwerbstätigkeit können sich positiv auf einen unbefristeten Aufenthalt auswirken, jedoch muss eine *„nachhaltige Integration“* (BMAS 2024) nachgewiesen werden.<sup>8</sup> Diese Neuerungen könnten wenigstens den Neankömmlingen helfen, meint Thaer.

Als eine weitere Konstellation, die einen Rückzug in Communities nahelegt, sieht Fares längerfristig enttäuschte Integrations- bzw. sogar Assimilationsbemühungen. Er veranschaulicht das am Beispiel von Migrantinnen der 1970er Jahre: *„[E]ine Frau ist so weit gegangen, hat gesagt: ‚Also, ich laufe so und so und habe auch kein Kopftuch und trotzdem erlebe ich die Ignoranz‘, mehrfach.“* Die Frauen seien *„sehr angepasst“* gewesen und hätten dennoch *„irgendwann nach 20 Jahren Leben*

<sup>8</sup> Allerdings kritisiert Pro Asyl (2024), dass bereits zugesagte Arbeitsplätze teils nicht aufgenommen werden können, weil die Arbeitsgenehmigungsverfahren für Asylsuchende und Geduldete langwierig sind. Die Bundesregierung erklärte in ihrem Arbeitspapier vom 5. Juli 2024 die Absicht, diesen Umstand zu ändern.

in Europa“ feststellen müssen, „dass sie nicht angenommen wurden“. Und aus „diesem Isolationsmoment“ heraus hätten ethnisch-religiöse Communities und Herkunftsländer eine besondere Bedeutung bekommen: „Also das heißt, einige nehmen als Selbstschutz oder sie schaffen sich ihre gesunde Community“, denn „[d]u brauchst in einer großen Stadtgesellschaft dein Milieu, wo du dich wohlfühlst, und wenn du das Gefühl hast, das andere Milieu, da kommst du nicht rein, wirst nicht akzeptiert, umso härter die Erlebnisse.“

Während diese Varianten der Bildung von Communities als kollektiv-widerständige Umgangsweisen mit der umfassenden Abwertung und Ausgrenzung infolge von Diskriminierung verstanden werden können, werden sie in ihren Folgen als widersprüchlich thematisiert. Dabei geht es um eine doppelte Fragmentierung: einerseits im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft und andererseits im Verhältnis zwischen verschiedenen Minderheiten-Communities. So spricht Coco von einer „gespaltene[n] Gesellschaft“ als Folge der erlebten Ausgrenzung und Zaid verdeutlicht den dahinterstehenden Mechanismus: „Ja, die reden halt von Integration und so, aber wenn man sich halt nicht dazugehörig fühlt, dann entsteht halt sozusagen so eine Mauer dazwischen, you know, und dadurch kann man sich nicht integrieren.“ In der Schule führe das dazu, dass sich die Gestaltung sozialer Beziehungen entlang religiös-ethnischer Linien bewege: „[M]eistens sind Muslime eher zusammen so befreundet, you know? So, du siehst jetzt keine Muslime, die mit einer Gruppe nur von Weißen ist.“ Dabei überlegen sie, ob diese Umgangsweise gemessen am Maßstab einer erwünschten Anerkennung und Teilhabe nicht auch (zu) defensiv sein könnte. „Aber viele grenzen sich auch ein bisschen leicht ab, weil sie denken: ‚Ach, ich gehöre nicht wirklich dazu, die verstehen mich nicht‘“, vermutet Coco, während Zaid annimmt: „Ja, vielleicht denken die halt so, vielleicht haben die dann so Angst. Also, die haben so Angst vor diesen Vorurteilen, you know?“ Mit Sorge beobachtet wird auch eine zunehmende Fragmentierung entlang von nationalen Herkunftsn im Binnenverhältnis von Minderheiten. „Hier, es gibt Parallelgesellschaften, also türkische Gesellschaft, arabische Gesellschaft und anderes. Und das ist das Problem hier“, meint Thaer, weil es an etwas fehle, worauf sich verschiedene Communities gemeinsam beziehen könnten. Das dahinterstehende Ideal veranschaulicht er am Selbstverständnis von Einwanderern in Mittel- und Südamerika, die sich beispielsweise als Chilen:innen mit „palästinensische[n] oder arabische[n] Wurzeln“ bezeichnen würden. Ihm geht es also um ein Modell von Staatsbürgerschaft, das offen ist für verschiedene nationale und kulturelle Zugehörigkeiten.

Die Bildung von Communities kann somit eher Ausdruck davon sein, kulturelle Zugehörigkeiten lebendig zu halten und fortzuentwickeln oder einen Umgang mit Ausschluss und Exklusion zu finden. Sie können Orte gelebter Zugehörigkeit, des Rückhalts und Schutzes – und auch Ausgangspunkt für die Bildung und Artikulation von Interessen sowie Interventionen sein.

#### 2.3.4.2 „Dann haben wir viel geschafft.“ Politische Dimensionen von Community-Organisationen

In den Gruppendiskussionen werden auch Erfahrungen in und mit Community-Organisationen als Medium der kollektiven Mitgestaltung von Lebenswelten geteilt. Sofern wie für Fares gilt, dass es *„keine andere Strategie, als hier weiterzuleben“* gibt, es nicht darum gehe zu fliehen, sondern zu bleiben, werden kollektive Zusammenschlüsse notwendig, um ein Niveau an Handlungsmacht zu gewinnen, auf dem ursächliche Bedingungen von Diskriminierung im eigenen Interesse verändert bzw. deren Folgen kollektiv aufgefangen werden können.

So setzt Fares in seiner Nachbarschaft seine Hoffnung auf Begegnung. Die Angebote, in denen er sich engagiert, richten sich dabei an alle im Kiez lebenden Personen. Schwerpunkte liegen sowohl auf Eltern und älteren Menschen als auch auf der Auseinandersetzung mit Biografien unabhängig davon, ob Migrationserfahrungen bestehen oder nicht. Die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Zugehörigkeiten betrachtet Fares als Basis dafür, Verständnis und Empathie für- und miteinander zu entwickeln und Vorurteile und Desinformation beispielsweise über den Islam abzubauen bzw. erkennbar zu machen. Um solche Räume aufrechterhalten zu können, brauche es allerdings nicht nur Engagement, sondern auch ausreichend personelle und finanzielle Ressourcen.

Nicht immer wenden sich communitynahe Initiativen und Organisationen dabei unmittelbar nach außen. Beispielsweise erscheint das Projekt, in dem Shaima arbeitet, zunächst auch als eine Institution, welche die dort engagierten Frauen selbst stabilisiert und empowert. Shaima hält fest, mittlerweile vor allem *„wirklich dieses Vertrauen erst mal zu sich selber [zu] haben, du musst deine Werte finden, dass du sagt: ‚Nein, ich bin Beispiel [Shaima], ich gehe auch raus, ich mache genau das, was auch andere Menschen machen oder meine Kinder brauchen‘. Ja.“* Auf dieser Basis bietet das Projekt insbesondere migrantischen Familien Unterstützung zu einer Vielzahl von Themen wie dem Umgang mit Behörden, der Ermöglichung von Teilhabe, Medienkompetenz oder Erziehungsfragen.

Schließlich wird in den Gruppendiskussionen in Begegnungsräumen nicht nur eine Basis für Aufklärung der Mehrheitsgesellschaft und des Empowerments von Minderheiten gesehen, sondern auch eine Plattform für die Entwicklung geteilter Anliegen quer zu verschiedenen Zugehörigkeiten: *„Also, das Schönste ist, man sucht ja die Gemeinsamkeiten, und die gibt es ja auch zwischen Menschen. Und es gibt unheimlich viele gute [Menschen] auch“.* Das zu entdecken, seien für Fares seine *„Glücksmomente“*. Um diese *„Gemeinsamkeiten“* und gemeinsamen Anliegen in den Fokus zu rücken, müsse man *„[v]ielleicht [...] viel früher ansetzen, also bei Menschen zum Beispiel, die hier leben in der Nachbarschaft, ist für mich immer sehr wichtig als Strategie, beide Seiten zusammenzukriegen. Wenn das gelingt, dann haben wir viel geschafft und tut auch uns gut. Also um hier zu überleben auch“.* Ähnliches erlebt Namira in der Nachbarschaftsarbeit. Auch sie beschreibt, wie die Thematisierung gemeinsamer nachbarschaftlicher Anliegen nationale Herkünfte und

religiöse Zugehörigkeiten überschreitet: „[W]ir leben viele, viele Nationalitäten hier [...], auch wo ich wohne, da gibt es verschiedene Religionen, aber wir haben noch nie über Religion gesprochen. Wir haben über unsere Haus, was von, was unser Hause braucht, [...] was unsere Kiez auch braucht.“ Sie kritisiert vor diesem Hintergrund die Fokussierung auf religiöse Unterschiede: „[W]ir arbeiten hier zusammen als Moslem, als Christ [...]. Also ich kann dich auch fragen, aber warum? Wir [...] sind gleich, als Menschen“, und „[d]a kommen wir klar, wenn wir als Menschen zusammen integrieren. Genau, das wollte ich diese Punkt wirklich.“

#### 2.3.4.3 „Berlin kann das machen, ja?“ Mehr Anerkennung und Teilhabe statt unsicherer Zukunftsvision

Das öffentliche Bild von Berlin als weltoffene Stadt spiegelt sich in den Einschätzungen der Gesprächsteilnehmer:innen nur bedingt wider. „Ich persönlich habe nie mir eine andere Heimat vorstellen können als Berlin“, meint Fares mit Blick auf seine erstmals aufkeimenden Zweifel. Amina, die seit zwei Jahren in der Stadt lebt, versucht sich zu vergewissern: „[[Ich habe gehört, dass Berlin ist mehr offen als die anderen. Ich weiß nicht, ist das wirklich so oder nicht, ja (lacht)?“ Thaer jedenfalls sieht es im Vergleich zu anderen Bundesländern so: „Berlin? Meine Meinung in Berlin ist nicht wie die anderen Städte. Ich habe viele Kontakte außerhalb von Berlin, in Brandenburg, in kleine Städte und Dörfer und so was.“ Aminas Hoffnung geht indes weiter als das. Sie schätzt, dass Berlin „eine gute Chance“ hat, eine Stadt zu sein, in der die Menschen „wirklich frei sein“ könnten: „[[Ich denke, Berlin kann das machen, ja?“ Inaya ist nach 26 Jahren in Berlin weniger optimistisch: „Meine Meinung das nicht“. Nur in Neukölln fühle sie sich „sehr frei und ein bisschen stark“, während sie in anderen Stadtteilen Angst verspüre. Neukölln wird auch von Shaima wegen seiner „Vielfalt, [...] man sieht alle Nationalität“, positiv erwähnt, sie schränkt aber für die Gegenwart ein, dass es „gerade leider nicht so“ sei.

Angesprochen wird auch die Diskrepanz zwischen erfahrener Diskriminierung einerseits und Diskriminierungsschutz sowie Möglichkeiten, diese zu minimieren, andererseits. Auf Aminas Frage, ob es für Berlin möglich sei, „non-rassistisch zu sein“, antwortet Dunia: „Schwer. Aber vielleicht wird besser, aber nicht hundert Prozent.“ Auch Amina stellt klar, dass es zwar auch in einer Demokratie Diskriminierung geben könne, sich jedoch entschiedener gegen Diskriminierung und für Gleichberechtigung eingesetzt werden müsse, um dem demokratischen Selbstverständnis gerechter zu werden. Dabei geht es den Gesprächsteilnehmer:innen sowohl ums Verhältnis zwischen ihnen als Bürger:innen bzw. Einwohner:innen und staatlichen Instanzen als auch das Verhältnis zu anderen Bürger:innen bzw. Einwohner:innen.

Mit Blick auf Mitbürger:innen formuliert Zaid kurz und bündig, dass niemand das Recht habe, sie „scheiße zu behandeln“, und Shaima fordert Akzeptanz im Alltag für kopftuchtragende Frauen mit dem Hinweis darauf, dass sie die Freiräume anderer auch akzeptiert: „[[Ich sage nicht: ‚Bitte macht das nicht‘ [...]. Das ist einfach unangenehm.“ Auch Lehrkräfte, die zur Neutralität verpflichtet sind, sollten „unsere

*Religionsfreiheit akzeptieren*“, anstatt beispielsweise während des Ramadan Brot-dosen der Kinder zu kontrollieren, wie Dunia formuliert. Und wenn es zu Rechtsverletzungen komme, müssten Maßnahmen *„von dem Top“* bzw. *„von der Regierung kommen“*, um durchzusetzen, dass *„die Leute akzeptieren das“*, fordert Amina: *„In der Schule, im Arbeitsplatz: Strafe für Diskriminierung.“* Auch Thaer verknüpft mit der Forderung nach einer schärferen Ahndung von Rassismus im Rückgriff auf die DDR die Hoffnung, dass damit das Fenster des Sagbaren wieder verengt wird und auch jene, die an menschenfeindlichen Haltungen festhalten, damit wenigstens nicht offen auftreten und andere nicht weiter aufhetzen. Denn mit entsprechenden Gesetzen könne, wie in der DDR, *„[k]einer [] das zeigen, obwohl er selber hat, aber kann nicht reden oder zeigen“*.

Während einerseits die Leitungsebenen sowie die Exekutive adressiert werden, wenn es um die Durchsetzung des Schutzes vor Diskriminierung zwischen Bürger:innen geht, werden sie auch angesprochen, wenn es um ihren möglichen Beitrag zur Überwindung von institutionellen Benachteiligungen geht. So fordert beispielsweise Zaid, alle Berufe für Frauen mit Kopftuch zugänglich zu machen: *„Ich finde, das soll einfach dazugehören.“* Und Thaer betont wiederholt, dass die Vergabe von Arbeits-erlaubnissen für Geflüchtete und Einwandernde entscheidend sei, also entsprechende Gesetzesinitiativen bzw. Maßnahmen zur verbesserten Umsetzung notwendig seien. Auch die systematische Bearbeitung des Zusammenspiels aus interaktivem und medialem (antimuslimischem) Rassismus wird gefordert. So müsse Aufklärungsarbeit innerhalb der Bildungsinstitutionen geleistet werden, fordern etwa Namira, Antar und Fares. Es gebe keine Aufklärung darüber, was eigentlich der politische und was der kulturelle Islam sei, kritisiert Antar. Dabei sei *„das Bildungssystem [] in besonderer Weise auch gefordert, sachlich, wissenschaftlich, die Konfliktfelder zu bearbeiten“*, meint Fares. Konkret fordert etwa Coco Workshops an Schulen und die Produktion von *„Medien, Filme[n], Serien“*, in denen Muslime *„nicht klischeebeladen“* dargestellt werden. Zaid formuliert es positiv und wünscht sich Darstellungen, wo zum Beispiel eine *„Muslima so stolz darauf ist, ein Kopftuch zu tragen. Das soll man auch einmal zeigen, you know. Oder dass ein Muslim es mag, seine Religion zu praktizieren, dann hat man so eine bessere Idee vom Islam“*. In der medialen Berichterstattung müsse insgesamt mehr Wert auf die sprachliche Korrektheit und die Sachlichkeit der Nachrichten gelegt werden. Religion solle nur dann mitgenannt werden, *„wenn die Religion wirklich eine Rolle gespielt hat“*, so Zaid.

Dass für die Umsetzung all dieser Strategien Kooperationen und Bündnisse mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft notwendig sind, wird ebenso angesprochen wie der Gedanke, dass dabei sowohl verschiedene als auch gemeinsame Interessen Berücksichtigung finden müssen. Seit seiner Schulzeit habe ihm die Suche nach den *„Gemeinsamkeiten [...] zwischen Menschen“* immer wieder gezeigt, wie viele gute Menschen es gebe, meint Fares. Das seien weiterhin seine *„Glücksmomente“* (vgl. Kap. 2.3.4.2): *„Es gibt einfach so viele gute Menschen, die dagegen [gegen Diskriminierung; Anm. d. Verf.] auch rebellieren auf ihre Art. Das ist nicht zu übersehen. Aber manchmal habe ich das Gefühl, die sind so eine kleine Minderheit.“*

Zugleich wird in den Gruppendiskussionen das Gespräch untereinander unterbrochen und sich gemeinsam an die Interviewerinnen, die hier stellvertretend für Angehörige der Mehrheitsgesellschaft stehen, gerichtet. „*Wollen Sie etwas sagen über diese Themen?*“, fragt Amina. „*Wie haben Sie das empfunden? Ist meine Frage an Sie (andere lachen)*“, möchte auch Esma wissen. „*Denken [...] Sie, es ist möglich, Berlin non-rassist[isch] zu sein?*“, fragt Amina. Deutlich wird: Es liegt nur bedingt in der Verantwortung der befragten Muslim:innen, dominanzkulturelle Praxen und Diskriminierung zu reflektieren und Perspektiven der Veränderung in Gang zu setzen. Vielmehr wird die mehrheitsdeutsche Zivilgesellschaft in die Pflicht genommen und zur aktiven Bekämpfung von (antimuslimischem) Rassismus aufgefordert.

#### 2.3.4.4 „In dieser Kriegszeit.“ Verschärfung von Dynamiken nach dem 7. Oktober

*Katrin Reimer-Gordinskaya*

Alle Gruppendiskussionen fanden zwischen Januar und Mai 2024 statt. Von einigen Gesprächsteilnehmer:innen<sup>9</sup> wurde angesprochen, dass sie die Berliner Konstellation nach dem 7. Oktober 2023<sup>10</sup> negativ betreffe bzw. sich seitdem bestehende Handlungsproblematiken verschärft hätten. Dabei sprechen sie teils als Palästinenser:innen mit biografischen Bezügen in die palästinensischen Gebiete (Gaza, Westjordanland) bzw. mit Familienangehörigen in den arabischen Ländern des Nahen Ostens. Vor allem von ihnen wird die Konstellation als markante Veränderung im Vergleich zur Zeit vor dem 7. Oktober erlebt. Dabei thematisieren sie einerseits die persönliche Betroffenheit der palästinensischen Berliner:innen von den Auswirkungen des Kriegs in Gaza auf die palästinensischen Zivilist:innen. So spricht ein Teilnehmer von einem Bekannten „*aus Gaza, der [] Angehörige verloren*“ habe. Vorwiegend aber geht es um die Konstellation in Berlin: „*Das Zusammenleben ist sehr anfällig leider manchmal für Dinge, die man nicht vorhersieht. Gerade jetzt die politischen Eskalationen*“. Es sei eine Situation eingetreten, „*die vielleicht im normalen Leben nicht denkbar war vorher*“ und „*die wir/ich als Mensch nicht brauche und die Gesellschaft auch nicht*“. Ohne dass schon deutlich wird, was mit ‚politischen Eskalationen‘ gemeint ist, geht es also um eine konflikthafte Dynamik in Berlin. Einige ihrer Facetten werden konkreter thematisiert und folgend beschrieben.

<sup>9</sup> In diesem Kapitel verzichten wir auf die pseudonymisierte Zuordnung der Redebeiträge, um den Fokus auf das Gesagte und nicht die Personen zu lenken. Dadurch wird es womöglich leichter, sowohl die Erfahrung von antimuslimischem Rassismus nach dem 7. Oktober als auch problematische Äußerungen in Bezug auf Israel und Antisemitismus zur Kenntnis zu nehmen.

<sup>10</sup> Am 7. Oktober 2023 griffen die Hamas und ihre Verbündeten unter starkem Raketenbeschuss den Süden Israels an, verübten Massaker, töteten 1195 Menschen und entführten 251 als Geiseln (HRW 2024). Seit dem 8. Oktober griff die Hisbollah Israel vom Norden an. Israel reagierte mit einem Krieg gegen die Hamas, zunächst aus der Luft, dann mit einer Bodenoffensive und dem Beschuss von Stellungen der Hisbollah. Im Zuge des Krieges kamen bis zum Zeitpunkt der letzten Gruppendiskussionen im April 2024 nach nicht unabhängig überprüfbareren Angaben mehr als 30.000 Menschen in Gaza ums Leben (OCHA 2024). Vom Hamas-Angriff und dem Krieg waren viele Berliner:innen unmittelbar und unterschiedlich betroffen, da in der Stadt eine große palästinensische Community und eine relativ große jüdische Community leben, die sich zudem mit einem intensivierten Rassismus bzw. einem eskalierenden Antisemitismus konfrontiert sehen.

Ganz grundsätzlich bemerkt ein Teilnehmer, dass er es *„bei diesem Konflikt [...] so dramatisch“* findet, *„wie viele Leute auf einmal einen Standpunkt einnehmen“*. Dabei wisse man *„in allen Kriegen [...], dass die Wahrheit ganz – also zuerst nicht mehr zu finden ist“*. Ihm widerstrebt eine solche Positionierung, weil es den Prinzipien wissenschaftlich fundierter Wahrheitssuche widerspricht. In diesem Zusammenhang thematisiert er auch bestimmte Handlungsweisen von Lehrkräften an Schulen als problematisch: *„Und dann bin ich doppelt schockiert, weil [...] die Wissenschaftsorientierung [im Studium der Lehrkräfte; Anm. d. Verf.] ist die Grundlage für Modernität und Demokratie.“* Abgesehen davon, dass Lehrkräfte wenig fundierte Positionen zum Nahostkonflikt vertreten, legten sie auch einen Umgang mit insbesondere palästinensischen Schüler:innen an den Tag, der Sensibilität und Menschlichkeit vermissen lasse und diese diskriminiere. So würden Berliner Kinder in Mithaftung für das Handeln der Hamas und ihrer Verbündeten genommen, anstatt ihnen ihrer Lage angemessen mit Empathie zu begegnen: *„Also, die Lehrer fragen Schüler: ‚Warum habt ihr die armen Israelis angegriffen?‘ Die Schüler weinen, haben keine Sprache dafür, gehen nach Hause“*, berichtet ein Teilnehmer von einem ihm bekannten Vater, der *„aus dem Gazastreifen“* stammt. Dieser habe zu seinem Sohn gesagt: *„Sagt ihnen, sie haben recht, Palästinenser sind böse.“* Er kommentiert: *„Also wenn die Palästinenser, jemand aus Gaza, der hat Angehörige verloren, zu seinem Kind sagt – auf dem Gymnasium – sagt: ‚Sie haben immer recht‘. Das ist so eine Erscheinung, die macht dir Angst“*. In den Gruppendiskussionen weisen die Teilnehmer:innen die voreingenommene Identifikation von Muslim:innen mit islamistischen Kräften zurück und erklären zugleich ihre (distanzierte) Haltung etwa zur Hamas. Vor allem aber reklamieren sie das Recht, ihre Betroffenheit und Perspektive zu artikulieren und sich in Berlin für die *„Freiheit der Palästinenser“* einzusetzen. Beide Rechte werden als systematisch eingeschränkt angesehen.

Mit Blick auf soziale Interaktionen im Alltag wird angesprochen, dass sich der Korridor tolerierbarer Meinungsäußerungen generell verengt habe. Dabei sieht ein Teilnehmer insbesondere Muslim:innen unter Druck: *„[W]enn du sagst, dass du ein Muslim bist und sagst: ‚[J]a, ich bin für Palästina‘“*, würden Dritte dann direkt denken, *„Boah, du gehörst zu der Hamas“*, ohne zu wissen und zu klären, wie die Aussage gemeint ist. In der Konsequenz ist der Teilnehmer in seinen Meinungsäußerungen um besondere Vorsicht bedacht: *„[I]ch muss halt aufpassen, was ich sage, weil ansonsten wird alles falsch wahrgenommen.“* Auch ein anderer Teilnehmer beobachtet eine Selbstbeschränkung vieler Palästinenser:innen durch Rückzug und Isolation. *„Die häufigste Umgangsweise, die mir begegnet, ist ein ‚Sich-Verstecken‘“*, erklärt dieser. Besonders Personen im öffentlichen Dienst oder im Beamtenverhältnis würden sich dazu gezwungen sehen, weil bestimmte Meinungen als *„nicht vertretbar mit dem Amt“* gelten. Zugleich, so spricht er an, gebe es in Berlin auch Institutionen, die *„sehr gut mit Differenz und mit Konfliktthemen“* umgingen.

Angesichts der wahrgenommenen Einschränkung der Meinungsfreiheit wird von einem Teilnehmer positiv angesprochen, dass auf Demonstrationen dagegen *„noch gemeinsam rebelliert“* werde. Allerdings seien Teilnehmer:innen dort unverhältnis-

mäßiger Polizeigewalt ausgesetzt. Er veranschaulicht dies am Beispiel einer Demonstration und ordnet diese mit Blick auf ihr Verhältnis zum staatlichen Gewaltmonopol so ein: „Also, ich kenne Demonstrationen, wo radikale Leute hart vorgehen gegen die Polizei. Das ist nicht die gleiche Szene.“ Auf dieser Demonstration habe er beobachtet, wie eine „Frau [...] auf dem Boden lag mit Kopftuch, die versucht hat, einen anderen Jungen rauszuziehen“, der festgenommen werden sollte. Hier sei „die Staatsgewalt, mit äußerster Härte, der Erniedrigung auch“ vorgegangen. Die Härte des polizeilichen Vorgehens schockierte ihn: „Wo bin ich jetzt hier? Was muss passieren, dass man diesen Polizisten stoppt?“ Die Thematisierung von übergroßer Härte bei der Durchsetzung einer polizeilichen Maßnahme korrespondiert mit ähnlichen Beobachtungen in anderen Fällen (vgl. El-Hitami 2024). Auch im Alltag habe sich das Aggressionspotenzial gegenüber Menschen, die Kopftuch oder Kufiya tragen, deutlich verschärft, meint ein anderer Teilnehmer: „[[In dieser Kriegszeit [...] erlebt man das jeden Tag. Ganz einfach Kopftuch oder palästinensische Tuch oder irgendwas. Das ist jeden Tag, fühlt man das auf der Straße. Besonders von der Polizei und so.“ Dies signalisiere auch der Bevölkerung, dass entsprechende Gruppen zum Objekt eigener Aggressionen gemacht werden könnten: „Wenn die Leute sehen, dass die Polizei so macht, dann die ... Ohne Gründe. [...] [U]nd dann die Leute werden auch davon [...] beeinflusst.“ Ihm selbst sei es so ergangen: „Ich war eine einmal auf der Straße mit palästinensischem Schal und dann [...] die [unklar: Polizei oder Passant:innen; Anm. d. Verf.] waren so aggressiv mit mir“. Es sei auch schwer, meint ein anderer Teilnehmer, über unrechtmäßige Ausübung von Gewalt durch die Polizei ins Gespräch zu kommen, weil diese „Applaus von der obersten Führung der Politik“ erhalte und es „wenig breite Reflexion“ in der Gesellschaft über das Thema gebe. Während er dies „[z]um ersten Mal [...] in so einer Form“ erlebe, sieht er in der Judikative sein Vertrauen in demokratische Institutionen gestützt: „Und in vielen Strafverfahren kam raus, viele Aussagen sind nicht als Volksverhetzung zu definieren. ‚Free Palestine‘ nicht mal. ‚Freiheit für die Palästinenser‘ ist legitimes Grundrecht.“<sup>11</sup> Von konkreten verbalen oder physischen Übergriffen auf Muslim:innen bzw. Palästinenser:innen im Alltag wird nicht berichtet. Die Beschreibung eines gestiegenen Aggressionspotenzials im Alltag korrespondiert mit dem Befund von CLAIM (2024, 25 ff.), dass es nach dem 7. Oktober 2023 bundesweit zu einem Anstieg antimuslimischer Übergriffe und Diskriminierungen kam: Von insgesamt 1.926 erfassten Vorfällen entfielen 679 bzw. mehr als ein Drittel auf das letzte Quartal, genauer die Zeit nach dem 7. Oktober (ebd., 27).<sup>12</sup>

11 Vor dem 7. Oktober 2023 wurde mit Blick auf den Slogan ‚From the river to the sea, Palestine will be free‘ die Einordnung als Volksverhetzung nach § 130 StGB angeführt, von Gerichten aber verneint (Kolter 2024). Nach dem Angriff der Hamas und ihrer Verbündeten wurde die Parole in der vom Bundesinnenministerium am 2. November 2023 erlassenen Verbotsverfügung der Hamas als deren Kennzeichen eingestuft (vgl. ebd.). Es kam in Berlin zu Verurteilungen als Verbreiten von Kennzeichen terroristischer Organisationen nach §86 StGB (vgl. ebd.). Hierzu haben die zuständigen Gerichte unterschiedlich geurteilt; eine Entscheidung des BGH steht noch aus (ebd.).

12 Von den 1.926 Vorfällen konnten 41 keinem Monat zugeordnet werden. Der prozentuale Anteil bezieht sich daher auf die 1.885 zuzuordnenden Fälle.

Die von den Gesprächsteilnehmer:innen angesprochene Dynamik steht im Zusammenhang damit, dass seit dem 7. Oktober 2023 antisemitische Vorfälle in Berlin (und bundesweit) rasant zunahm und sich die Bedrohungslage von Juden:Jüdinnen verschärfte: Von den bundesweit 4.782 dokumentierten Vorfällen entfielen mit 2.787 mehr als die Hälfte (58 Prozent) auf das letzte Quartal, genauer die Zeit nach dem 7. Oktober (RIAS 2024). Angesichts dessen wurden Maßnahmen ergriffen, die Terror(-verherrlichung) unterdrücken, Antisemitismus eindämmen und Juden:Jüdinnen schützen sollen. Dazu zählten das Verbot der Hamas durch das Bundesinnenministerium am 2. November 2023 sowie Verbote von bzw. Auflagen für Demonstrationen und Veranstaltungen in Berlin. Insbesondere letztere wurden kontrovers diskutiert, juristisch angefochten und hatten teils vor Gerichten keinen Bestand (El-Hitami 2024).

Diesseits des Blicks auf das Verhältnis staatlicher Institutionen und (pro-)palästinensischer Community steht im Berlin-Monitor indes das Verhältnis verschiedener marginalisierter Gruppen im Fokus. Vor diesem Hintergrund ist bedeutsam, ob und, wenn ja, wann und wie sich Gesprächsteilnehmer:innen auch zum Verhältnis von Muslim:innen bzw. Palästinenser:innen und Juden:Jüdinnen bzw. Israelis äußern. Deutlich wird und wesentlich ist: Die Thematisierung von Juden:Jüdinnen bzw. Judentum und Antisemitismus entsteht im Zusammenhang damit, sich gegen eine wahrgenommene Abwertung des Islam bzw. von Muslim:innen zur Wehr zu setzen. Eine davon unabhängige Bezugnahme findet nicht statt.<sup>13</sup>

Dies gilt einerseits mit Blick auf die islamische Kulturgeschichte, die aus Sicht der Gesprächspartner:innen im Gegensatz zur westlichen Kulturgeschichte einseitig negativ dargestellt wird. Dagegen wird das Bild einer glücklichen Existenz von Juden:Jüdinnen unter arabisch-muslimischer im Unterschied zur christlichen Herrschaft evoziert, etwa mit Verweis auf *„Moses Ben-Maimon in Andalusien“*, der *„Philosoph, ein Arzt noch dazu und sogar der Außenminister in seiner Zeit unter Muslimen“* war (vgl. differenzierend dazu: Ray 2016). Zugleich wird die islamische Geschichte als frei von insbesondere tödlichem Antijudaismus gezeichnet und auch der moderne, in die *„Judenvernichtung“* mündende Antisemitismus als ein der arabisch-islamischen Kultur äußerliches Phänomen beschrieben: *„Und wenn die Araber so wären, dann haben sie auch aus Europa das kopiert, freiwillig oder unfreiwillig“* (vgl. differenzierend dazu: Becker 2020). An anderer Stelle wird auch der politische Islam bzw. Islamismus Hassan Al-Bannas zu einer der muslimischen Welt äußerlichen, von westlichen Mächten kreierten Sache: *„Ihre Erfindung, nicht unsere.“* Wenn in einem solchen Mindset *„arabische Juden“* aufgerufen werden, können sie in ihrer konkreten Lage, zu der muslimischer Antijudaismus gehörte (Benssousan 2019; Weinstock 2019), nicht in den Blick kommen. Sie werden zu einer Figur, die gegen die

13 Das resultiert einerseits aus dem Thema der Forschung und der entsprechenden Rahmung der Gruppendiskussionen. Andererseits ist es auch in diesem Kontext möglich, eine differenzierte Haltung einzunehmen, wie dies mit Blick auf die Eigengruppe getan wird, wenn sich Gesprächsteilnehmer:innen von aus ihrer Sicht moralisch verwerflichem, unislamischen Verhalten von Muslim:innen bzw. Islamist:innen abgrenzen.

homogenisierende Identifikation von ‚arabisch‘ und ‚muslimisch‘ die Heterogenität arabischer Gesellschaften belegt.

Andererseits kommen Juden:Jüdinnen in Bezug auf die Gegenwart ausgehend von der Thematisierung eigener Diskriminierungserfahrungen, die im Kontext staatlicher Institutionen stattfinden und fundamentale Bedeutung haben, in den Blick der Gesprächspartner:innen. So wird die existenzielle Erfahrung, den Aufenthaltstitel alle sechs Monate erneuern zu müssen, als „*Schikanieren*“ und „*Ungleichheit*“, die durch staatliches Handeln verursacht wird, eingeordnet. Über den impliziten Gegenbegriff bzw. Wunsch nach „*Gleichheit*“ kommt einer Teilnehmerin in den Sinn, dass „*es ist unterschützt* [es klingen an: unterstützt, unter Schutz; Anm. d. Verf.] *zum Beispiel, jüdisch zu sein*“. Festgemacht wird dies möglicherweise am sichtbaren Polizeischutz vor jüdischen Einrichtungen. Dies wird vermutlich als starker Kontrast zum Erleben rassistischer Gewalt sowie eines problematischen Verhältnisses zur Polizei wahrgenommen. Dabei wird Verständnis für die historische Verantwortung Deutschlands für die jüdische Gemeinschaft – „*ich verstehe mit die Worldwar zwei*“ – geäußert, die aktuelle Bedrohungslage durch antisemitischen Terror wird nicht thematisiert. Der Wunsch nach Schutz und Unterstützung durch den Staat für die Eigengruppe geht in dieser Anordnung in die Vorstellung einer Privilegierung von Juden:Jüdinnen über. Diese erscheinen als Sinnbild für eine Bevorzugung der einen gegenüber der anderen Minderheit durch den Staat, nicht als Betroffene von Antisemitismus. Vermutlich bestehen zwischen den Gesprächsteilnehmer:innen keine oder kaum persönliche Kontakte zu jüdischen Berliner:innen, entsprechende Anmerkungen werden jedenfalls nicht gemacht. Als konkrete Person benannt wird lediglich eine in Berlin politisch aktive Person, die als „*nie praktizierender Jude*“ bezeichnet wird, anerkennend erwähnt werden zudem Juden:Jüdinnen, die in arabischen „*kommunistischen und sozialistischen*“ Organisationen gemeinsam mit Muslim:innen aktiv waren. Erstere bzw. deren Organisation werden zum Beleg dafür, dass es sich bei Hinweisen auf Antisemitismus im Kontext einer von ihnen mitorganisierten Veranstaltung um unbegründete Vorwürfe aus einem „*Generalverdacht*“ heraus handele. Schließlich kommen in dieser Abwehrhaltung auch offen antisemitische Logiken und Tropen zum Tragen. So werden diejenigen Palästinenser:innen, die sich bzw. ihre Meinung „*verstecken*“ müssten, zu den „*neuen Juden*“, bedroht von einer „*Antisemitismuskeule*“.

Während die bisher skizzierten Äußerungen in den Gruppendiskussionen Unterstützung finden oder unwidersprochen bleiben, verhält sich dies in einer Sequenz, die sich um Antisemitismus und Rassismus, Israel als jüdischen Staat und den Nahostkonflikt dreht, anders. Hier sprechen zwei junge Menschen kontrovers miteinander. Dabei äußern sie ihre Überlegungen nicht als festgefügte Meinungen und merken mehrfach an, sich ‚nicht sicher‘ zu sein. In diesem Gespräch wird beispielsweise Äußerungen, die darauf hinauslaufen, die Legitimität der Existenz Israels anzuzweifeln, widersprochen. Der Aussage, dass „*viele Juden [...] nicht mal einen Staat [wollen], der jüdisch ist*“, wird entgegnet: „*Aber viele Juden wollen auch wiederum einen jüdischen Staat.*“ Die geteilte Auffassung, „*das Judentum ist keine... es ist*

keine Ethnie“, die es bräuchte, um „ein Land [zu; Anm. d. Verf.] gründen“, wird eingeschränkt, dass „das Judentum [] ja indirekt schon als Ethnie dargestellt“ werde und Juden:Jüdinnen „aktiv irgendwie rassistisch verfolgt“ wurden. Unwidersprochen bleibt die hinsichtlich der arabischen Länder des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und des vorstaatlichen Palästina unzutreffende Einschätzung, dass Juden:Jüdinnen „eher von den europäischen Ländern“ und „am Anfang [] [...] nicht von den arabischen oder islamischen Ländern verfolgt“ sowie in „Palästina vor der Gründung Israels“ „halt gar nicht diskriminiert“ und „einfach normal aufgenommen“ worden seien, „weil die einfach nur Menschen sind“. Demnach müssten der Nahostkonflikt und palästinensische Aggressionen gegen Juden:Jüdinnen andere Gründe haben, die ein Teilnehmer sich so erklärt: „Weil die Eltern oder Großeltern [im Zuge der Staatsgründung; Anm. d. Verf.] vertrieben wurden, [...] kam es zu diesem Rassismus. [...] Man möchte Rache nehmen“. Zugleich wird festgehalten, dass solche Aggressionen (auch) Unschuldige treffe: „[V]iele Juden [...] können halt nichts dafür, deswegen ist das auch blöd“.

Die Konstellation nach dem 7. Oktober 2023 kann diesen Sichtweisen folgend so gekennzeichnet werden: Es fehle palästinensischen Berliner:innen der Raum dafür, die Mitbetroffenheit vom Gaza-Krieg zum Ausdruck zu bringen. Stattdessen seien mitbetroffene Kinder etwa in der Schule mit Schuldzuschreibungen konfrontiert. Im Zusammenhang mit propalästinensischen Positionierungen sehen sich insbesondere muslimische Palästinenser:innen mit der Zuschreibung konfrontiert, die Hamas zu unterstützen. Im öffentlichen Raum und auf Demonstrationen sehen sich Gesprächsteilnehmer:innen einem erhöhten antimuslimischen bzw. antipalästinensischen Aggressionspotenzial und einer staatlichen bzw. staatlich sanktionierten Repression ausgesetzt. Der Raum dafür, ihre Betroffenheit und Perspektive auf den Krieg zu äußern, sei daher beschränkt, weshalb Betroffene sich bzw. ihre Meinungen versteckten. Im Zuge der Kritik daran wird die zugespitzte Bedrohungslage von Juden:Jüdinnen seit dem 7. Oktober 2023 als Anlass repressiver Maßnahmen nicht thematisiert und es werden antisemitische Logiken und Tropen virulent. Historisch wird mit Blick auf Andalusien vor dem 15. Jahrhundert und Palästina vor der Gründung Israels das Bild einer von Toleranz gegenüber Juden:Jüdinnen geprägten, von Antijudaismus, Antisemitismus und Islamismus unberührten bzw. von außen davon affizierten arabisch-palästinensischen Geschichte gezeichnet. Mit Blick auf die Gegenwart vor und nach dem 7. Oktober erscheinen Juden:Jüdinnen im Vergleich zur Eigengruppe als eine vom Staat privilegierte Gruppe, als konkrete Personen und in ihrer konkreten Lage kommen sie kaum vor.

#### 2.3.4.5 „Und daran arbeiten wir jetzt [...], um das zu ändern.“ Organisierte und institutionalisierte Umgangsweisen

Abschließend stellt sich die Frage, in welcher Weise Betroffene von Diskriminierung aufgrund von (antimuslimischem) Rassismus sich berlinweit organisieren und organisiert werden, welche Zugehörigkeiten dabei bedeutsam (gemacht) und welche Interessen jeweils adressiert werden. Nicht zuletzt geht es darum nachzuvollziehen,

ob und, wenn ja, inwieweit es in den jeweiligen politischen Strategien gelingt, spezifischen Anliegen Raum zu geben, übergreifende Interessen zu artikulieren und Perspektiven gesellschaftlicher Transformation zu entwickeln. Diese Fragen können auf der Basis von vier Interviews mit Expert:innen aus Organisationen nur skizzenhaft beantwortet werden.

Die Expert:innen bzw. die Organisationen, in denen sie tätig sind, repräsentieren einen Teil der großen Bandbreite (post-)migrantischer und antirassistischer (Selbst-)Organisationen in Berlin und ihrer jüngeren Geschichte. Die unterschiedlichen Ausgangspunkte und Zielsetzungen der Selbstorganisation korrespondieren mit dem Wandel, aber auch der Kontinuität von Rassismus und den in ihm konstituierten und sich konstituierenden Subjekten.

Remzi Uyguner ist ehrenamtliches Vorstandsmitglied des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg (TBB), der in den frühen 1990er Jahren gegründet wurde. Als „Migrantenorganisation vornehmlich türkeistämmiger Menschen“ engagiert sich der TBB „für die rechtliche, soziale und politische Gleichstellung und -behandlung von Menschen mit Migrationshintergrund“ (TBB o.J.). Uyguner arbeitet hauptamtlich als Projektleiter des Arbeitsbereichs Beratung und Begleitung von „Fair mieten – Fair wohnen“, der Berliner Fachstelle gegen Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt des TBB. Der Ausgangspunkt der Etablierung des TBB liegt demnach in einer Zeit, in der antimuslimische Diskurse und Praxen zwar vorhanden, aber nicht vordergründig waren. Vielmehr war hier zunächst die nationalstaatliche Herkunft eines großen Teils der ersten Generation von Arbeitsmigrant:innen konstitutiv und bleibt ein Referenzpunkt in der Formulierung ‚Migrationshintergrund‘. Gemeinsam mit anderen konnte der TBB in den letzten Jahrzehnten zur Sensibilisierung der Zivilgesellschaft in Bezug auf die Bedeutung von Rassismus beitragen, schätzt Uyguner: *„Die Reaktion der Zivilgesellschaft und die Bedeutung des Themas in der Öffentlichkeit hat erfreulicherweise [über die letzten 30 Jahre] enorm zugenommen. [...] [R]assistisches Verhalten wurde zunehmend nicht mehr geduldet und wurde immer wieder sichtbar gemacht und darauf reagiert“*. Auch gegen institutionelle Diskriminierung sei teils erfolgreich vorgegangen worden. So seien diskriminierende Praktiken durch Wohnungsunternehmen in den letzten fünf Jahren rückläufig. Viele Verantwortliche wüssten mittlerweile, *„dass sie sich in diesem Bereich eigentlich vieles nicht leisten können“*. Im Rahmen ihrer Arbeit gegen institutionelle Diskriminierung, die auch Muslim:innen trifft, werden deren Interessen insofern mitvertreten.

Der Historiker Massimo Perinelli ist seit 2016 als Referent für Migration bei der Rosa Luxemburg Stiftung tätig und wirkte bei Kanak Attak<sup>14</sup> mit, die in den späteren

---

14 Kanak Attak war eine anti-identitäre, anti-rassistische, anti-nationalistische Initiative, die 1998 in Deutschland gegründet wurde. Die Bezeichnung „Kanak“ ist eine selbstironische Aneignung eines ursprünglich abwertenden Ausdrucks für in Deutschland lebende Menschen mit Migrationshintergrund. Kanak Attak versteht sich als „selbstgewählter Zusammenschluß verschiedener Leute über die Grenzen zugeschriebener, quasi mit in die Wiege gelegter ‚Identitäten‘ hinweg“ (Kanak Attak 1998), die sich kritisch mit Rassismus, Diskriminierung und gesellschaftlichen Macht- und Ausbeutungsstrukturen auseinandersetzen.

1990er Jahren u. a. in kritischer Abgrenzung zum populär werdenden Multikulturalismus entstand. Ihm geht es darum, identitätspolitische Vereindeutigungen zu vermeiden, weil dies spaltend wirke und dazu verleite, „Rassismus zu hierarchisieren“ und gegeneinander auszuspielen. Im Verfolgen von partikularen Interessen gerate zudem die Suche nach Möglichkeiten der Verallgemeinerung von Interessen und die „Vorstellung einer anderen Gesellschaft“ aus dem Blick. Demgegenüber müsse Rassismus in seinen jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhängen betrachtet und antirassistische Organisation möglichst umfassend angelegt werden. Vor diesem Hintergrund verweist er auf eine Schwierigkeit von Entwicklungen infolge von ‚9/11‘. So habe es „einen Riss“ in der migrantischen Community gegeben, „weil es dann [...] eben plötzlich Muslime und Nichtmuslime“ gab. Dabei sei die „Verschiebung“ im Objekt des Rassismus „von ‚gegen Ausländer‘ zu ‚gegen Muslime‘“ auch eine Reaktion auf erfolgreiche Kämpfe etwa ums Staatsangehörigkeitsrecht und impliziere „auf eine absurde Art die Anerkennung, dass es jetzt ja keine Ausländer mehr sind“. ‚Der Islam‘ und ‚das Muslimische‘ seien an vielen Stellen zu einer neuen Chiffre für ‚das Migrantische‘ geworden. Wie bei PEGIDA werde der Islam in den Vordergrund gerückt, gemeint seien aber alle: „Das ist der Rassismus gegen alle. Aber es wird sozusagen als Kulturkampf des Abendlandes gegen den Islam gelabelt.“ Als Mitbegründer der Initiative „Keupstraße ist überall“ und Mitinitiator des Tribunals „NSU-Komplex auflösen“ setzte er sich maßgeblich für die (post-)migrantische Selbstorganisation gegen rassistische Gewalt in Deutschland ein. Beide Initiativen bzw. die Entwicklungen, die aus ihnen hervorgingen, trugen zu einem Wandel antirassistischer Praxen bei: „Dass [...] man zu den Betroffenen geht“ und nach dem „sitierten Wissen der migrantischen Community“ fragt. Auch hier werden antimuslimische Diskurse und Praxen mitgedacht und Interessen von Muslim:innen mitvertreten.

Jouanna Hassoun ist Mitbegründerin und Geschäftsführerin von *Transaidency e.V.*, der humanitäre Hilfe organisiert und Projekte u. a. gegen antimuslimischen Rassismus und gegen politische Radikalisierung umsetzt. Dabei nimmt sie die „desolat[e]“ soziale Lage vieler Berliner:innen ebenso in den Blick wie Rassismus und antimuslimischen Rassismus. Dass der Verein „nicht aus dem religiösen Verständnis“, sondern aus einem „humanitären“ und „gesellschaftlichen Verständnis heraus“ arbeite, ermögliche es, auch in der Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus queere Menschen und Personen unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten einzu beziehen. Dies zeige sich in der Resonanz auf das Empowerment-Projekt „Yallah! Antimuslimischem Rassismus entgegentreten“, an dem Menschen teilnehmen, die sich von vielen muslimischen Interessenvertretungen nicht gemeint fühlen würden. Zugleich gelang es trotz intensiver Bemühungen nicht, mit REDAR eine Monitoringstelle zu antimuslimischem Rassismus in Berlin aufzubauen. Hassoun meint, dass die meisten Betroffenen ihre Diskriminierung „einfach als Rassismus“ sehen würden. „Also die sagen ‚ja, das ist halt aufgrund meines Namens oder meines Aussehens‘ etc.“ Und wenn „Leute sagen [...] ‚Hey, ich will mit dem Islam nichts zu tun haben‘, würden sie sich auch nicht mit dem Begriff des antimuslimischen Rassismus identifizieren.“ Bundesweit gelingt dies mittlerweile CLAIM, einem „Netzwerk aus aktuell

51 muslimischen und nicht-muslimischen Organisationen [...] gegen Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus“ (CLAIM o.J.).

Natalia Amina Loinaz ist Vorstandsmitglied des 1989 gegründeten *Deutschen Muslimischen Zentrums Berlin e.V. (DMZ)* und Mitglied der muslimischen Gemeinde. Dort leitet sie ehrenamtlich die Dokumentations- und Begegnungsstätte „Deutsche Islam Bibliothek“, wo sie Veranstaltungen und Lesungen organisiert. Im DMZ kommen deutschsprachige Muslim:innen „aus mehr als 15 verschiedenen Nationen“ (DMZ Berlin o.J.) zusammen. Und in Initiativgruppen werden u. a. feministische Anliegen und Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus thematisiert. Loinaz ist es wichtig, *„Erinnerungsarbeit zu leisten in dem Kontext [antimuslimischer Rassismus], um zu schauen, wie wir Widerständiges überhaupt auch tatsächlich initiieren können“*. Sie hofft, dass sich die muslimische Gemeinschaft künftig stärker mobilisiert: *„Also, weil viele auch in der Community halt eben sich noch nicht damit beschäftigt haben, dass sie tatsächlich auch ihre Rechte einfordern können. [...] Also wir haben nicht so eine aktivistische Bewegung, sag ich jetzt mal so, wie es vielleicht in der Schwarzen Community ist.“* Das Mobilisierungspotenzial sei derzeit eher begrenzt: *„Und ich glaube, viele haben auch das Gefühl, dass sie es lieber lassen. Dass sie sich lieber konzentrieren auf ihr Leben, auf ihre Religion. Bei vielen ist das so, dass sie auch nicht mitmachen, [selbst] wenn sie etwas hören.“* Als Herausforderungen sieht sie einerseits die Heterogenität der muslimischen Gemeinschaft: *„Ich spreche immer von Communities, weil das macht wirklich wenig Sinn, auch so eine Einheit zu denken, die es so an sich nicht gibt. Also ich sag mal so, wir versuchen immer, so eine Einheit zu konstruieren, halt auch einfach um wirkmächtiger zu sein. Aber wir haben hier auch sehr, sehr viele verschiedene Positionen und sehr viele verschiedene Perspektiven auf Dinge.“* Andererseits betont sie, dass die Sensibilisierung der Betroffenen, der Zivilgesellschaft und der Institutionen zusammenhängen und daher verschiedene Angebote geschaffen bzw. ausgebaut werden müssen. *„So zum einen die Erfassung und das Monitoring“*, zudem bedarf es *„Bildungsangebote[n]“*, um eine Sensibilisierung in der Gesamtgesellschaft aber auch bei den Betroffenen selbst für Antimuslimischen Rassismus zu bewirken. Auch diese Forderungen finden sich im Lagebericht von CLAIM (2023), zu dessen Team sie als Projektmanagerin für Qualifizierung gehört, und in den Handlungsempfehlungen des Unabhängigen Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (UEM 2023) wieder.

Insgesamt zeichnet sich die Widersprüchlichkeit von (antimuslimischem) Rassismus auch in den Organisationsformen gegen Rassismus ab: So beziehen die einen (TBB, Keupstraße ist überall u. a. m.) die Arbeit gegen antimuslimische Diskurse und Praxen und für Interessen von Muslim:innen in breiter angelegte Strategien ein, während die anderen sie zu einem deutlichen (Transaidency) oder zentralen Bezugspunkt (DMZ) ihrer Arbeit machen. Dabei zeichnet sich ab, dass die unterschiedlichen Ansätze unterschiedliche Gruppen ansprechen: *„Ich habe halt gemerkt, Hanau ist, glaube ich, bei linken [...] migrantisierten Gruppen sehr stark, sehr wichtig. Aber bei Moscheegemeinden nicht so das Thema.“* Idealerweise kann es also gelingen, die Basis für antirassistische Kämpfe durch neue, dezidiert Muslim:innen anspre-

chende Organisationen zu erweitern. Dabei grenzen sich sowohl Loinaz als auch Hassoun und Perinelli von einem Diversity-Management ab und warnen vor der Reduktion antirassistischer Kämpfe auf Sichtbarkeit und Repräsentation. Aus einer herrschafts- und rassismuskritischen Sicht müsse es um „*dieses doppelte Axiom Recht und Repräsentation*“ gehen, meint Perinelli. „*Repräsentation ist total wichtig. Natürlich macht es ein Unterschied, ob du im Fernsehen deinesgleichen siehst [...]. Aber die Frage des Rechts, man muss es immer in Verbindung setzen*“. In jedem Fall bleibt es eine Herausforderung, die unterschiedliche und gemeinsame Betroffenheit von (antimuslimischem) Rassismus organisatorisch so zu adressieren, dass die „*Verstellung einer anderen Gesellschaft*“ Konturen gewinnen könnte.

### **2.3.5 Resümee der Umgangsweisen mit (antimuslimischem) Rassismus**

Aus den Schilderungen der Gesprächsteilnehmer:innen wird deutlich, welche Umgangsweisen muslimische Berliner:innen mit der Erfahrung von Diskriminierung auf individueller und familiär-sozialer Ebene finden und welche kollektiven Umgangsweisen communitynahe Organisationen entwickeln. Deutlich werden dabei auch Möglichkeiten und Grenzen dieser defensiven bis offensiven Umgangsweisen in Bezug auf die Gegenwehr gegen Diskriminierung und die Veränderung ihrer ursächlichen Bedingungen.

Die geschilderten emotionalen Folgen von Diskriminierungserfahrungen zeigen, wie einschneidend und teils traumatisch die Erfahrungen sein können. Zugleich können sie auf eine kritische Wertung des Erlebten als unrecht verweisen. Diese emotional-implizite Wertung wird unterschiedlich reflektiert, so dass das Erlebte eher als individuell-situatives Ereignis oder eher als strukturelles Problem („Diskriminierung“, „Rassismus“) verstanden und als Verletzung des Leistungsprinzips oder der Religionsfreiheit kritisiert wird. Die letztere Interpretation kann Ausgangspunkt für kollektive und perspektivisch transformative Umgangsweisen sein.

Individuelle Umgangsweisen sind teils offensiv, teils taktisch-defensiv, häufig jedoch in unterschiedlichem Ausmaß notgedrungen defensiv. Der Übergang in offensive Umgangsweisen wie Gegenreden oder das Einfordern von Entschuldigungen oder Dienstleistungen kann im Erfolgsfall die Integrität und Souveränität der Betroffenen stärken (und ggf. zur Selbstreflexion des Gegenübers führen). Allerdings können die Betroffenen je nach dem Verhalten Dritter auch weiter in die Defensive gedrängt werden. Institutionelle Benachteiligungen insbesondere im Zusammenhang mit den Bildungswegen von Kindern erfordern kontinuierliche und kräftezehrende Anstrengungen, die in den geschilderten Fällen den institutionellen Barrieren zum Trotz erfolgreich sind, ohne diese Barrieren selbst verändern zu können. Dasselbe gilt für Frauen, die trotz häufiger und teils massiver Anfeindungen und trotz Assimilationsdrucks ein Kopftuch tragen. Auf den ersten Blick defensive Umgangsweisen können eine Taktik sein und Souveränität demonstrieren, wenn dadurch Provokationen und Beschämungen zurückgewiesen werden. Angesichts der Häufigkeit von

Diskriminierungserfahrungen werden sie eher notwendig, um sich vor Überlastung und Krankheit zu schützen oder Eskalationen zu vermeiden. Die Erfahrung häufiger bzw. anhaltender und besonders feindseliger bzw. aggressiver Verhaltensweisen geht mit einem verstetigten Unwohlsein bis hin zu Angst einher, der mit Vermeidungsverhalten begegnet wird: dem Rückzug aus sozialen und geografischen Räumen ins Häusliche, dem Abbruch des Spracherwerbs und der Aufgabe von Arbeitsplätzen. Dadurch werden Teilhabemöglichkeiten in sozialer wie beruflicher Hinsicht intentionswidrig eingeschränkt, manchmal aber auch Handlungsmöglichkeiten erweitert, wenn beispielsweise ein alternatives, respektvolles Arbeitsumfeld gefunden wird. Um der systematischen Einschränkung von Teilhabemöglichkeiten vorzubeugen, kann Assimilation zur Option werden, indem beispielsweise rassistisch codierte Eigenheiten wie das Kopftuch abgelegt oder ein arabischer Akzent abtrainiert wird. Diese Strategie kann um den Preis der Aufgabe partikularer Zugehörigkeiten mitunter Berufswege eröffnen, eine umfassende Anerkennung bleibt aber unsicher. Langfristig und angesichts der Persistenz ursächlicher Bedingungen stellen sich Erschöpfung und teils Resignation ein, die die Möglichkeit, Deutschland (wieder) zu verlassen, als letzte Handlungsalternative aufscheinen lassen. Dass auf individueller Ebene überwiegend defensive Umgangsweisen geschildert werden, verweist auf die in dominanzkulturellen Verhältnissen systematisch eingeschränkten Möglichkeitsräume der Betroffenen.

Soziale Umgangsweisen, also solche, die im Zusammenspiel mit anderen entstehen oder entwickelt werden, manifestierten sich in den Gruppendiskussionen, die dadurch zu Räumen der Verständigung über die Bedeutungen und Bedingungen von Diskriminierungserfahrungen sowie Umgangsweisen mit ihnen wurden. Im Zusammenspiel aus (mit-)geteilten Erfahrungen und emotionalen Reaktionen, die Solidarität ausdrückten, wurden diese als geteilte Handlungsproblematiken erfahrbar. Teilweise ermöglichte beispielsweise das gemeinsame Lachen eine nachträgliche, gemeinsame Zurückweisung der erlebten Zumutungen. Zudem wurden Diskriminierungserfahrungen in sozialen Interaktionen, medialen Diskursen und Institutionen reflektiert und diskutiert. Diskriminierendes Handeln wurde dabei teilweise als Ausdruck dominanzkultureller Beziehungen interpretiert und ansatzweise in seiner Funktionalität und Einbettung in gesellschaftliche Machtverhältnisse greifbar. Dass diese als ausdifferenziert angenommen werden müssen und daher die Bedingungen und Gründe diskriminierenden Handelns ganz verschieden sein können, wurde im Versuch der Typisierung möglicher Urheber:innen („Nazis“, „Ältere“, AfD-Anhänger usw.) deutlich. Diese Ausdifferenzierung wurde zum Teil auf die ineinander verzahnten und in unterschiedlichem Maße zur Anwendung kommenden biologisierenden und kulturalisierenden Strategien des erlebten (antimuslimischen) Rassismus zurückgeführt.

Insbesondere an medialen Repräsentationen von Islam und Muslim:innen werden spezifisch antimuslimische Konstruktionen benannt und kritisiert, so die Islamisierung arabischer Gesellschaften und der Türkei, die Ethnisierung muslimischer Zugehörigkeit sowie geschlechterstereotype Darstellungen, darunter klassistische Bilder

muslimischer Frauen sowie die Assoziation muslimischer bzw. arabischer Männer mit Gewalt. Die homogenisierend-negativen Darstellungen werden differenziert und ergänzt und dabei eine selbstbestimmte Erzählung der eigenen Identität hergestellt. Die Bedeutung gesellschaftlicher Institutionen in der (Re-)Produktion von Diskriminierung wird insbesondere an den unmittelbaren und langfristigen Auswirkungen von Migrationsregimen und des Asylrechts diskutiert. Die Einschränkungen von Teilhabemöglichkeiten, die erlebte psychische Belastung sowie die langfristigen Folgen werden anhand des eigenen Erlebens dargelegt. Auch davon ausgehend wurden die Gruppendiskussionen zu Empörungsräumen, die Diskrepanz zwischen Verfassungsnorm und erlebter Diskriminierung kritisiert und Menschen- und Bürgerrechte (Menschwürde, Religionsfreiheit etc.) reklamiert.

Die thematisierten Varianten der Community-Bildung können als kollektiv-widerständige Umgangsweisen mit Diskriminierungserfahrungen aufgrund von (antimuslimischem) Rassismus verstanden werden. Diese werden sowohl als Orte des selbstbestimmten Rückhalts als auch eines subjektiv notwendigen Rückzugs und Selbstschutzes benannt und in ihren Folgen als widersprüchlich thematisiert. Dabei wird das Ideal einer Staatsbürgerschaft, die offen für verschiedene nationale und kulturelle Zugehörigkeiten ist, der Beobachtung einer doppelten Fragmentierung, einerseits im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft und andererseits im Verhältnis zwischen verschiedenen Minderheiten-Communities, gegenübergestellt. Im Zuge dessen wird reflektiert, ob diese Umgangsweise gemessen am Maßstab einer erwünschten Anerkennung und Teilhabe (zu) defensiv sein könnte und die Frage nach gemeinsamen Bezugspunkten der verschiedenen Communities aufgeworfen. Darüber hinaus werden auch politische Dimensionen der Community-Organisation aufgegriffen. Diese kommt als Medium der Entwicklung gemeinsamer Anliegen und der kollektiven Mitgestaltung von Lebenswelten ebenso zur Sprache wie als Möglichkeit, mit vereinten Kräften Bedingungen (z. B. Berufseinschränkung kopftuchtragender Frauen) im eigenen Interesse verändern zu können. Andere communitynahe Organisationen wirken hingegen stärker nach innen, indem die eigenen Mitglieder stabilisiert und empowert werden. Die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Zugehörigkeiten wird als Ausgangspunkt für die Entkräftung von Vorurteilen und den Zugewinn an gegenseitigem Verständnis und Empathie thematisiert. Auf Basis dessen könnten auch gemeinsame Anliegen quer zu verschiedenen Zugehörigkeiten entwickelt werden.

Im Blick auf die Zukunft wird deutlich, dass Berlin dem Ruf einer weltoffenen Stadt im Alltag nur bedingt entspricht, und auch die Frage, ob die erfahrene Diskriminierung aufgrund von (antimuslimischem) Rassismus zukünftig substanziell minimiert werden kann, bleibt offen. Gefordert werden Anerkennung und Teilhabe durch strengere Ahndung von Diskriminierung, die Öffnung aller Berufe für kopftuchtragende Frauen sowie ein breites Aufklärungsangebot in Institutionen und der Öffentlichkeit. Auch eine differenzierte und sachliche Darstellung von Islam und Muslim:innen wird eingefordert. Zur Umsetzung wird die Kooperation mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft als wichtig angesprochen, an deren aktive Verantwortungsübernahme

appelliert wird. Die aktuell skeptische Beurteilung der Lage von Muslim:innen in Berlin steht auch im Zusammenhang mit Dynamiken nach dem 7. Oktober 2023, die insbesondere palästinensische Gesprächsteilnehmer:innen betreffen bzw. von diesen thematisiert werden. So wird in Schulen Empathie für Kinder, deren Familien vom Krieg in Gaza betroffen sind, vermisst. Zudem wird die Möglichkeit als eingeschränkt empfunden, diese Perspektive und die Forderung nach ‚Freiheit für Palästina‘ öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Im Schul- und Arbeitskontext führe dies zu Diskriminierung und Rückzug. Im Alltag und seitens der Polizei bestehe ein erhöhtes Aggressionspotenzial gegenüber kopftuchtragenden Frauen und Menschen, die Ku-fiya tragen. In der Kritik an diesen und anderen antimuslimischen Praxen werden Juden:Jüdinnen bzw. Judentum thematisiert, wobei sie im Vergleich zum staatlichen Umgang mit der Eigengruppe als privilegiert erscheinen und antisemitische Logiken auftreten. Aktueller Antisemitismus in Berlin und im (auch historischen) muslimisch-jüdischen Verhältnis wird kaum thematisiert.

Von den abschließend explorativ betrachteten vier Organisationen, die sich berlinweit gegen (antimuslimischen) Rassismus einsetzen, widmet sich die Mehrzahl auch dem jüdisch-muslimischen Dialog bzw. der Verbindung von rassismus- und antisemitismuskritischen Strategien. In der Hauptsache repräsentieren sie verschiedene institutionalisierte Umgangsweisen mit (antimuslimischem) Rassismus. Eine zentrale Herausforderung besteht darin, dass nicht nur Muslim:innen, sondern auch nicht-muslimische Andere von antimuslimischem Rassismus betroffen sind und umgekehrt: Muslim:innen sind nicht nur von antimuslimischem, sondern auch anderen Formen von Rassismus bzw. Diskriminierung betroffen. Diese Widersprüchlichkeit macht sich auf organisatorischer Ebene darin geltend, dass einerseits Interessen von Muslim:innen in allgemeiner angelegten Strategien (gegen Diskriminierung und Rassismus) mitvertreten werden, während andererseits die Organisation von Muslim:innen und die Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus im Zentrum stehen.

### 3 Antimuslimische Diskriminierung – Umfrage unter Betroffenen

*Gert Pickel & Kazim Celik & Franka Grella-Schmidt & Katrin Reimer-Gordinskaya*

Die Betrachtung von Diskriminierung auf der Basis von Erfahrungen und Sichtweisen von Betroffenen ist ein integraler Bestandteil des Berlin-Monitors – so auch in der vorliegenden, weitgehend standardisierten Umfrage unter Betroffenen von antimuslimischer Diskriminierung. Diese *Befragung von Muslimen und als muslimisch gelebten Berliner:innen (BeMuB)* schließt begrifflich an das Verständnis von antimuslimischem Rassismus und muslimfeindlichen Diskursen und Praxen an, das im Rahmen der qualitativen Studie skizziert wurde. Die Teilnahme an der Umfrage beruhte auf drei Voraussetzungen: Erstens war die eigene Volljährigkeit zu bestätigen, zweitens musste Berlin als Lebensmittelpunkt angegeben werden und drittens mussten sich die Teilnehmenden selbst *als „muslimisch“ identifizieren und/oder angeben, von anderen „als muslimisch wahrgenommen“ zu werden*. Es ist aufgrund der fehlenden Informationen über Muslim:innen in Berlin unklar, ob die Teilnehmer:innen der Befragung eine repräsentative Stichprobe aller Berliner:innen, die von antimuslimischer Diskriminierung betroffen sein können, bildet.<sup>15</sup> Die Umfrage kann jedoch *Hinweise* auf die Verbreitung bestimmter Erfahrungen von und Umgangsweisen mit antimuslimischer Diskriminierung geben und diese im Zusammenhang mit der Heterogenität der Befragten beschreiben.

Folgend skizzieren wir zunächst die konzeptionelle Herangehensweise, die Entwicklung des Fragebogens und die Ansprache von potenziell Betroffenen (Kap. 3.1). Anschließend beschreiben wir die Zusammensetzung des Samples (Kap. 3.2). Im Hauptteil präsentieren wir die wesentlichen Ergebnisse der Auswertung (Kap. 3.3) und fassen diese anschließend in einem Fazit zusammen (Kap. 3.4).

---

15 Schätzungen zur muslimischen Bevölkerung in Berlin basieren auf Migrationsdaten, allgemeinen demografischen Trends sowie Erhebungen durch religiöse Organisationen und wissenschaftliche Studien. Laut der MLD-Studie 2020 leben etwa 5,2 Prozent der in Deutschland lebenden Muslim:innen in Berlin, was jedoch nicht direkt auf den Anteil der muslimischen Bevölkerung an der Berliner Gesamtbevölkerung übertragbar ist (Pfundel et al. 2021, 52). Diese Schätzungen können einen Anhaltspunkt bieten, gleichzeitig werden häufig nicht-muslimische Personen aufgrund von Herkunftsbezügen fälschlicherweise als muslimisch kategorisiert (ebd., 41). Umgekehrt werden teils jene Muslime, die keine familiären Bezüge in traditionelle Herkunftsländer wie die Türkei oder den Iran, sondern in andere Regionen wie Zentralasien, Nordafrika und Südostasien haben, ebenso vernachlässigt wie die Anzahl von Konvertiten ohne Migrationsgeschichte.

### 3.1 Leitfragen, Erhebung und Sample

Im Zuge der Entwicklung des Fragebogens haben wir bereits vorliegende Betroffenenbefragungen zu Diskriminierung (Beigang et al. 2017) und (Anti-Schwarzem) Rassismus (Aikins et al. 2021) sowie weitere Studien unter Muslim:innen (Liedhegener et al. 2019; Pickel, S. et al. 2023; Öztürk & Pickel 2024) zurate gezogen, um das Phänomen der antimuslimischen Diskriminierung konzeptionell in weitgehend standardisierter Form ausdifferenzieren und erheben zu können. Unser Ziel war es einerseits, die Spezifik antimuslimischer Diskriminierung im Verhältnis zu anderen Diskriminierungsformen genauer zu verstehen sowie Leerstellen mit Blick auf die Formen der Diskriminierung und Umgangsweisen zu identifizieren und zu füllen. Dabei gingen wir von dem breiten Verständnis des antimuslimischen Rassismus aus, welches neben individuellem auch institutionellen Rassismus berücksichtigt. Die resultierenden Leitfragen und das dahinterliegende Erkenntnisinteresse können wie folgt skizziert werden:

*(1) Wer macht wo und in welchem Umfang welche Erfahrungen mit (antimuslimischer) Diskriminierung?*

Diese Leitfrage dient erstens dazu, die tatsächliche Pluralität der Betroffenen im Sample zur Geltung zu bringen, sodass Zusammenhänge zwischen sozio-demografischen Merkmalen der Betroffenen (z. B. Geschlecht, soziale Lage, Alter) und Diskriminierungserfahrungen eruiert werden können (Wer?). Zweitens wird geklärt, in welchen Lebensbereichen (antimuslimische) Diskriminierung erlebt wurde; darin liegen Hinweise auf die Einschränkung gesellschaftlicher Teilhabe (Wo?). Drittens fragten wir, in welcher Form (von Othering bis hin zu physischen Angriffen) Diskriminierung erlebt wurde, um den Schweregrad der erlebten Verletzung in den Blick zu nehmen (Welche?). In diesem Zusammenhang konnten die Betroffenen z. B. angeben, in welchem Verhältnis sie zu den verursachenden Personen stehen (Nahbeziehungen, Abhängigkeitsverhältnisse etc.). Viertens erkundigten wir uns nach der Häufigkeit der Diskriminierungserfahrungen innerhalb der letzten zwei Jahre („In welchem Umfang?“).

*(2) Was sind die Reaktionen der Betroffenen auf Diskriminierungserfahrungen?*

Diese Leitfrage ist darauf bezogen, wie Betroffene spontan/situativ auf das Erleben von Abwertung, Ausgrenzung oder Ähnlichem reagieren.

*(3) Welche Folgen hat die Diskriminierung für das subjektive Erleben der Betroffenen?*

Diese Leitfrage fokussiert auf die unmittelbaren wie längerfristigen psychischen oder physischen Effekte, beispielsweise die emotionalen (z. B. Scham, Angst) und sozialen Folgen (z. B. räumliche/soziale Isolation) von Diskriminierungserfahrungen für die Betroffenen.

#### *(4) Wie wird mit Diskriminierungserfahrungen umgegangen?*

Diese Leitfrage bezieht sich auf die Strategien, die Betroffene entwickeln, um mit Diskriminierungserfahrungen umzugehen (z. B. Vermeidung, Mitteilung bei Meldestellen, politisches Engagement).

Für den Fragebogen konkretisierten wir die Leitfragen jeweils zu Items und versahen diese mit standardisierten Antwortmöglichkeiten. Um die Verständlichkeit zu erhöhen, fragten wir beispielsweise nicht nach „Diskriminierung“, sondern nach „Benachteiligungen, Anfeindungen oder Angriffen“. Teils definierten wir die Antwortfelder nicht vorab, sondern gaben Möglichkeiten zur individuellen Beantwortung. Insgesamt sollte die Analyse der Antworten ein differenziertes Bild der Erfahrungen und Folgen insbesondere mit Blick auf gesellschaftliche Teilhabe sowie individuelle und kollektive Umgangsweisen mit (antimuslimischer) Diskriminierung aus Sicht von Betroffenen ermöglichen.

Der Fragebogen wurde nach seiner Erstellung von zwölf Personen getestet. Anschließend passten wir ihn entsprechend der daraus gewonnenen Erkenntnisse an und ließen ihn ins Englische, Arabische und Türkische übersetzen, bevor wir ihn schließlich Online zum Ausfüllen bereitstellten. Für die Beantwortung des Fragebogens waren etwa 25 bis 40 Minuten aufzuwenden. Ende September 2023 bis Mai 2024 verteilten Mitarbeiter:innen des Projektes die Links zum Fragebogen an Orten mit Bezug zum muslimischen Leben in Berlin. Dafür suchten sie Treffpunkte der muslimischen Communities auf und sprachen Menschen persönlich an; auch nahmen sie Kontakt zu Netzwerk-Partner:innen der interviewten Expert:innen, Meldestellen und einer muslimischen Gemeinde auf. Wer den Fragebogen vollständig ausfüllte, konnte eine Aufwandsentschädigung von zehn Euro erhalten.

Insgesamt konnten wir 197 vollständige Interviews realisieren. Über die Gründe für die begrenzte Teilnahme kann nur spekuliert werden. Zum einen gab es bei den Befragten möglicherweise Bedenken, dass sich die Beantwortung als nachteilig erweisen könnte. Dies gilt besonders dann, wenn die Person aus einem repressiven politischen Gebiet migriert war oder sie Angst um den eigenen Aufenthaltstitel hatte. Auch war die Veränderung der politischen Lage nach dem 7. Oktober 2023 mitzudenken, die unter Muslim:innen – aufgrund von Ängsten der Instrumentalisierung von Antworten gegen Muslim:innen in Deutschland – zu einer größeren Zurückhaltung, sich zu äußern, führte. Angesichts dessen erstellten wir im Frühjahr 2024 eine u. a. um die offenen Fragen gekürzte Version des Fragebogens und brachten eine zusätzliche Online-Befragung unter muslimischen und als muslimisch wahrgenommenen Personen in Berlin auf den Weg. Die Befragten konnten hier zwischen den Sprachen Deutsch, Türkisch und Arabisch wählen (wir verzichteten auf eine englischsprachige Version, da in der Langversion lediglich drei Prozent der Teilnehmer:innen diese Sprache genutzt hatten). Mit der Durchführung wurde im Juni 2024 das Umfrageinstitut Bilendi beauftragt. Mit dem sogenannten Niche-Sampling

über Social-Media-Plattformen wurden 514 Interviews realisiert.<sup>16</sup> Die Datensätze wurden zusammengeführt, so dass eine Gesamtzahl von  $n = 711$  Befragten (Kurzversion) realisiert werden konnte. Auf diese Weise konnten wir für einen großen Teil der Fragen also eine breite und statistisch belastbare Untersuchungsgruppe erheben.

Im Folgenden präsentieren wir die Ergebnisse unserer Datenanalyse, die wir mittels deskriptiver, teilweise auch mittels multivariater Verfahren durchführten. Letztere dienen dazu, Einflussfaktoren im Verhältnis zueinander zu untersuchen und potenzielle verdeckte Effekte anderer Einflussfaktoren aufzuklären. In der Regel basieren die Ergebnisse auf dem zusammengeführten Datensatz der BeMuB ( $n = 711$ ). Gelegentlich stützen sie sich nur auf die Daten der Langversion des Fragebogens ( $n = 197$ ; BeMuB I) bzw. der Kurzversion ( $n = 514$ ; BeMuB II). Die Fallzahlen werden jeweils bei Verwendung in den Quellenangaben der Abbildungen und Tabellen ausgewiesen. Um für die erhobenen Daten Transparenz herzustellen, haben wir in Tabelle 3.1 die Zusammensetzung der Befragten hinsichtlich verschiedener sozialstruktureller Merkmale abgebildet. Sie zeigen die Heterogenität der Gruppe potenziell von antimuslimischer Diskriminierung Betroffener. Um belastbare Aussagen über die Diskriminierung von Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen machen zu können, muss die Stichprobe ein gewisses Spektrum u. a. hinsichtlich der gesprochenen Sprachen, familiären und persönlichen Herkunftsregionen, religiösen Zugehörigkeiten und Praxen abbilden. Dass uns dies gelungen ist, zeigt der Überblick über die Verteilung einiger soziodemografischer Merkmale.

<sup>16</sup> Als Niche-Sampling wird ein Verfahren bei der Rekrutierung von Proband:innen bezeichnet, welches mit Hilfe der Identifikation von zu Befragenden über Social Media (Social Media Targeting) neue Befragungsgruppen erschließt (Bilendi & respondi o.J.).

Tabelle 3.1: Zusammensetzung der Befragten

Beantwortungssprache	Deutsch	25 % (182 [140; 42])
	Arabisch	39 % (275 [33; 242])
	Türkisch	35 % (248 [18; 230])
	Englisch	1 % (6 [6; 0])
Alter	18 bis 30 Jahre alt	36 % (255 [108; 147])
	31 bis 60 Jahre alt	60 % (426 [78; 348])
	über 60 Jahre alt	3 % (22 [3; 19])
Geschlechtszugehörigkeit	Frau	42 % (295 [126; 169])
	Mann	56 % (397 [68; 329])
	divers	2 % (18 [2; 16])

Bildungsniveau	Formal niedrig	23 % (163 [14; 47])	
	Formal mittel	18 % (127 [26; 133])	
	Formal hoch	58 % (416 [121; 332])	
Haushaltsnettoeinkommen pro Kopf	unter 500 €	2 % (12 [2; 10])	
	500 bis 1.500 €	16 % (113 [38; 75])	
	1.500 bis 2.500 €	21 % (148 [35; 113])	
	über 2.500 €	41 % (292 [75; 217])	
Staatsangehörigkeit	Deutsch	41 % (289 [116; 173])	
	andere bzw. weitere Staatsangehörigkeit	69 % (494 [97; 397])	
Geburtsort	Deutschland	30 % (212 [103; 109])	
	anderes Land	69 % (493 [88; 405])	
Kinder (0–14 Jahre alt)	ohne Kinder	51 % (364 [23; 341])	
	mit Kind(ern)	35 % (248 [75; 173])	
Religionszugehörigkeit	Islam	74 % (529 [172; 357])	
	Religiosität*	– Ich bin aktives Mitglied einer Gemeinde.	11 % (57 [32; 25])
		– Ich bete regelmäßig.	54 % (284 [108; 176])
		– Ich besuche regelmäßig ein Gotteshaus.	22 % (116 [60; 56])
		– Ich fühle mich religiösen Bräuchen verbunden.	23 % (122 [122; 0])
		– Ich gestalte mein Leben nach religiösen Leitsätzen.	21 % (113 [113; 0])
		– Ich feiere religiöse Feste vor allem wegen meiner Angehörigen oder des Freundeskreises.	50 % (263 [106; 157])
	Christentum, andere Religion	2 % (15 [3; 12])	
keine Religion	21 % (152 [21; 131])		
Religiöse Kleidung	Kopfbedeckung (z. B. Hijab, Turban)	21 % (149 [74; 75])	
	Verschleierung (z. B. Burqa, Chador)	1 % (5 [2; 3])	
	Religiöse Symbole (z. B. sichtbare Kettenanhänger, Tücher, Kleidungsstücke)	9 % (62 [32; 30])	

Quelle: Eigene Darstellung, BeMuB (n = 711); Häufigkeitsangaben in Klammern nach folgendem Muster: Prozentangabe orientiert an Gesamtwert (Gesamt [Fragebogen 1; Fragebogen 2]); Prozentwerte gerundet; fehlende Werte sowie Angaben unter der Option „Andere/Sonstiges“ sind nicht aufgeführt, wurden allerdings im Rahmen der prozentualen Angabe berücksichtigt. \*Für die Kategorie Religiosität stehen die prozentualen Angaben nicht in Relation zur Gesamtstichprobe, sondern ausschließlich zu der Gruppe derjenigen, die sich dem Islam zugehörig fühlen. Mehrfachnennungen waren möglich.

Mit rund drei Vierteln versteht sich eine große Mehrheit der Befragten als dem Islam zugehörig. Innerhalb dieser Gruppe variiert die Zentralität des Glaubens: Während 54 Prozent angaben, regelmäßig zu beten und 11 Prozent aktive Gemeindemitglieder sind, gaben 50 Prozent an, „religiöse Feste vor allem wegen Angehörigen oder des Freundeskreises“ zu feiern. 2 Prozent fühlen sich anderen Religionen und 21 Prozent keiner Religionsgemeinschaft zugehörig. Diese Verteilung entspricht dem ähnlich erhebenden Bertelsmann Religionsmonitor (Pickel 2019, 54f.). Entgegen landläufiger Meinung sind somit nicht alle Muslim:innen formales Mitglied ihrer Religionsgemeinschaft oder fühlen sich als (aktives) Mitglied dieser Gemeinschaft (Spielhaus 2011). Gleichzeitig werden sie oft von Nichtmuslim:innen als Muslim:innen gelesen. Zumindest 23 Prozent der von uns Befragten gaben keine Zugehörigkeit zum muslimischen Glauben an, werden ihrer Meinung nach aber von anderen Berliner:innen als muslimisch gelesen. Damit erweitert sich die Gruppe derjenigen, die rassistische Diskriminierung erfahren über die Angehörigen islamischer Glaubensgemeinschaften hinaus.

Von den angebotenen Sprachen nutzte ein Viertel der Befragten Deutsch und über ein Drittel Türkisch. Mit 39 Prozent wurde die arabischsprachige Variante am häufigsten genutzt. Auffällig ist der Überhang von Männern in der Stichprobe: Sie stellen 56 Prozent der Befragten, während 42 Prozent Frauen sind. Anders als in der subjektwissenschaftlichen Befragung verstehen sich immerhin zwei Prozent als divers. Deutlich erkennbar ist auch, dass mit knapp 58 Prozent mehr Betroffene mit formal hoher Bildung teilgenommen haben als mit mittlerem (18 Prozent) und niedrigem (23 Prozent) formalen Bildungsgrad. Dieses Phänomen trat auch in anderen Befragungen von Muslim:innen (Pickel et al. 2023; Pickel 2019) bzw. Betroffenen von Diskriminierung (Zick et al. 2023) auf. Die Bedeutungen für die Erhebung können dabei in verschiedene Richtungen gehen: Einerseits sind die Personen mit formal mittlerer und niedriger Bildung, die Diskriminierung in prekären Berufsverhältnissen (z.B. in Verbindung mit Klassismus) erleben, weniger gut repräsentiert (Beigang et al. 2017). Andererseits sind bildungsaffine Gruppen womöglich besonders für Diskriminierung sensibilisiert (König & Schönig 2017).<sup>17</sup> Die Annahme einer solchen systematisch variierenden subjektiven Wahrnehmung hat Auswirkungen auf die Interpretation der berichteten Diskriminierungserfahrungen. Wir nehmen an entsprechender Stelle darauf Bezug.

---

17 Dieser Effekt verweist auf die Subjektivität von Diskriminierungserfahrungen (Beigang et al. 2017, 19ff.).

## 3.2 Antimuslimische Diskriminierung – Einschätzungen und Erfahrungen von Betroffenen

Im Folgenden geben wir die Einschätzungen und *Erfahrungen* der Befragten von und mit (*antimuslimischer*) *Diskriminierung* in Berlin wieder. Dafür blicken wir zunächst auf die wahrgenommene *Relevanz und Entwicklung*, die wir (weitgehend) unabhängig von den Berichten eigener Erfahrungen wiedergeben. Anschließend stellen wir die Erfahrungen entlang der Leitfragen dar, wobei wir verschiedene *Lebensbereiche* – wie etwa die Arbeitswelt, die Bildungsinstitutionen oder den öffentlichen Raum – miteinander vergleichen. Anschließend beschreiben wir im Zusammenhang mit den Lebensbereichen die unterschiedlichen *Formen* von erlebter (*antimuslimischer*) *Diskriminierung*, die von (non-verbalen) *Ausgrenzungen* über (physische) *Angriffe* oder (institutionelle) *Benachteiligungen* reichen können. Ergänzend gehen wir auf die Fragen nach dem (verstellten) *Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen* sowie nach den Erfahrungen im Zusammenhang mit den *Medien und Internet* sowie mit der *Polizei* ein. Um das Erlebte weitergehend zu differenzieren, widmen wir uns der Frage, ob und inwiefern die Betroffenen annehmen, dass *Vorurteile gegenüber dem Islam* Anlass für die erlebte *Diskriminierung* sind. Wir erfassen die Höhe des Ausmaßes der erlebten *Diskriminierung* sowie die verursachende(n) *Person(en)* in ihren Funktionen. Schließlich betrachten wir die Vielfalt der Betroffenen und deren mögliche *Relevanz* für die berichtete *Betroffenheit*.

### 3.2.1 „Wie schätzen Sie die Situation in Berlin ein?“

In einem ersten Schritt baten wir die Befragten, die gegenwärtige Relevanz von *Diskriminierungserfahrungen* „gegenüber muslimischen oder als muslimisch wahrgenommenen Personen“ in der Berliner Stadtgesellschaft sowie die *Entwicklung* in den vergangenen fünf Jahren zu beurteilen. In der langen Version fragten wir zudem, wie die Befragten die *Entwicklung* über die kommenden fünf Jahre einschätzen (Abb. 3.1). Während mit 55 Prozent mehr als die Hälfte angibt, dass „Benachteiligungen, Anfeindungen oder Angriffe gegenüber muslimischen oder als muslimisch wahrgenommenen Personen [...] in Berlin“ „gar kein“ oder „ein eher kleines Problem“ darstellen, schätzen mit 45 Prozent nur etwas weniger als die Hälfte dies als „ein großes“ oder „sehr großes Problem“ (11 Prozent) ein.

Diese Aussagen deuten darauf hin, dass man es in Berlin mit einer gemischten oder ambivalenten Situation zu tun hat. Bei der *Einschätzung der Entwicklung* über die letzten fünf Jahre geben mit 29 Prozent weniger als ein Drittel der Befragten an, dass „Benachteiligungen, Anfeindungen oder Angriffe gegenüber muslimischen oder als muslimisch wahrgenommenen Personen [...] in den letzten 5 Jahren“ insgesamt „stark“ oder „eher“ abgenommen hätten. Eine deutliche Mehrheit von 58 Prozent sieht eine *Verschärfung der Situation*, 32 Prozent davon eine *starke*. Diese *Einschätzung* setzt sich in der *Zukunftsperspektive* fort, auch wenn diese mit geringerer Fallzahl erhoben wurde. 83 Prozent der Befragten nehmen an, dass

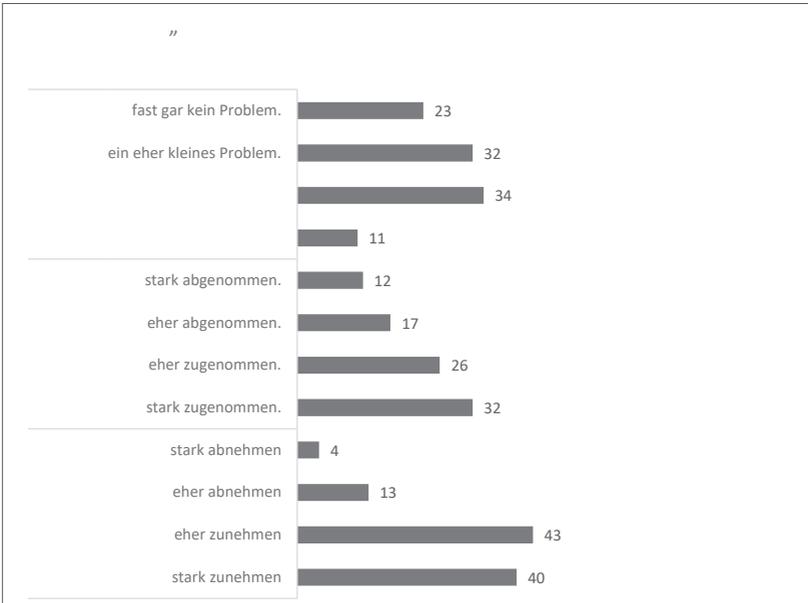


Abb. 3.1: „Wie schätzen Sie die Situation in Berlin ein?“ – Relevanz und Entwicklung von Diskriminierungserfahrungen in Berlin

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; Frage: „Wie schätzen Sie die Situation in Berlin ein?“ „Benachteiligungen, Anfeindungen oder Angriffe gegenüber muslimischen oder als muslimisch wahrgenommenen Personen ...“; Teilfrage 1: „... sind in Berlin“ (n = 711), Teilfrage 2: „... haben in den letzten 5 Jahren“ (n = 711), Teilfrage 3: „... werden in den kommenden 5 Jahren wahrscheinlich“ (n = 197); Prozentwerte gerundet.

antimuslimische Diskriminierung in den nächsten fünf Jahren tendenziell bis stark zunehmen wird.

Insgesamt wird die Situation also an vielen Stellen als problematisch und sich zunehmend verschärfend wahrgenommen. Um zu überprüfen, ob es systematische Unterschiede in der Problemeinschätzung entlang von Personenmerkmalen wie Geschlecht, formaler Bildung oder Staatsbürgerschaft gibt, haben wir diese mittels einer Korrelationsanalyse auf Zusammenhänge untersucht. Dabei zeigt sich, dass die Einschätzung, ob und in welchem Ausmaß die Diskriminierung sich den Befragten als Problem darstellt, mit unterschiedlichen Faktoren zusammenhängt (Tab. 3.2).

Mit einer formal höheren Bildung ebenso wie mit einem höheren Einkommen nimmt die Problemeinschätzung tendenziell zu. Auch schätzen Frauen, politisch eher links positionierte Berliner:innen und Personen, die sich als *Person of Color* identifizieren, das Problem der antimuslimischen Diskriminierung im Durchschnitt als höher als der Durchschnitt der Befragten ein. Während mit der Lebensdauer in Deutschland die Problemeinschätzung eher abnimmt, steigt die Wahrscheinlichkeit der Problematik mit dem Innehaben einer deutschen Staatsbürgerschaft.

Tabelle 3.2: Problemeinschätzung im Zusammenhang mit Personenmerkmalen

	Problemeinschätzung
Formal hohe Bildung	+ .11 **
Formal niedrige Bildung	-.12 **
Geschlecht: Richtung Weiblich	+ .17 ***
Nettohaushaltseinkommen	+ .13 **
Dauer des Lebens in Deutschland	-.13 **
Besitz Staatsangehörigkeit	+ .14 ***
Alter	n. s.
Beantwortung in arabischer oder türkischer Sprache	n. s.
Tragen religiöser Symbole	+ .06 *
Eigeneinschätzung: Person of Color [32 %]	+ .19 ***
Linke Positionierung auf der Links-Rechts-Skala	+ .12 **

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; n = 711; Pearsons R-Produkt-Moment-Korrelationen; Signifikanzniveaus: \*\*\*p < .001, \*\*p < .05, \*p < .10, n. s. = kein signifikanter Zusammenhang.

In der Interpretation der gefundenen Zusammenhänge ist zu beachten, dass diese zwar statistische Signifikanz<sup>18</sup> aufweisen, jedoch nur von begrenztem Ausmaß sind. Das bedeutet, dass sie wenig Aussagekraft hinsichtlich ganzer Gruppen besitzen, geschweige denn Rückschlüsse auf einzelne Individuen zulassen. Zudem können verschiedene vermittelnde Faktoren angenommen werden, beispielsweise die Sensibilisierung für Diskriminierung, die eigene Betroffenheit von Diskriminierung sowie die Betroffenheit innerhalb des eigenen Umfelds. Festzuhalten ist hinsichtlich der Problemeinschätzung somit, dass 77 Prozent die Situation, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, als problematisch bezeichnen. Diese Situationswahrnehmung hängt sowohl mit einer wahrgenommenen Verschlechterung über die letzten fünf Jahre (Korrelation von  $r = .54$ ) als auch mit der Annahme einer zukünftigen Verschärfung ( $r = .50$ ) zusammen. Mit anderen Worten: Umso problematischer die gegenwärtige Situation wahrgenommen wird, desto pessimistischer wird auf die bisherige und zukünftige Entwicklung geblickt.

<sup>18</sup> Korrelationskoeffizienten berichten eine Beziehung zwischen zwei Variablen. Erst wenn sie überdurchschnittlich und nicht-zufällig miteinander in Beziehung stehen, darf man sie interpretieren. Dies wird durch den Test der Signifikanz abgesichert (Pickel & Pickel 2018, 153–160).

### 3.2.2 „Wurden Sie in den letzten zwei Jahren diskriminiert?“

Obgleich mehr als die Hälfte der Befragten die antimuslimische Diskriminierung in Berlin als „kein“ oder „eher kleines“ Problem einschätzten, berichten 81 Prozent, in den letzten zwei Jahren Diskriminierungserfahrungen gemacht zu haben. Nur 19 Prozent der Befragten geben an, in diesem Zeitraum keine Diskriminierung erfahren zu haben (Abb. 3.2). Diese Einschätzung für Berlin korrespondiert mit Befunden der European Agency for Fundamental Rights: In einer Befragung bekundeten 61 Prozent der befragten Muslim:innen in Deutschland, dass sie in den letzten fünf Jahren Diskriminierung erfahren haben (FRA 2024, 37). 44 Prozent der Befragten geben an, dass die erfahrene Diskriminierung im Zusammenhang mit ihrer (angenommenen) Religionszugehörigkeit stand, und 14 Prozent sehen eine Verbindung mit dem Tragen traditioneller Kleidung. Beides ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass ein Gros der erfahrenen Diskriminierung als unmittelbar antimuslimisch motiviert verstanden wird.<sup>19</sup>

Des Weiteren berichten 42 Prozent von Diskriminierung im Zusammenhang mit ihrer (angenommenen) Herkunft, 28 Prozent mit ihrer Hautfarbe und 19 Prozent mit einem Akzent. Damit sind Eigenheiten angesprochen, entlang derer Menschen mittels rassistischer Konstruktionen zu Anderen gemacht und abgewertet werden. Diese Einschätzungen verweisen zwar nicht unmittelbar auf eine mit antimuslimischen Zuschreibungen verbundene Diskriminierung, die (angenommene) Herkunft und die als ‚anders‘ markierte Hautfarbe können aber, so wurde in der subjektwissenschaftlichen Studie (Kap. 2) herausgearbeitet, aufgrund des wechselseitigen Verweischarakters von (angenommener) Religionszugehörigkeit und einem als ‚türkisch-arabisch‘ geltenden Phänotyp mit antimuslimischer Diskriminierung verbunden sein. Die Reihenfolge der genannten Gründe stimmt wieder mit den Befunden der European Agency of Fundamental Rights überein (FRA 2024, 41). Auch dort waren aus Sicht der Befragten die Herkunft und die Religionszugehörigkeit Grund für die Diskriminierung.

Geschlechtsspezifische Diskriminierung wird von 27 Prozent der Befragten berichtet. Hier wäre zu klären, inwieweit auch geschlechtsspezifisch antimuslimische Konstruktionen und Praxen bedeutsam sind, wie sie in der subjektwissenschaftlichen Studie beispielsweise für kopftuchtragende Frauen benannt werden. Das Tragen eines Bartes wird von 12 Prozent der Befragten als Anlass von Diskriminierung genannt. Dies kann Teil von Konstruktionen sein, in denen die Zuschreibung einer muslimischen Zugehörigkeit von einer bestimmten Gesichtsbehaarung abgeleitet und zum Vorwand für abwertendes Handeln wird.

Diskriminierungserfahrungen im Zusammenhang mit der beruflichen Lage (7 Prozent), einem geringen Einkommen (7 Prozent) und geringer Bildung (5 Prozent) sowie vielen Kindern (3 Prozent) können auf klassenspezifisch-abwertenden Kon-

<sup>19</sup> Da Mehrfachantworten zugelassen waren, gibt es auch Überschneidungen im Antwortverhalten. Dies ändert allerdings nichts an den Prozentzahlen.

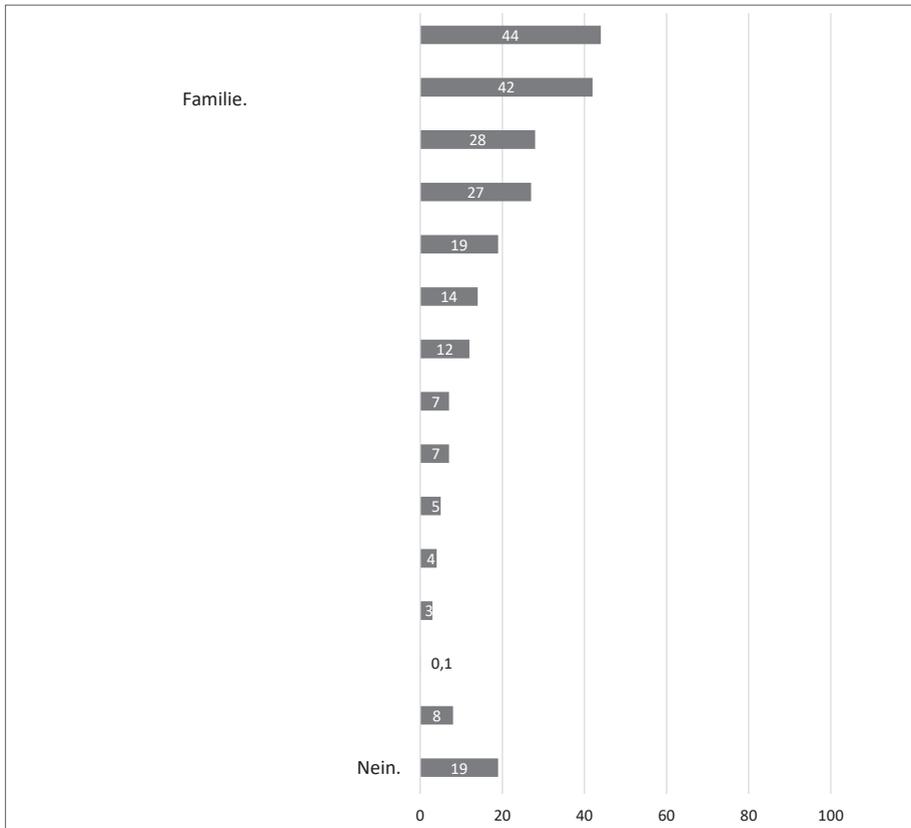


Abb. 3.2: Wahrgenommene Motive für Diskriminierungserfahrungen

Quelle: Eigene Berechnungen; BeMuB; n = 711; Frage: „Haben Sie den Eindruck, dass Sie in den letzten zwei Jahren in Berlin diskriminiert wurden?“ „Ja, im Zusammenhang mit ...“; es bestand die Möglichkeit mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

struktionen und Zuschreibungen beruhen. Diese Diskriminierungen können im Kontext der Ethisierung sozialer Ungleichheit stehen, aber auch mit spezifisch antimuslimischen Ressentiments gekoppelt sein. Dies geschieht durch eine Verknüpfung von Klassismus und Rassismus (Meulenbelt 1989). Diskriminierung im Zusammenhang mit sexueller Orientierung (4 Prozent) und körperlicher Einschränkung bzw. Behinderung (0,1 Prozent) werden am seltensten genannt.

Speziell der Bezug auf eine Ethnie und die Verbindung zu einer zugeschriebenen Religionszugehörigkeit und Herkunft markieren diese Diskriminierung als rassistisch. Viele Erfahrungen der Befragten können zudem auf andere Formen rassistischer Diskriminierung zurückgeführt werden, die mit spezifisch antimuslimischen Konstruktionen und Stereotypen verbunden sind. Um zu überprüfen, ob und inwiefern es entlang von Personenmerkmalen Unterschiede in der berichteten Diskriminierung

Tabelle 3.3: Diskriminierungserfahrungen in unterschiedlichen Gruppen

	Diskriminierungserfahrungen
Formal hohe Bildung	+ .16***
Formal niedrige Bildung	n. s.
Geschlecht	n. s.
Nettohaushaltseinkommen	n. s.
Dauer des Lebens in Deutschland	n. s.
Besitz dt. Staatsangehörigkeit	n. s.
Alter	-.12**
Beantwortung in arabischer oder türkischer Sprache	+.05*
Tragen religiöser Symbole	+.06*
Eigeneinschätzung: Person of Color [32 %]	+.25***
Linke Positionierung auf der Links-Rechts-Skala	+.15***
Problemeinschätzung	+.34***

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; n = 711; Pearsons R-Produkt-Moment-Korrelationen; Signifikanzniveaus: \*\*\*p < .001, \*\*p < .05, \*p < .10, n. s. = kein signifikanter Zusammenhang; Religiosität: Index aus regelmäßigem Gebet, regelmäßigem Moscheebesuch und dem Feiern religiöser Feste.

gibt, wurden diese mittels einer Korrelationsanalyse auf Zusammenhänge untersucht (Tab. 3.3).<sup>20</sup> Bezugspunkt ist die Gruppe, die eine oder mehrere Diskriminierungserfahrung(en)<sup>21</sup> in den letzten zwei Jahren berichtet hat.

Selbst wenn die bestehenden Zusammenhänge teilweise nur gering ausgeprägt sind, zeigen sich doch Tendenzen: Von Diskriminierungserfahrungen berichten tendenziell jüngere Personen, politisch eher links Positionierte sowie Personen, die sich selbst als *People of Color* identifizieren.<sup>22</sup> Auch Personen, die religiöse Symbole tragen, sowie Personen mit einer formal höheren Bildung geben insgesamt eher an, in den letzten zwei Jahren diskriminiert worden zu sein. Keine Zusammenhänge ergaben sich für das Geschlecht, das Nettohaushaltseinkommen sowie die Dauer des Lebens in Deutschland und den Besitz einer deutschen Staatsangehörigkeit.

In der Interpretation dieser Zusammenhänge muss auf den Effekt der *Subjektivität von Diskriminierungserfahrungen* (Beigang et al. 2017, 19 ff.) verwiesen werden,

<sup>20</sup> Die verdichtete Form der Korrelationsanalyse ermöglicht uns, in knapper Form und nicht über viele Tabellen verteilt die Ergebnisse darstellen zu können.

<sup>21</sup> Die Diskriminierungserfahrungen wurden als dichotomes Maß erfasst, das sich aus den Antworten auf die Gründe für Diskriminierung (Doppel- oder Mehrfachnennungen = 1 Nennung) errechnet wurde.

<sup>22</sup> 32 Prozent unserer Stichprobe bezeichneten sich selbst als *Persons of Color*.

was bedeutet, dass die tatsächliche Diskriminierung und die Wahrnehmung derselben zwar eine gemeinsame Schnittmenge aufweisen, aber keinesfalls gleichzusetzen sind. Ob Diskriminierung als solche wahrgenommen wird, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Beispielsweise wird festgestellt, dass nicht jede tatsächliche Diskriminierung von Betroffenen auch als solche wahrgenommen wird (Beigang et al. 2017, 19ff.; Rottleuthner et al. 2011; Salentin 2007; Zick et al. 2011). Ein Grund ist ein gesellschaftlicher Gewöhnungseffekt bzw. einer tief verwurzelten Normalisierung bestimmter Diskriminierungsformen. Umgekehrt bedingen das Bestehen eigener Rechte und das Wissen darum das Verständnis insbesondere verdeckter Formen der Diskriminierung (beispielsweise die Verzögerung bürokratischer Prozesse). Während der reale Rechtsanspruch beispielsweise vom Aufenthaltstitel abhängig sein kann, ist für das Erleben der Rechtsverletzung zudem die individuelle Sensibilisierung für Diskriminierung bedeutsam.

In der Interpretation der gefundenen Zusammenhänge lassen sich einige der hier genannten Effekte aufzeigen. Dass die Befragten, die antimuslimische Diskriminierung als problematisch einschätzen, tendenziell selbst Diskriminierung berichten, kann als Wechselwirkung gedeutet werden: Wer selbst Diskriminierung erlebt, setzt sich mehr mit dieser auseinander und schätzt diese auch gesellschaftlich eher als Problem ein. Umgekehrt wirkt die Problemsensibilisierung auf die subjektive Alltagswahrnehmung, womit auch die eigene Betroffenheit verstärkt ins Bewusstsein treten kann.

Dass Personen, die sich als *Person of Color* identifizieren, verstärkt von Diskriminierungserfahrungen berichten, kann als Verweis darauf gewertet werden, dass Identifizierbarkeit ein relevantes Merkmal der rassistischen Diskriminierung ist. Zudem ist anzunehmen, dass das Diskriminierungsrisiko dieser Personen durch die Mehrfachbetroffenheit von Rassismus und weiteren Diskriminierungsformen insgesamt erhöht ist. Überraschend ist, dass kein analoger Zusammenhang für Geschlecht vorliegt. Obgleich anzunehmen wäre, dass Frauen und Personen, die sich der Geschlechtskategorie „divers“ zuordnen, durch die Intersektionalität von Sexismus und weiteren Diskriminierungsformen ebenfalls einem erhöhten Risiko ausgesetzt sind, wird hier keine stärkere Diskriminierung berichtet. Ob dies auf den benannten Gewöhnungseffekt zurückzuführen ist, der Zusammenhang tatsächlich nicht vorliegt oder sich erst in einer differenzierenden Betrachtung einzelner Bereiche und Häufigkeiten zeigen würde, kann an dieser Stelle nicht gesagt werden.

Ähnliches gilt für die Lebensdauer in Deutschland und den Besitz einer deutschen Staatsbürgerschaft. Auch hier zeigen sich keine Zusammenhänge mit einer berichteten Diskriminierungserfahrung innerhalb der letzten zwei Jahre. Da beide Eigenschaften einer Person nicht äußerlich anzusehen sind, erscheint es plausibel, dass weder die Staatsbürgerschaft noch ein längeres Leben in Deutschland vor (rassistischer) Diskriminierung umfassend (beispielsweise vor Anfeindungen in der Öffentlichkeit) schützen kann. Gleichzeitig kennzeichnen diese einen Unterschied in den Teilhabemöglichkeiten, der sich z. B. in der Betroffenheit von Migrationsgesetzen, politischer Mitbestimmung oder der Abhängigkeit von Behörden ausdrücken

kann. Zudem ist anzunehmen, dass ein sicherer Aufenthaltstitel bzw. der Besitz der deutschen Staatsangehörigkeit die Möglichkeit, die eigenen Rechte einzufordern, erhöht. Dazu passt, dass Befragte mit deutscher Staatsangehörigkeit die antimuslimische Diskriminierung als problematischer einschätzen als jene ohne deutsche Staatsbürgerschaft (vgl. Kap. 3.2.1).

Dass Personen mit einer formal höheren Bildung mit Blick auf die letzten zwei Jahre eher von Diskriminierung berichten, kann einerseits als Sensibilisierungseffekt interpretiert werden (Gomolla 2021, 41–60). Auch der Zusammenhang zwischen berichteter Diskriminierung und einer links-politischen Positionierung kann als Effekt einer verstärkten Problematisierung und Sensibilisierung durch diese Gruppe gedeutet werden. Andererseits kann der gefundene Zusammenhang zwischen Diskriminierungserfahrungen und formaler Bildung auch ein Verweis auf eine erhöhte Diskriminierung unabhängig von deren individuellen Sensibilisierung sein. Ein solcher Zusammenhang wird im Bild der „gläsernen Decke“ beschrieben, das die strukturellen Zugangsbegrenzungen zu statushohen Positionen für unterschiedliche marginalisierte Gruppen symbolisiert (DeZIM 2022).

### 3.2.3 „Wo wird Diskriminierung erlebt?“

Von denjenigen, die angeben, eine Diskriminierung innerhalb der letzten zwei Jahre erlebt zu haben (Abb. 3.2), verorten 89 Prozent (n = 512) diese in mindestens einem der abgefragten Bereiche. Dies deutet darauf hin, dass trotz der Vorauswahl vorgegebener Antwortmöglichkeiten eine recht umfassende Zuordnung der Orte der Diskriminierungserfahrungen möglich war.

Betrachtet man die Lebensbereiche, in denen Diskriminierung erlebt wurde (Abb. 3.3), sticht der öffentliche Raum als besonders häufig genannter Ort des Geschehens hervor: Fast die Hälfte der Befragten (48 Prozent) erlebte hier Diskriminierung. Die dort erlebte Diskriminierung kann der Langstudie (BeMuB I) nach durch die Verweigerung von zustehenden Rechten (21 Prozent), die Zugangsverweigerung oder -erschwerung in Cafés, Nachtclubs oder Bars (32 Prozent) bzw. der Ignoranz gegenüber kulturellen bzw. individuellen Besonderheiten (24 Prozent) konkretisiert werden.<sup>23</sup> Zwischen einem knappen Drittel und einem knappen Viertel nennen den Wohnungsmarkt<sup>24</sup>, die Nachbarschaft, die Arbeitsstelle, Ämter und Behörden sowie den Gesundheitssektor als Bereiche, in denen Diskriminierung erlebt wurde. Etwas weniger als ein Fünftel nennen den Bildungsbereich als Ort der Diskriminierung. Zusammengenommen deutet dies in die Richtung eines institutionellen Rassismus. Wenn wir auch die 26 Prozent berücksichtigen, die Diskriminierung in den Medien

<sup>23</sup> Überschneidende Angaben bei Möglichkeit verschiedene Fragen unabhängig anzukreuzen. Entsprechend ergibt die Summe der einzelnen Aussagen mehr als 48 Prozent.

<sup>24</sup> Diskriminierungen auf dem Wohnungsmarkt und in der Nachbarschaft wurden zusammengelegt, wobei durch die Angabe der verursachenden Person, die Möglichkeit einer nachträgliche Differenzierung erhalten wurde. Die Benachteiligung im Zugang zum Wohnungsmarkt wurde gesondert erfragt.

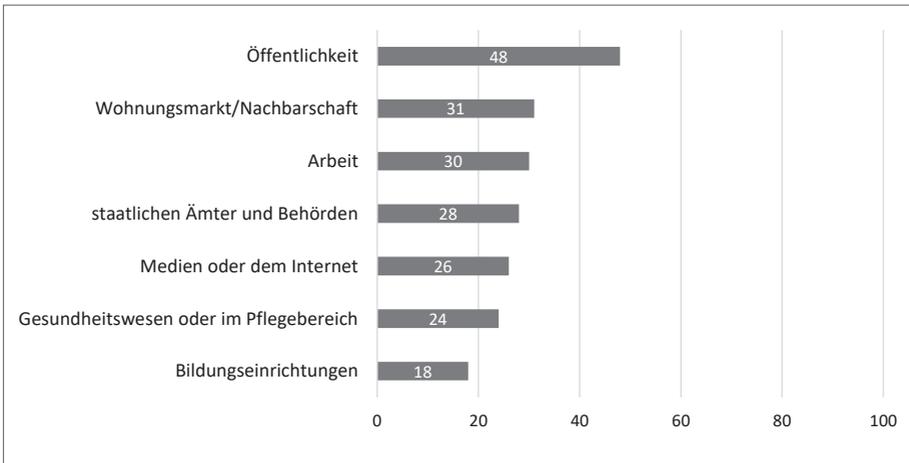


Abb. 3.3: Diskriminierungserfahrungen nach Bereichen

Quelle: Eigene Berechnungen; BeMuB II; n = 514; Frage: „Würden Sie in einem der folgenden Bereiche innerhalb der letzten zwei Jahre benachteiligt, abwertend behandelt oder angegriffen?“; Es bestand die Möglichkeit mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

oder dem Internet erlebt haben, zeichnet sich das Bild eines Lebensalltags, der umfassend von dem Risiko einer Diskriminierung geprägt zu sein scheint. Insgesamt zeigt sich, dass die Diskriminierungserfahrungen verschiedene Lebensbereiche und Institutionen durchziehen, die für die Alltagsgestaltung und die gesellschaftliche Teilhabe wesentlich sind. Die Bezüge auf Ämter, den Gesundheits- und den Bildungsbereich verweisen auf Praxen institutioneller Diskriminierung im Zusammenhang mit Rassismus, wie sie jüngst in einer großen Studie zu Rassismus in Institutionen herausgearbeitet wurden (InRa 2025).

### 3.2.4 „Was wird erlebt?“

In unserem Fragebogen fragten wir auch nach der Form, in der die Befragten (antimuslimische) Diskriminierung erlebt haben. Mögliche Szenarien waren soziale Herabsetzungen („Ja, ich wurde respektlos behandelt oder ausgegrenzt“), verbale und körperliche Angriffe („Ja, ich wurde verbal [bzw. körperlich] angegriffen“) sowie Benachteiligung („Ja, ich wurde benachteiligt [z. B. schlechtere, teurere oder keine Leistungen, weniger Rechte, etc.]“). Während wir in der langen Version des Fragebogens nach konkreten Inhalten des Erlebten fragten (z. B. „ich wurde besonders streng kontrolliert oder verdächtig“), verzichteten wir in der Kurzversion auf diese Spezifizierung. Folglich oblag es den Teilnehmenden zu entscheiden, wie sie eine unter Umständen vielschichtige Situation einordnen. Ein und dieselbe komplexe Situation konnte beispielsweise über verschiedene Kategorien hinweg berichtet oder auf eine reduziert werden. Die Zahlen dienen dennoch als Hinweis auf die Charakterisierung von der über die Bereiche hinweg erlebten Diskriminierung.

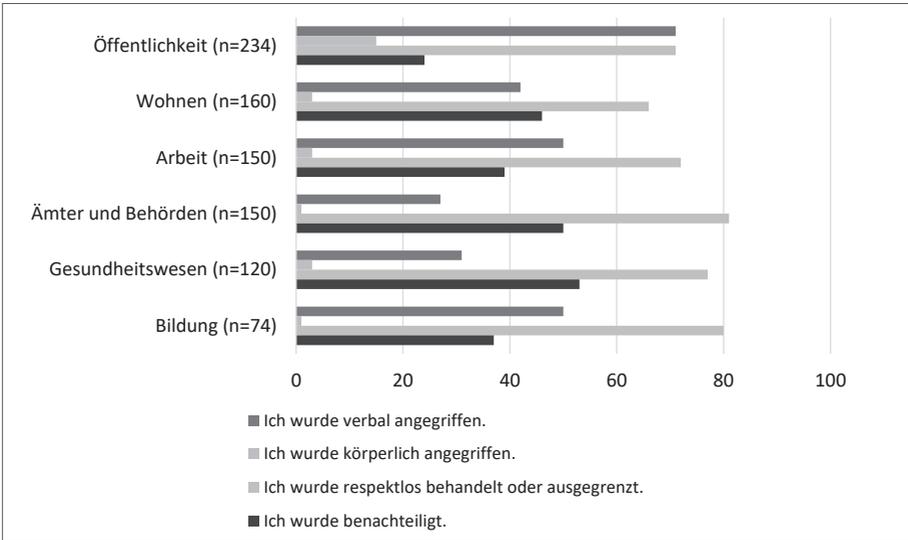


Abb. 3.4: Formen der Diskriminierung nach Bereichen

Quelle: Eigene Berechnungen; BeMuB II; n = 514; Frage: „Sie haben angegeben im Bereich [...] Diskriminierung erlebt zu haben.“; Folgefrage: „Inwiefern?“; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; gültige Prozentwerte (gerundet).

Wie sich die jeweiligen Diskriminierungsformen in den verschiedenen Bereichen konkret äußern, zeigt Abbildung 3.4.<sup>25</sup> Die über alle Bereiche hinweg häufigste Form der Diskriminierungserfahrung ist es, respektlos behandelt und ausgegrenzt zu werden. Darauf folgen – je nach betrachtetem Bereich und Ort der Diskriminierung – verbale Angriffe und/oder Benachteiligungen. Die rigideste Form stellen körperliche Angriffe dar. Diese wurden für die allermeisten der von uns untersuchten Bereiche eher selten berichtet. Eine Ausnahme stellt hierbei der öffentliche Raum dar: 15 Prozent derjenigen, die in der Öffentlichkeit diskriminiert wurden (48 Prozent; siehe Abb. 3.3), berichten, körperlich angegriffen worden zu sein. Während diese Eskalation von Gewalt das Extrem der Diskriminierungen, die den öffentlichen Raum prägen, darstellt, sind vor allem niederschwelligere Formen weit verbreitet: Je 71 Prozent spezifizieren die erlebte Diskriminierung als verbale Angriffe und/oder respektloses und ausgrenzendes Verhalten. Über Diskriminierung in Ämtern und Behörden sowie im Gesundheitswesen berichten die Befragten nicht nur insgesamt weniger (vgl. Abb. 3.3), auch erleben sie dort „verbale“ sowie „körperliche Angriffe“ im Vergleich seltener (Abb. 3.4). Gleichzeitig sind Werte zwischen 25 und 40 Prozent keinesfalls eine Kleinigkeit, wenn wir berücksichtigen, dass Ämter und Behörden Räume darstellen, in denen das Einhalten des Allgemeinen Gleichbehandlungs-

<sup>25</sup> Abbildung 3.4 basiert ausschließlich auf den Daten aus der zweiten Online-Umfrage, da die korrespondierenden Items im Rahmen der ersten Umfrage nicht in identischer Weise erhoben wurden.

gesetzes (AGG) zu erwarten wäre. Häufiger scheinen in diesen Bereichen subtilere Formen der Diskriminierung in den Vordergrund zu treten. Entsprechend berichten annähernd (Gesundheitswesen) bzw. über 80 Prozent (Ämter und Behörden) der jeweiligen Betroffenen, respektlos behandelt worden zu sein. Jeweils etwa die Hälfte derjenigen, die Diskriminierung erlebten, geben an, Benachteiligungen erfahren zu haben. Auf diese Form der Diskriminierung gehen wir im Zusammenhang mit den assoziierten und potenziell weitreichenden Folgen noch einmal ein.

### 3.2.5 „Wurde der Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen erschwert?“

Der verwehrte Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen ist unter Umständen für Betroffene wie Dritte weniger eindeutig als Diskriminierung identifizierbar, da diese auch unter Vorwänden oder verdeckt stattfinden kann (siehe auch Kap. 2 zur qualitativen Studie). Umso beachtlicher ist es, dass 52 Prozent der Befragten angeben, dass ihnen der Zugang zu einem oder mehreren gesellschaftlichen Ressourcen innerhalb der letzten zwei Jahre erschwert und damit potenziell verwehrt wurde, „weil sie als muslimisch wahrgenommen wurden“ (Abb. 3.5). Ein Viertel der Befragten gibt an, dass ihnen in den letzten zwei Jahren die Wohnungssuche erschwert wurde, weil sie als muslimisch wahrgenommen wurden. Für 17 Prozent gilt dies im Hinblick auf die Suche nach einem Arbeitsplatz. Ein Zehntel der Befragten nahm erschwerte Bedingungen bei der Suche nach einem Studien- oder Ausbildungsplatz wahr. Zwischen 6 und 7 Prozent der befragten Personen sah den Zugang zu Geldern und Leistungen vom Amt erschwert oder verstellt.

Der erschwerte oder verwehrte Zugang zu den genannten Ressourcen ist mit tiefgreifenden und weitreichenden Folgen – sowohl für die betroffenen Individuen als

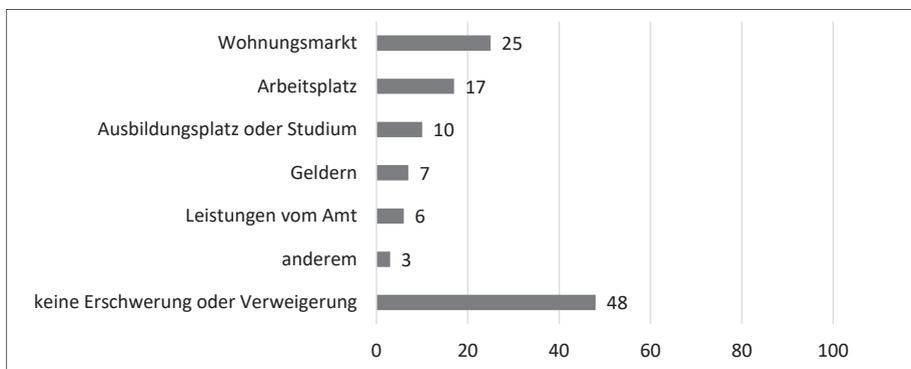


Abb. 3.5: Zugangsverweigerung für muslimisch gelesene Menschen

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; n = 711; Frage: „Haben Sie innerhalb der letzten zwei Jahre die Erfahrung gemacht, dass Ihnen der Zugang zu einem Bereich erschwert wurde, weil sie als muslimisch wahrgenommen wurden?“; es bestand die Möglichkeit mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

auch für die Gesellschaft insgesamt – verbunden. Wenn Menschen der Zugang zu grundlegenden Ressourcen wie Bildung, Wohnraum oder Arbeit verweigert wird, kann dies, wie im qualitativen Teil diskutiert, zu sozialer Isolation, verstärktem Ausschluss, Gefühlen der Entfremdung und der Einschränkung der finanziellen Absicherung führen.

### 3.2.6 „Welche Erfahrungen wurden mit Medien und Internet gemacht?“

Ein besonderer Bereich, der aufgrund von Hasskommentaren und diskriminierenden Inhalten in den letzten Jahren verstärkt in den Blick gekommen ist, sind soziale Medien. Diese erhoben wir innerhalb des Bereichs „Medien und Internet“ als spezifischere Formen der Diskriminierung (Abb. 3.6). Etwa ein Drittel derjenigen, die von Diskriminierung im Bereich der Medien betroffen waren bzw. sind, berichten von Drohungen innerhalb von Benachrichtigungen oder Kommentaren. Ein Viertel der Personen hat unerwünschte sexualisierende Nachrichten bzw. Kommentare erhalten. Diese Gruppe steigt – leider wenig überraschend – unter Frauen auf 33 Prozent an.

Hierin drückt sich ein nicht zu unterschätzendes Diskriminierungs- und Gewaltpotenzial gegenüber Muslim:innen im digitalen Raum aus, das z. B. im Lagebild der CLAIM-Allianz (CLAIM 2024) als bisherige Leerstelle in Untersuchungen benannt wurde. Die am häufigsten wahrgenommene Form der Diskriminierung ist allerdings die herabwürdigende oder beleidigende Darstellung der Person oder aber der Gruppe, zu der sich die jeweilige befragte Person zugehörig fühlt (84 Prozent). Dieser Befund knüpft an das antimuslimische Klima in der deutschen Gesellschaft an, welches mit einer meist negativen medialen Darstellung von Muslim:innen und Migrant:innen interagiert (Hafez & Schmidt 2015). So zeigen verschiedene Studien auf, dass Muslim:innen primär im Kontext von Bedrohung und Gewalt in den

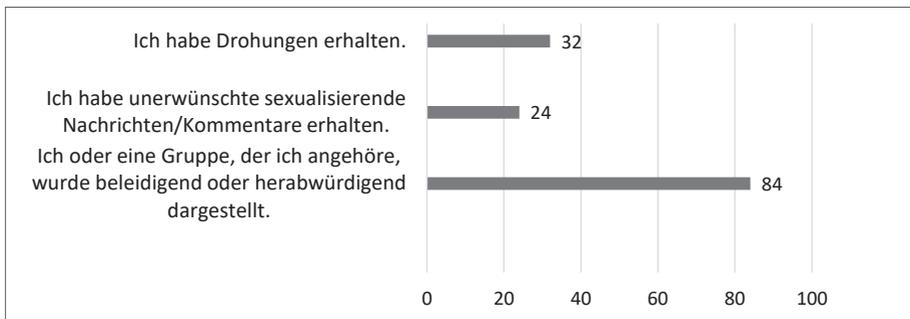


Abb. 3.6: Formen der Diskriminierung in den sozialen Medien

Quelle: Eigene Berechnungen; BeMuB II; n = 514; Frage: „Sie haben angegeben, in den Medien Diskriminierung erlebt zu haben“, Folgefrage: „Inwiefern?“; Es bestand die Möglichkeit mehrere Antworten zu wählen; gültige Prozentwerte (gerundet).

Medien auftauchen. Mehr als jeder zweite mediale Beitrag über den Islam thematisiert die Religion im Kontext von Gewalt (Hafez 2002, 92–95; zum Zusammenhang zwischen medialer Darstellung des Islam und antimuslimischen Einstellungen siehe auch Öztürk 2022).

### 3.2.7 „Welche Erfahrungen wurden im Umgang mit der Polizei gemacht?“

Eine besondere Rolle im Erleben von und im Umgang mit rassistischer Diskriminierung nimmt in der kritischen Rassismusforschung die Polizei ein (Loick 2018). Sie besitzt als Exekutivbehörde im öffentlichen Raum eine besondere Bedeutung, verfügt sie doch über umfassende Rechte und ein Gewaltmonopol. Sie kann helfen, Rassismus und Diskriminierung abzuwehren, unterliegt aber gleichzeitig auch dem Risiko sozial ungleicher (rassistischer) EntscheidungsROUTINEN, die bestimmte kulturelle Gruppen benachteiligen. Insbesondere das *Racial Profiling* dient als Paradebeispiel für institutionellen Rassismus.

„Racial Profiling beschreibt das Vorgehen der Polizei oder anderer Ordnungsbehörden, bei dem vorrangig Schwarze oder People of Color kontrolliert werden, ohne dass es konkrete Beweise oder Verdachtsmomente gäbe, die diese Kontrollen rechtfertigen würden. Diese Praxis ist zwar in Deutschland verboten und wird seitens der Regierung dementiert, findet aber trotzdem immer wieder statt, etwa in Grenznähe, wenn nach illegalisierten Menschen gesucht wird. Dahinter steckt die rassistische, durch das Erfahrungswissen der betreffenden Institution und gesellschaftliche Stereotype scheinbar gerechtfertigte Behauptung, dass nicht-weiße Menschen eher zu Kriminalität neigen bzw. nicht dazu berechtigt seien, sich an öffentlichen Orten aufzuhalten und frei zu bewegen. Bei Kontrollen in Grenznähe wird zudem impliziert, Schwarze oder People of Colour könnten keine deutschen Staatsbürger:innen sein. Bei den Betroffenen entsteht so ein Gefühl des Ausschlusses und der Nicht-Zugehörigkeit. Das Vertrauen in staatliche Institutionen wird geschwächt, da der Eindruck entsteht, die Polizei existiere vorrangig zum Schutz weißer Menschen und zur Kontrolle und Machtausübung über nicht-weiße Menschen“ (IDA 2024).

*Racial Profiling* können auch muslimisch gelesene Menschen erfahren, orientiert es sich doch weitgehend an Äußerlichkeiten. Das dies auch in Berlin der Fall sein kann, zeigen Ergebnisse der Berliner Polizeistudie (Howe et al. 2022). Sie machte die Existenz von *Racial Profiling* in der Berliner Polizei und damit der Berliner Gesellschaft sichtbar. Vor diesem Hintergrund vielleicht nicht ganz überraschend, nehmen auch in der vorliegenden Befragung viele Muslim:innen und als solche gelesene Personen im Zusammentreffen mit der Polizei diskriminierende Praktiken wahr (Abb. 3.7).

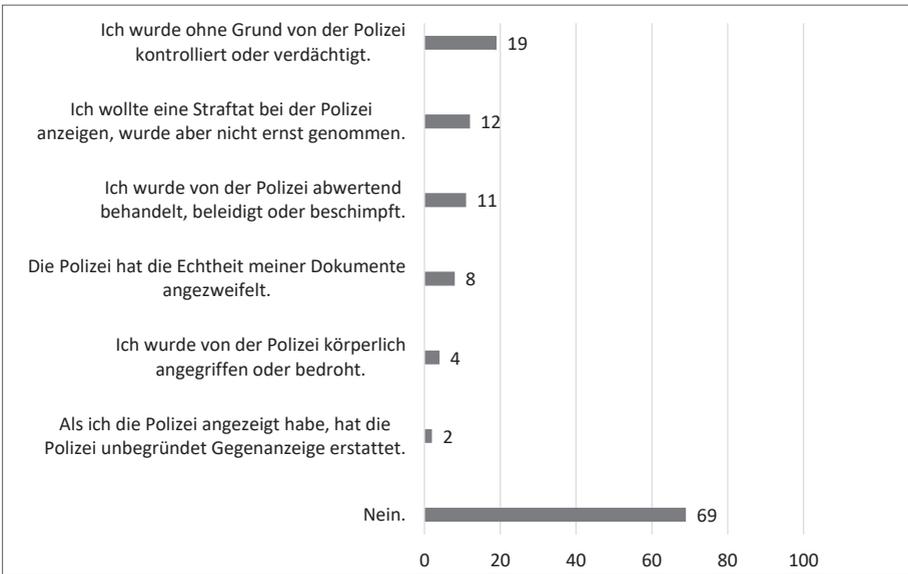


Abb. 3.7: Diskriminierungserfahrungen im Umgang mit der Polizei

Quelle: Eigene Berechnungen; BeMuB; n = 711; Frage: „Haben Sie in den letzten zwei Jahren eine oder mehrere der folgenden Erfahrungen im Umgang mit der Polizei gemacht?"; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

So gibt fast ein Fünftel der befragten Personen an, innerhalb der letzten zwei Jahre „ohne Grund von der Polizei kontrolliert oder verdächtig“ worden zu sein. Eine Aussage, die auf *Racial Profiling* hinweisen kann. Selbst wenn man in Rechnung stellen muss, dass es sich um Wahrnehmungen und persönliche Einschätzungen handelt und dies zudem keine repräsentative Erhebung ist, bleibt dies für eine der wichtigsten Exekutivbehörden Berlins kein gutes Zeugnis. 12 Prozent der Befragten geben an, bei der Anzeige einer Straftat nicht ernst genommen und 11 Prozent generell abwertend behandelt worden zu sein. Bei 8 Prozent wurde bei einer Kontrolle die Echtheit der Dokumente angezweifelt. Ein sehr kleiner Teil der Befragten (4 Prozent) berichtet, von der Polizei körperlich angegriffen oder bedroht worden zu sein. Ein noch kleinerer Anteil von zwei Prozent beklagt, eine unbegründete Gegenanzeige durch die Polizei erhalten zu haben. Einschränkend ist anzufügen, dass diese Zahl wenig Aussagekraft hinsichtlich der Frage besitzt, ob und in welcher Verbreitung Polizist:innen Gegenanzeigen als strategisches Mittel zur Abwehr juristischer Konsequenzen von kompetenzüberschreitendem Verhalten nutzen. Denn die Anzahl an befragten Personen, die selbst gegen die Polizei Anzeige erhoben und somit eine Gegenanzeige überhaupt hätten riskieren können, ist nicht erfasst worden. Die deutliche Mehrheit der Befragten (69 Prozent) gibt an, keine dieser Erfahrungen in der Begegnung mit der Polizei gemacht zu haben.

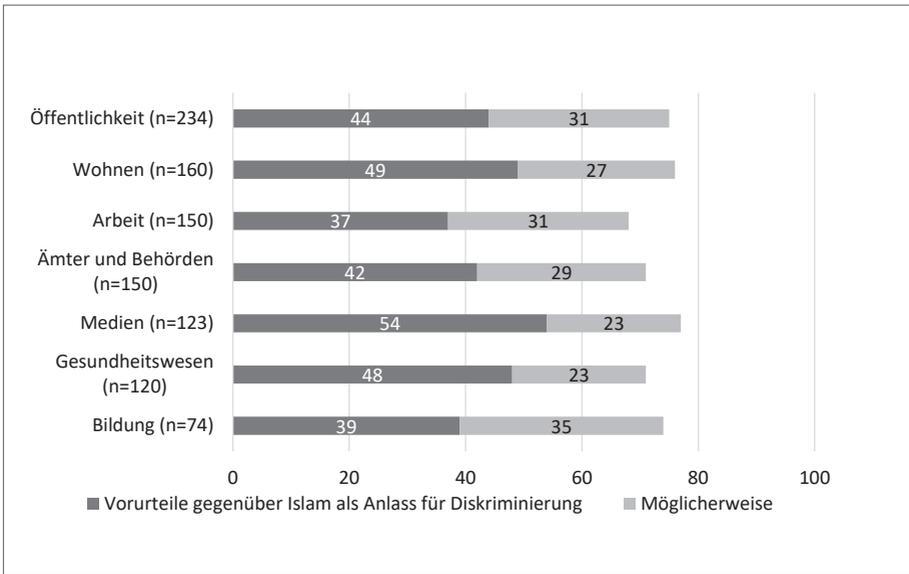


Abb. 3.8: Vorurteile gegenüber dem Islam als Anlass für Diskriminierung nach Bereichen

Quelle: Eigene Berechnungen; BeMuB II; n = 514; Frage: „Nehmen Sie Vorurteile gegenüber dem Islam als Anlass für die Diskriminierung an?“; ausgewiesen ist der Anteil derjenigen, die zugestimmt haben, sowie derjenigen, die mit „möglicherweise“, geantwortet haben; gültige Prozentwerte (gerundet).

Damit verbleiben allerdings 31 Prozent, die von Diskriminierung im Umgang mit der Polizei berichten.

### 3.2.8 „Vorurteile gegenüber dem Islam als Anlass für die erfahrene Diskriminierung?“

Dass „Vorurteile gegenüber dem Islam [...] Anlass für die erfahrene Diskriminierung“ sind, nehmen zwischen 37 und 54 Prozent der Betroffenen über alle Bereiche hinweg an (Abb. 3.8).

Wird die Angabe „möglicherweise“ mit einbezogen, wird bei 68 bis 77 Prozent ein religionsbezogener Anlass vermutet. Insbesondere die Angabe von „möglicherweise“ kann als Hinweis auf die im qualitativen Teil (vgl. Kap. 2.1.1.1) diskutierte Verschränkung von antimuslimischen mit weiteren (rassistischen) Strategien zur Herstellung von Ungleichheit gedeutet werden. Diese herangezogenen Strategien sind den Betroffenen – sofern nicht offen kommuniziert – meist nicht einsichtig und werden demnach vor allem in ihrer Funktion, zu differenzieren, zu polarisieren und zu hierarchisieren, erfahren. Im Bereich der Medien bzw. des Internets scheint die größte Eindeutigkeit hinsichtlich des angenommenen antimuslimischen Inhalts zu bestehen.

### 3.2.9 „Wie häufig haben Sie solche Situationen [...] in den letzten zwei Jahren erlebt?“

Wenn die Befragten eine bestimmte Diskriminierungserfahrung angaben, folgte eine Anschlussfrage nach der Häufigkeit des Erlebten (selten; gelegentlich; oft; immer). Diese Differenzierung dient der Abschätzung der tatsächlichen Verbreitung bestimmter Erfahrungen und damit der Charakterisierung verschiedener Räume. Dabei ist die über alle Bereiche hinweg hohe Frequentierung von erlebter Diskriminierung bezeichnend (Abb. 3.9): Um die 40 Prozent kennzeichnen die jeweils berichtete Erfahrung als eine, die „oft“ bis „immer“ auftritt. Dies deutet auf eine Erwartbarkeit und Normalisierung bestimmter Diskriminierungserfahrungen hin, die im qualitativen Teil in ihren Folgen für das emotionale Erleben von Räumen, das subjektive Wohlergehen sowie die soziale Teilhabe beschrieben wurden (siehe Kap. 1 und 2).

Aufgeteilt nach Bereichen lässt sich die größte Regelmäßigkeit für (antimuslimische) Diskriminierung dem medialen Raum zuordnen. Entsprechend berichten etwa drei Viertel derjenigen, die im Bereich der Medien diskriminiert wurden, dass sie solche Situationen „oft“ bis „immer“ wieder erleben. Nur 22 Prozent geben an, die berichtete Erfahrung nur „selten“ oder „gelegentlich“ zu erleben. Auch der Befund zum Bildungsbereich reiht sich in die qualitative Untersuchung ein: Etwa die Hälfte der Betroffenen ist Diskriminierungen hier „oft“ bis „immer“ ausgesetzt. Die Folgen sind reduzierte Bildungschancen und ggf. eine Isolation in der Schule, die nicht folgenlos für das weitere Leben bleiben dürfte.

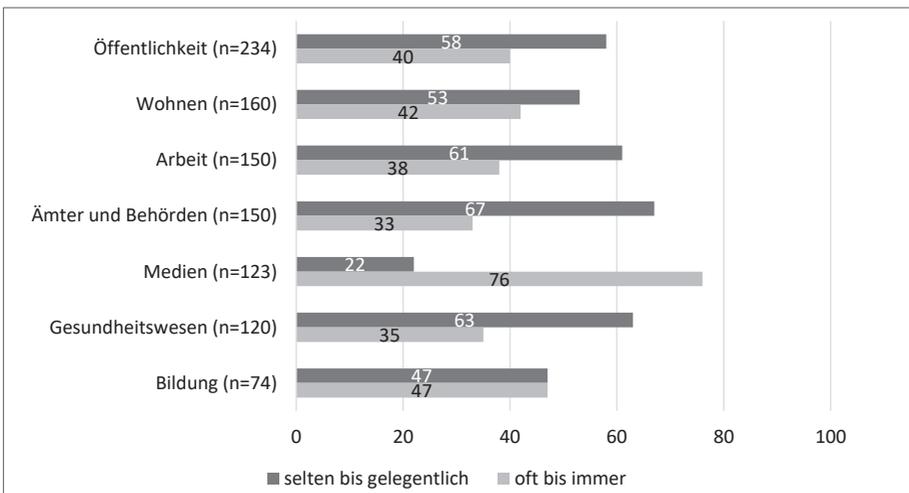


Abb. 3.9: Häufigkeit der Diskriminierungserfahrungen nach Bereichen

Quelle: Eigene Berechnungen; BeMuB II; n = 514; Frage: „Wie häufig haben Sie solche Situationen im Bereich ... in den letzten 2 Jahren erlebt?“; gültige Prozentwerte (gerundet).

Für die Bereiche der Ämter und Behörden sowie für das Gesundheitswesen fällt die angegebene Frequentierung im Vergleich etwas geringer aus. Doch auch diese Bereiche werden von jeweils einem Drittel der Betroffenen als Räume beschrieben, in denen ihnen oft bis jedes Mal, wenn sie diese aufsuchen, Abwertungen, Benachteiligungen oder (verbale) Angriffe widerfahren.

### 3.2.10 „Wer verursacht die Diskriminierung?“

Die Beziehungen, innerhalb derer Diskriminierung stattfindet, sind von entscheidender Bedeutung für die betroffenen Bürger:innen, da diese in unterschiedlichem Ausmaß von Abhängigkeiten geprägt sind. Besonders in hierarchischen Beziehungen, wie sie in Ämtern und Behörden, in vielen Arbeitsumfeldern, aber auch in Bildungsinstitutionen oder in familiären Strukturen vorkommen, ist die Abhängigkeit von zentraler Relevanz. Hier kann Diskriminierung oft nicht nur das Selbstwertgefühl der Betroffenen beeinträchtigen, sondern auch ihre Möglichkeiten, sich gegen Ungerechtigkeiten zur Wehr zu setzen, erheblich einschränken, da weitere negative Konsequenzen wie eine Kündigung oder Sanktionierung befürchtet werden müssen. Im Folgenden werden daher vier Bereiche hinsichtlich der Frage nach den verursachenden Personen genauer untersucht. Als verursachende Personen für die Diskriminierungserfahrungen in öffentlichen Ämtern und Behörden wurden zu 93 Prozent „Angestellte des Amtes (z. B. Sachbearbeiter, Security, Richter:in)“ angegeben (Abb. 3.10).

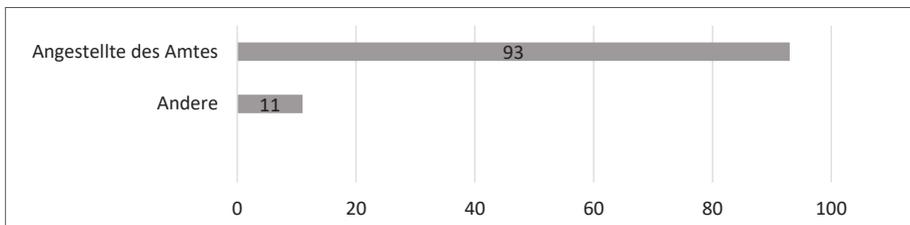


Abb. 3.10: „Wer hat Sie im Amt diskriminiert?“

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; nur in diesem Bereich von Diskriminierung Betroffene; n = 150; Frage: „Wer hat Sie im Amt diskriminiert?“; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

In öffentlichen Behörden und Ämtern – seien es Gerichte, Arbeitsämter oder Ausländerbehörden – werden Anliegen mit teils existenzieller Tragweite entschieden. Bereits eine Minderheit der dort Beschäftigten kann somit, insbesondere durch Benachteiligung, massive Folgen für die Betroffenen herbeiführen.

In der Öffentlichkeit (Abb. 3.11) sind es zumeist unbekannte Einzelpersonen oder Gruppen, von denen die Diskriminierung ausgeht. Trotzdem sind die 45 Prozent, die auch dort eine Person im Dienst als verursachende Person benennen, beachtlich.

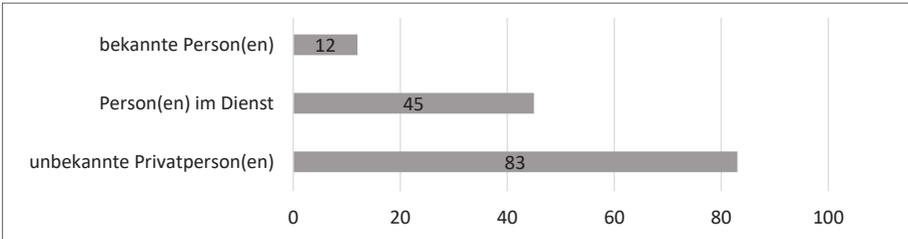


Abb. 3.11: „Wer hat Sie in der Öffentlichkeit diskriminiert?“

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; nur in diesem Bereich von Diskriminierung Betroffene; n = 234; Frage: „Wer hat Sie in der Öffentlichkeit diskriminiert?“; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

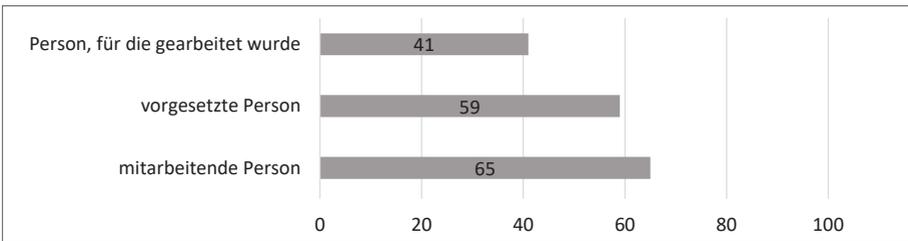


Abb. 3.12: „Wer hat Sie bei der Arbeit diskriminiert?“

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; nur in diesem Bereich von Diskriminierung Betroffene; n = 150; Frage: „Wer hat Sie bei der Arbeit diskriminiert?“; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

So deutet dies auf eine institutionell verantwortete rassistische Diskriminierung hin und impliziert, dass es sich um mehr als nur rein individuellen Rassismus handelt.

Am breitesten gestreut sind die Quellen der Diskriminierung im Arbeitsumfeld, wo es Auftraggeber:innen, vorgesetzte Personen, aber auch Kolleg:innen sein können, von denen die Diskriminierung ausgeht (Abb. 3.12). Speziell die vorgesetzten Personen verfügen durch ihre hierarchische Überordnung massive Macht, die sie gegen die Arbeitnehmer:innen einsetzen können.

### 3.3 Reaktionen, Umgangsweisen, Folgen – der Umgang mit Diskriminierungserfahrungen

Wie bereits im quantitativen Teil dieser Studie deutlich wurde (siehe Kap. 2), reagieren Betroffene je nach Persönlichkeit, Situation und deren Gefahrenlage sehr unterschiedlich auf (antimuslimische) Diskriminierung. In einigen Fällen versuchen sie, mit demjenigen, von dem die Diskriminierung ausgeht, ins Gespräch zu kommen, andere Situationen halten sie schweigend aus. Neben unmittelbaren Reaktionen und kurzfristigen Umgangsweisen fällt auch der langfristige Umgang mit Diskrimi-

nierungserfahrungen unterschiedlich aus. Während einige sich defensiv und individualisiert zurückziehen, klagen andere nachträglich ihre Rechte ein, indem sie beispielsweise den Vorfall bei einer Beschwerdestelle melden oder bei der Polizei Anzeige erstatten.

### 3.3.1 „Wie haben Sie direkt in der Situation reagiert?“

In unseren Fragebogen fragten wir zunächst, wie die Befragten als Muslim:innen bzw. als muslimisch gesehene Personen mit (antimuslimischen) Diskriminierungserfahrungen in Berlin unmittelbar umgegangen sind (Abb. 3.13). Die Befragten konnten zur Beantwortung zwischen unterschiedlichen vorformulierten Reaktionsweisen wählen. Bei der Betrachtung der Antworten sollte bewusst bleiben, dass viele der Befragten nicht nur eine, sondern mehrere Erfahrungen von Diskriminierung angegeben hatten. Es kann also sein, dass eine Person von Situation zu Situation unterschiedlich reagiert hat. Für die Antworten beziehen wir uns allein auf die Langversion unseres Fragebogens (BeMuB I) mit einem geringeren Anteil an Befragten ( $n = 173$ ).

Die am häufigsten gewählte Umgangsform in einer Diskriminierungssituation ist, diese zu ignorieren. 70 Prozent der Befragten geben an, dies bereits mehr als einmal getan zu haben. Wie im qualitativen Teil herausgearbeitet wurde, kann diese

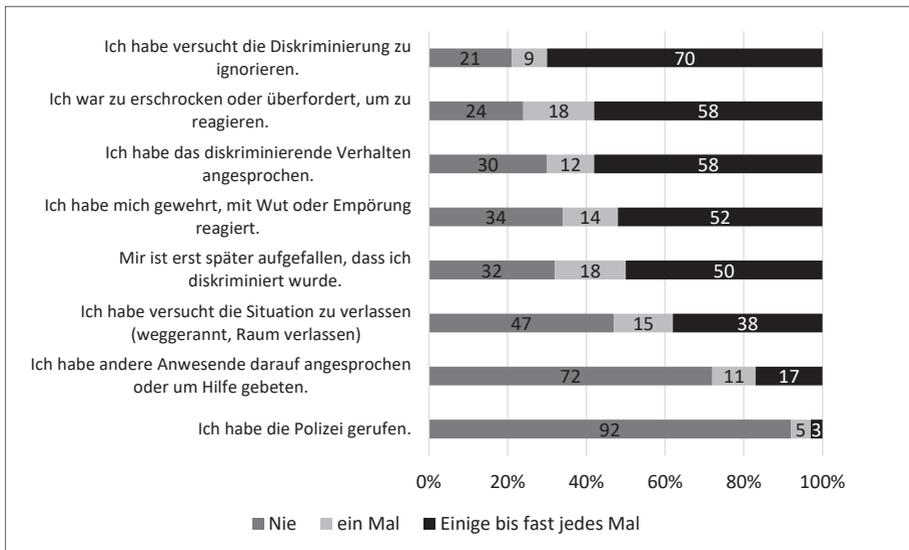


Abb. 3.13: „Wie haben Sie direkt in der Situation reagiert?“

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB I;  $n = 173$ ; Frage: „Wenn Sie benachteiligt, angefeindet oder diskriminiert wurden, wie haben Sie direkt in der Situation reagiert?“; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

Umgangsweise unterschiedlich begründet sein (siehe Kap. 2). 58 Prozent der Betroffenen berichten, in den entsprechenden Situationen überwiegend zu geschockt oder zu überfordert gewesen zu sein, um zu reagieren. 38 Prozent versuchten, die Diskriminierungssituation zu verlassen. Immerhin 58 Prozent geben an, das diskriminierende Verhalten gelegentlich oder „fast jedes Mal“ angesprochen zu haben und somit unmittelbar für sich einzustehen.

Ob die Diskriminierung angesprochen wird bzw. werden kann, hat mit der konkreten Situation, den Beteiligten und der Explizitheit der Diskriminierung zu tun (siehe qualitativen Studienteil). Dass der Hälfte der Befragten einige oder viele der Diskriminierungen erst später aufgefallen sind, verdeutlicht, dass diese manchmal die Diskriminierung nicht sofort erkannt haben. Damit entfiel die Möglichkeit einer direkten Reaktion. Vermutlich trifft dies insbesondere in Zusammenhang mit Benachteiligungen zu. Darüber hinaus ist anzunehmen, dass es bei sogenannten Mikroaggressionen weit schwerer ist, diese zu thematisieren, als bei konkreten Beleidigungen oder Angriffen. Relativ selten (28 Prozent, davon 17 Prozent mehr als einmal) werden Anwesende zur eigenen Unterstützung aufgefordert. Allerdings ist dies auch nur in einem Teil der anzunehmenden Situationen unmittelbar möglich. Immerhin 8 Prozent waren mindestens einmal in der Situation, die Polizei hinzuzuziehen. Gerade diese Entscheidung hängt in der Regel mit der Schwere der Diskriminierung zusammen.

### **3.3.2 „Was haben Sie im Anschluss an solche Situationen gemacht?“**

Insbesondere der langfristige Umgang mit der erfahrenen Diskriminierung ist entscheidend dafür, ob und in welchem Umfang psychische wie materielle Konsequenzen individuell getragen oder gemeinsam geteilt werden, sowie dafür, ob und in welchem Ausmaß auf die verursachenden Rahmenbedingungen eingewirkt werden kann.

Auf die Frage, was „im Anschluss an solche Situationen gemacht“ wurde (Abb. 3.14), gibt eine Mehrheit von 77 Prozent der Befragten an, sich mit nahestehenden Personen („Ich habe mit Personen aus der Familie, dem Freundeskreis oder meinem Partner gesprochen.“) bzw. anderen Betroffenen (66 Prozent) ausgetauscht zu haben. Diese Form des sozialen Austausches ist nicht nur wichtig für die eigene Verarbeitung des Erlebten und eine individuelle Entlastung, sie ist auch eine Voraussetzung für das Erkennen geteilter Anliegen. Immerhin 42 Prozent (21 Prozent davon sogar einige Male bis fast jedes Mal) suchten im Nachhinein noch einmal das Gespräch mit der Person. Ob im Anschluss an den Austausch mit anderen oder ohne diesen, ist den hier erheben Daten nicht zu entnehmen. Ebenfalls ein beachtlicher Anteil von 17 Prozent (davon 12 Prozent mehr als einmal) wandte sich infolge von Diskriminierung an „Vorgesetzte, Personalabteilung“ oder den „Betriebsrat“. Weniger verbreitet ist das Melden oder Anzeigen von Vorfällen (12 Prozent min-

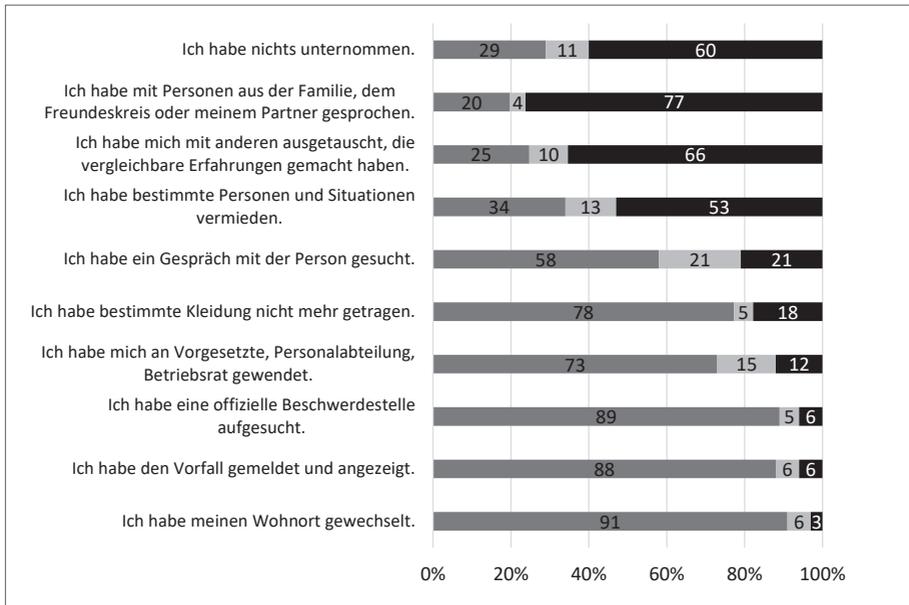


Abb. 3.14: „Was haben Sie im Anschluss an solche Situationen gemacht?“

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB I; n = 173; Frage: „Was haben Sie im Anschluss an solche Situationen gemacht?“; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

destens einmal) sowie das Hinzuziehen einer offiziellen Beschwerdestelle (ebenfalls 11 Prozent mindestens einmal). Umgekehrt geben jedoch mit 60 Prozent auch über die Hälfte der Befragten an, öfter oder fast immer nichts mehr unternommen zu haben.

Die Folgen von Diskriminierungserfahrungen reichen oft weit über die Diskriminierungssituation hinaus und können sich unter anderem in Verhaltensanpassungen äußern. So gibt auch ein Großteil der Befragten an, in Folge von (antimuslimischen) Diskriminierungen „bestimmte Personen und Situationen“ mindestens einmal (66 Prozent) oder auch öfter (53 Prozent) vermieden zu haben. Insgesamt 9 Prozent geben an, dass sie nach einer Diskriminierungserfahrung schon einmal den Wohnort wechselten, wobei dies bei 3 Prozent sogar schon öfter der Fall war. Dieser soziale und/oder räumliche Rückzug bzw. Verdrängung hat Konsequenzen für die Teilhabe der Betroffenen und ist je nach Bereich mit weitreichenden Folgen verbunden.

Das Ablegen bestimmter Merkmale, die eine individuelle Betroffenheit verstärken können, ist eine andere Umgangsweise, die auf die Vermeidung von Diskriminierungserfahrungen abzielt (siehe Kap. 2). Im Rahmen von (antimuslimischer) Diskriminierung ist zuvorderst das Ablegen des Kopftuchs zu nennen. Von den Befragten

gaben 18 Prozent der Betroffenen an, auf bestimmte Kleidung meistens oder dauerhaft zu verzichten.<sup>26</sup>

### 3.3.3 „Warum werden Diskriminierungserfahrungen nicht gemeldet oder angezeigt?“

Vor dem Hintergrund des Allgemeinen Gleichstellungsgesetzes (AGG) und des in Berlin bestehenden Landesantidiskriminierungsgesetzes (LADG) sowie zahlreicher Melde- und Registerstellen stellt sich die Frage, warum die Befragten die bestehende Beschwerdemöglichkeit bei diesen oder der Polizei nur begrenzt nutzen (Abb. 3.15).

Die dargebotenen Begründungen können grob in drei Kategorien unterteilt werden: Erstens persönliche Gründe, zweitens (angenommene) Anzeige- und Meldebedingungen und drittens fehlendes Wissen. Zwischen 18 und 29 Prozent geben an, dass sie aus persönlichen Gründen Diskriminierungen nicht gemeldet oder angezeigt haben. Dabei war das Geschehene einem Teil von 18 Prozent „nicht so wichtig“, während ein knappes Drittel „mit der Sache nichts mehr zu tun haben“ wollte. In diesem Fall könnte es sich um Erfahrungen geringerer Schwere handeln, aber ebenso um ein Vermeidungsverhalten, z. B. aufgrund fehlender Ressourcen und ungünstiger Lebensumstände. 24 Prozent geben hingegen an, dass „das Ganze zu überwältigend“ gewesen sei oder sie sich schämten. Insbesondere diese Gruppe hätte von Unterstützungsangeboten mutmaßlich profitieren können. Die (angenommenen) Anzeige- und Meldebedingungen werden als häufigster Grund angegeben. Mehr als die Hälfte (54 Prozent) der Befragten gehen bzw. gingen davon aus, dass ihre Anzeige nichts bewirkt hätte. 28 Prozent hatten Angst vor weiteren Diskriminierungserfahrungen bzw. negativen Konsequenzen bei einer Meldung. Hier ist anzunehmen, dass sich diese Aussage weniger auf die Beratungsstellen als auf die Erstattung von Anzeigen bei der Polizei bezieht.

Gestützt wird diese Annahme durch eine vertiefende Analyse. Sie ergibt, dass sowohl die Annahme, eine Anzeige könne nichts bewirken (Korrelation von  $r = .30$ ), als auch die Angst vor negativen Konsequenzen einer Anzeige ( $r = .29$ ) mit der Angabe von erlebter Diskriminierungserfahrungen durch die Polizei zusammenhängt. Dieser Zusammenhang kann in zwei Richtungen bzw. als Mischung von unterschiedlichen Gründen interpretiert werden: Einerseits können bereits bestehende negative Erfahrungen mit der Polizei die Skepsis in die Effektivität bzw. die Sorge vor negativen Konsequenzen erhöhen. Andererseits ist umgekehrt anzunehmen, dass eine kritisch-ablehnende Haltung gegenüber der Polizei die Wahrnehmung einer diskriminierenden Behandlung erhöht. Unabhängig von der Interpretation des Zusammenhangs ist ein Vertrauensdefizit in die Sinnhaftigkeit von Anzeigen bzw. Meldungen anhand der Ergebnisse der vorliegenden Erhebung nicht von der Hand

<sup>26</sup> Dabei ergaben sich keine signifikanten Unterschiede zwischen Frauen und Männern.



Abb. 3.15: Warum wurde die Diskriminierung nicht angezeigt/gemeldet

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; nur Personen mit Diskriminierungserfahrung; n = 532; Frage: „Wenn Sie eine Diskriminierung nicht gemeldet oder angezeigt haben, was war der Grund dafür?“; es bestand die Möglichkeit, mehrere Antworten zu wählen; Prozentwerte gerundet.

zu weisen. Wenn man die 22 Prozent, die angeben, aus Angst vor finanziellen Konsequenzen keine Anzeigen erstattet zu haben, noch hinzuzählt, zeigt sich bei 32 Prozent der Befragten eine massive Zurückhaltung aus Sorge vor negativen Konsequenzen.<sup>27</sup> Bei diesen Entscheidungen dürfte es nicht die Geringfügigkeit der Diskriminierungserfahrung gewesen sein, die zur Zurückhaltung führte, sondern das Gefühl der Folgenlosigkeit und weiterer Negativerfahrungen.<sup>28</sup>

Ein weiterer Grund, warum die Diskriminierung weder gemeldet noch angezeigt wurde, ist fehlendes Wissen. 27 Prozent geben an, keine Beschwerdestelle gekannt oder nicht gewusst zu haben, wie man diese erreicht. 19 Prozent sprechen davon, insgesamt nicht gewusst zu haben, solche Fälle melden oder anzeigen zu können. Obgleich somit etwa jede vierte Person fehlendes Wissen als Grund angibt, liegt dies deutlich unter dem Ergebnis einer bundesweiten Erhebung. Dieser zufolge wissen fast 50 Prozent der Betroffenen nicht, dass sie sich an eine Beschwerdestelle wenden können, und weitere 25 Prozent haben keine Kenntnis darüber, wo eine solche ist (InRa 2025).<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Die 32 Prozent ergeben sich, wenn man Personen, die beide Möglichkeiten angekreuzt haben, nur einmal zählt.

<sup>28</sup> Diese Hinweise auf ein Meidungsverhalten sollten nicht falsch verstanden werden: Es ist das gute Recht jedes Menschen seinen Weg aus entsprechenden Situationen selbst zu wählen.

<sup>29</sup> Das Antwortverhalten auf die Frage, warum man die erfahrene Diskriminierung nicht angezeigt hat, sortiert sich, wenn man eine Faktorenanalyse nutzt (hier nicht dargestellt), in drei Dimensionen: (1) einem auch durch die Angst vor weiterer Diskriminierung und Konsequenzen bestärktem Meidungsverhalten; (2) einer Dimension der Unkenntnis von Beschwerdemöglichkeiten sowie (3) eine Dimension der Einschätzung von Wirkungslosigkeit weiterer Interventionen aufgrund der Rassismuserfahrung.

### 3.3.4 „Was hilft im Umgang mit Diskriminierung?“

Die Frage nach den längerfristigen Auswirkungen des Erlebten konnte in der langen Version des Fragebogens mit einem freien Text beantwortet werden. Während 12 der insgesamt 191 Personen, die diese Möglichkeit nutzten, berichten, dass das Erlebte keine weiteren Auswirkungen für sie hatte, geben die übrigen eine Reihe von Folgen an. Da die Folgen von Diskriminierung im qualitativen Teil vertiefend dargestellt werden (siehe Kap. 2), wird an dieser Stelle auf eine umfassende Darstellung verzichtet.

Im Unterschied zu den Gruppendiskussionen wurden in der Befragung häufig psychische Folgen expliziter thematisiert. Das hängt möglicherweise mit der fortbestehenden Stigmatisierung psychischer Belastung zusammen, sodass es mitunter leichter fällt, diese im Rahmen eines Fragebogens zu teilen, als sie in einer Gruppe anzusprechen.

In der standardisierten Befragung haben wir vor dem Hintergrund der weitreichenden Folgen von Diskriminierung die Betroffenen danach gefragt, was ihnen „im Umgang mit Diskriminierung“ hilft (Abb. 3.16). Die Hälfte der Befragten (51 Prozent) berichtet, dass sie es als hilfreich empfunden haben, „über das Erlebte zu sprechen“. 44 Prozent nennen den eigenen Glauben bzw. die religiöse Gemeinschaft. Jeweils ein Drittel der Befragten erleben Humor und Ablenkung als hilfreich. Immerhin 14 Prozent geben an, professionelle Unterstützung in Anspruch genommen und diese als hilfreich erlebt zu haben. Ein aktives politisches und gesellschaftliches Engagement wird von 21 Prozent als hilfreich angeführt.

Aus einer bundesweiten Erhebung wissen wir, dass insbesondere Muslim:innen oder muslimisch gelesene Personen mit geringeren Deutschkenntnissen wissen, dass sie in Behörden überdurchschnittlich in Gefahr kommen, abwertend behandelt zu

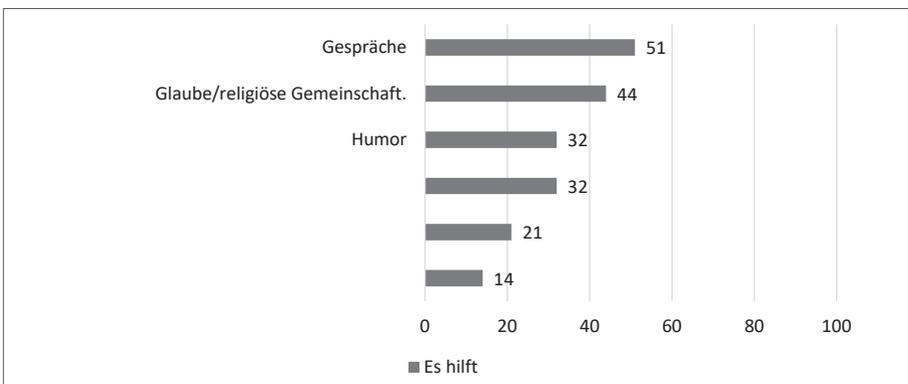


Abb. 3.16: Verarbeitung von Diskriminierungserfahrungen

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; n = 532 (nur Personen mit Diskriminierungserfahrung); Frage: „Was hilft Ihnen im Umgang mit Diskriminierung?“; Prozentwerte gerundet.

werden (InRa 2025). Wir nehmen an, dass die jeweiligen Deutschkenntnisse auch Einfluss auf den persönlichen Umgang mit Diskriminierung in anderen Bereichen haben. Um dem nachzugehen, haben wir untersucht, ob sich die Ergebnisse in der Frage, was als hilfreich erlebt wurde, je nach der Wahl der Sprache des Fragebogens unterscheiden. In der folgenden Darstellung haben wir die Teilnehmer:innen, die den Fragebogen in Arabisch oder Türkisch beantwortet haben, zusammengefasst und mit denjenigen, die den Fragebogen in Deutsch beantwortet haben, verglichen (Abb. 3.17).<sup>30</sup> Dabei konzentrieren wir uns auf drei Antwortvorgaben, welche die drei ermittelten Antwortdimensionen exemplarisch abbilden.

Erkennbar häufiger als diejenigen, die den Fragebogen in Türkisch oder Arabisch beantwortet haben, erleben die Befragten, die in Deutsch antworteten, ein politisches Engagement als hilfreich im Umgang mit Diskriminierung. Dies beruht wahrscheinlich auf dem Umstand, dass Deutschkenntnisse die Möglichkeiten zur politischen und gesellschaftlichen Teilhabe in Deutschland erhöhen.

Bei gewählter deutscher Sprache wird ebenfalls häufiger mit Anderen über das Erlebte gesprochen, z. B. um es zu verarbeiten (57 Prozent). Das unterscheidet sie von türkisch und arabisch sprechenden Befragten. Umgekehrt findet sich seltener ein Rückzug auf die religiöse Gemeinschaft und den Glauben. Da fällt der Wert auf 19 Prozent. Allerdings fallen auch die Zustimmungswerte von Befragten die deutsch sprechen mit 26 Prozent nicht sehr hoch aus.

<sup>30</sup> Da wir die Sprachfähigkeit nicht gezielt abgefragt haben, stellt sie bei der Betrachtung des Antwortverhaltens einen unsicheren Trennindikator dar. Allerdings repräsentiert die Verwendung einer bestimmten Sprache durchaus Nähe und Ferne zu Deutsch und kann somit als Proxy-Indikator für die Beweglichkeit in der Berliner Gesellschaft dienen.

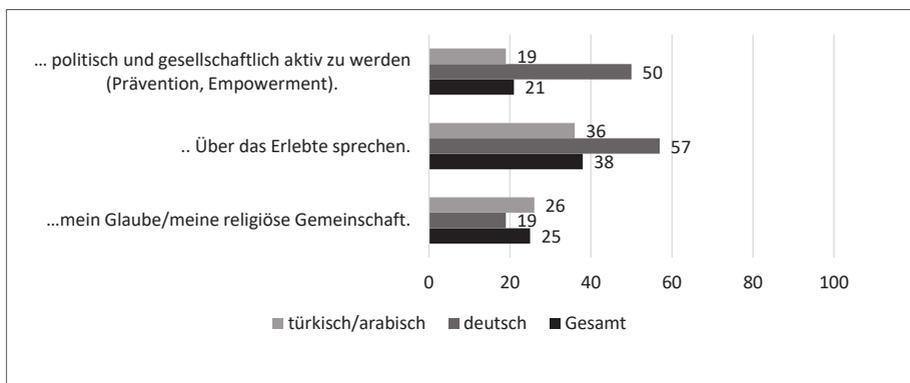


Abb. 3.17: Differenzierung Verarbeitungsformen nach Sprache

Quelle: Eigene Berechnungen BeMuB; n = 532 (nur Personen mit Diskriminierungserfahrung); Frage: „Was hilft Ihnen im Umgang mit Diskriminierung?"; Differenzierung über Sprache, mit der der Fragebogen ausgefüllt wurde; Prozentwerte gerundet.

### 3.4 Fazit zur quantitativen Befragung von Betroffenen

89 Prozent der Berliner Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen berichten über Diskriminierungserfahrungen. Diese sind vielfältig in der Ausprägung und erfolgen an unterschiedlichen Orten. Viele der erfahrenen Diskriminierungen kann man als rassistisch motiviert einschätzen. So sind die am häufigsten angenommenen Anlässe die (vermutete) Religionszugehörigkeit oder die (vermutete) Herkunft. Aber auch Hautfarbe oder ein bestimmtes Aussehen (Kleider, Symbole, Bart) gehört zu den Anlässen für die Diskriminierung. Neben überwiegend rassistisch konnotierten Motiven berichteten die Teilnehmer:innen auch von Diskriminierung aufgrund ihres Geschlechts und ihres (vermuteten) Einkommens, was auf die teilweise bestehende Intersektionalität der Diskriminierung hinweist.<sup>31</sup>

Unterteilt man die Diskriminierungserfahrungen nach Bereichen, dann werden die meisten Vorfälle dem Bereich der Öffentlichkeit zugeordnet. Aber auch in Medien, am Arbeitsplatz oder im Bildungssektor erfahren Muslim:innen und als muslimisch gelesene Berliner:innen Diskriminierung. Je nach Bereichen gestalten sich die Diskriminierung bzw. die Übergriffe unterschiedlich: Während etwa in der Öffentlichkeit die meisten körperlichen Angriffe stattfinden, kommt es in Ämtern und Behörden sowie im Gesundheitswesen meist zu subtileren Formen wie respektlosem Verhalten und Benachteiligung. Deutlich wird, dass Diskriminierung keineswegs nur individuellem, sondern auch institutionellem Rassismus entspringt. Dieser zeigt sich auch in den Diskriminierungserfahrungen im Zusammenhang mit der Polizei. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass die Befragten in Hinblick auf Begegnungen mit der Polizei grundsätzlich seltener körperliche oder verbale Übergriffe und Diskriminierung berichten. So gibt der überwiegende Anteil unserer Befragten an, keine solche Vorfälle erlebt zu haben. Wenn jedoch Diskriminierungserfahrungen gemacht wurden, dann handelt es sich nach Angaben der Befragten vor allem um als ungerechtfertigt angesehene Kontrollen durch die Polizei (20 Prozent) – also potenziell um *Racial Profiling*. Für den Bereich der Medien zeigen unsere Ergebnisse, dass die mediale Darstellung von Muslim:innen oft als entwürdigend bzw. abwertend empfunden wird. So geben über 80 Prozent der Befragten an, Diskriminierung in den Medien erfahren zu haben. Nicht zuletzt zeigen die Antworten der Befragten an, dass sich auch im digitalen Raum ein hohes Gewalt- und Diskriminierungspotenzial gegenüber Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen verbirgt.

Der Umgang mit wahrgenommenen Diskriminierungserfahrungen ist so vielfältig, wie die Personen sind, die diese Erfahrungen machen. Am häufigsten versuchen von (antimuslimischer) Diskriminierung Betroffene, mit anderen Personen über das Erlebte zu sprechen. Anzeigen oder Beschwerden sind dagegen eine Seltenheit. Dies liegt möglicherweise darin begründet, dass, wie oben dargelegt, auch in Ämtern und Behörden sowie im Zusammenhang mit der Polizei Diskriminierung

---

<sup>31</sup> Intersektionalität beschreibt das Zusammenspiel unterschiedlicher Diskriminierungsgründe, also z. B. Sexismus und Rassismus, die der betroffenen Person mehrfach treffen.

stattfindet. Dabei sollte es Behörden zu denken geben, aus welchen Gründen heraus keine Anzeigen erfolgen: 54 Prozent der Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Berliner:innen gehen davon aus, dass ihre Anzeige nichts bewirken würde, und 28 Prozent erwarten durch die Anzeige eher weitere Diskriminierung. Da über 60 Prozent der befragten Berliner Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen nach der erlebten Diskriminierung auch direkt keine Meldung vorgenommen hat, manifestiert sich das Bild einer großen Grauzone bzw. eines Dunkelfeldes rassistischer bzw. antimuslimischer Diskriminierung in Berlin. An vielen Stellen verstößt diese Diskriminierung gegen das AGG sowie gegen Gleichbehandlungsprinzipien und -rechte. Zudem sind die Ergebnisse zu eindeutig, um die berichteten Diskriminierungen nur als Befindlichkeiten und Gefühle abzutun. So werden von Betroffenen ausgesprochen konkrete Diskriminierungserfahrungen genannt. Und diese finden sich in der Öffentlichkeit, durch andere Personen, in Ämtern, auf dem Wohnungsmarkt, in der Schule, am Arbeitsplatz und im Gesundheitswesen. Die Abwertung und Diskriminierung von Muslim:innen in Berlin ist vielschichtig und auch weitreichend.

## 4 Antimuslimische Einstellungen in Berlin – Befunde der Repräsentativerhebung

*Gert Pickel & Kazim Celik*

Haben wir in den vorangegangenen Kapiteln unseren Blick vor allem auf die von Diskriminierung und Rassismus betroffenen Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Berliner:innen gerichtet, wechseln wir hier noch einmal kurz die Perspektive. Uns interessiert, welche Einstellungen die Berliner:innen gegenüber Muslim:innen haben. Faktisch suchen wir nach den Rahmenbedingungen für die uns berichtete Diskriminierung von Muslim:innen und als muslimisch gelesenen Personen. Dazu nutzen wir die Daten des Berlin-Monitors 2023. Im Berlin-Monitor erheben wir auf der Basis repräsentativer Erhebungen regelmäßig politische sowie vorurteilsförmige Einstellungen, um das Klima in der Stadt mit Blick auf demokratische und antidemokratische Strömungen einschätzen zu können (Pickel et al. 2019, 2023, 2024). Der Schwerpunkt liegt in dieser Auswertung auf antimuslimischen Einstellungen und Ressentiments. Die dabei verwendeten Daten wurden 2023 erhoben. Bevor wir die Befunde (Kap. 4.2) vorstellen, gehen wir im Folgenden zunächst auf die Methodik dieser Forschung ein (Kap. 4.1).

### 4.1 Repräsentativerhebung antimuslimischer Einstellungen: Methodik

Die Qualität und Verbreitung antimuslimischer Einstellungen in Berlin beschreiben wir auf der Basis der Repräsentativerhebung des Berlin-Monitor aus dem Jahr 2023 (Pickel et al. 2024). Da wir die Details der Stichprobe bereits an entsprechender Stelle beschrieben haben, konzentrieren wir uns im Folgenden auf die verwendeten Items zur Erfassung antimuslimischer Einstellungen (Pickel 2024, 61–89).<sup>32</sup> Sie wurden im Projektverbund RIRA (Radikaler Islam – Radikaler Anti-Islam) (Pickel & Pickel 2023, 1–30) ausgearbeitet und für das Bundesgebiet eingesetzt. Die konzeptionell sowie anhand von Dimensions- und Reliabilitätsanalysen geprüfte Skala ermöglicht eine breite Abbildung verschiedener Dimensionen antimuslimischer Einstellungen: Anhand der Skala lassen sich zum einen Einstellungen, die sich gegen Muslim:innen

---

<sup>32</sup> Näheres zum Berlin-Monitor 2023 findet sich bei Pickel, Decker und Reimer-Gordinskaya (2024). Der Berlin-Monitor 2023 schließt an die Berlin-Monitore 2019 und 2021 an (Pickel, Decker & Reimer-Gordinskaya 2019, 2021). Die Skala deckt sich mit einer Erhebung in einem deutschlandweiten Projekt (Pickel et al. 2023; Öztürk & Pickel 2024) und greift auf Teile anderer Erhebungen zurück (Imhoff & Recker 2012; Janzen et al. 2021).

richten, von jenen, die sich auf den Islam beziehen, unterscheiden. Zum anderen ermöglicht sie einen Blick auf Phänomenbereiche wie Islamismusvorwurf und Islamkritik oder auch eine universale Anerkennung des Islam und von Muslim:innen. Ergänzend haben wir im Berlin-Monitor 2023 Items verwendet, welche die soziale Distanz der Berliner:innen gegenüber Muslim:innen sowie die Einschätzung der Bedrohlichkeit von Muslim:innen im Vergleich zu Mitgliedern anderer sozialer Gruppen in der Berliner Bevölkerung erheben (Pickel 2024).

## 4.2 Antimuslimische Einstellungen in Berlin: Qualitäten und Verbreitung

Abbildung 4.1 zeigt die Spannweite in der Verbreitung antimuslimischer Einstellungen.

Unter anderem wird deutlich, dass die Zustimmungsraten zu ablehnenden Aussagen gegenüber Muslim:innen und solchen gegen den Islam differieren (Diekmann 2022, 17f.). Vor allem der Islam wird von den Berliner Bürger:innen negativ eingeschätzt. 58 Prozent der Berliner:innen halten den Islam für frauenfeindlich und

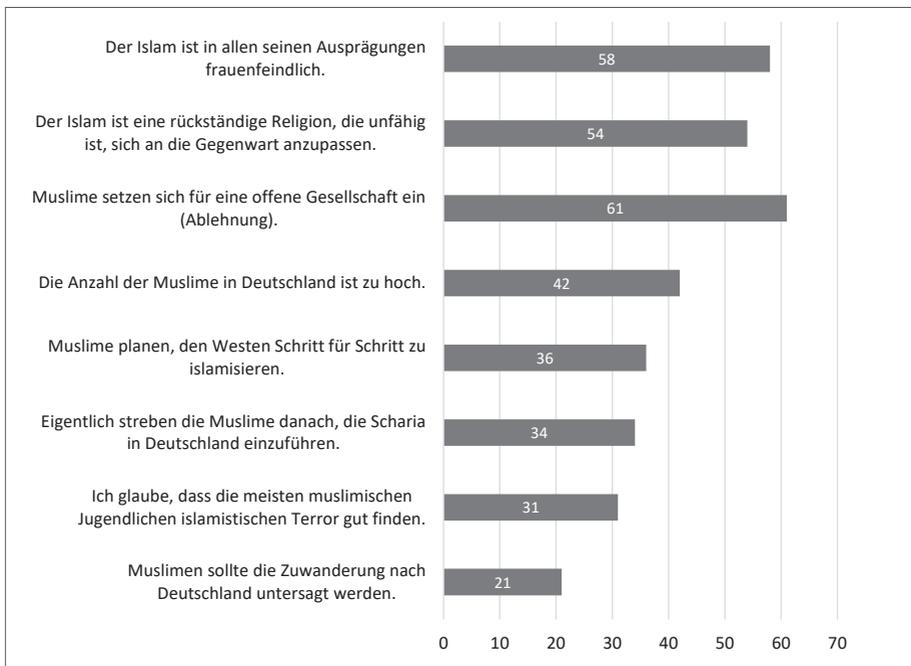


Abb. 4.1: Antimuslimische Einstellungen in Berlin

Quelle: Eigene Berechnungen Berlin-Monitor 2023; Werte Zustimmung in Prozent (gerundet), stimme stark zu und stimme eher zu bei einer 4-Punkte-Antwortskala; n = 2.048 (Pickel 2024, 64).

54 Prozent denken, dass der Islam eine rückständige Religion ist, die unfähig ist, sich an die Gegenwart anzupassen. Somit zeigt sich die starke Präsenz eines Stereotyps vom rückständigen Islam. Aufgrund ihrer Grundsätzlichkeit und der Betonung der unverbesserlichen kulturellen Fremdheit kann eine solche auf eine Religionsgemeinschaft bezogene als rassistische Einstellung interpretiert werden (Attia 2007). Die Zuschreibung von Unfähigkeit, sich anderen Gesellschaftsformen anzupassen, verweist auf ein naturalistisches und damit rassistisches Denken, welches unveränderliche Ungleichwertigkeiten annimmt (Attia & Keskinilic 2018; Benedict 1940; Essed 1992; Shooman 2015; Terkessidis 2004). Es entsteht eine Rassifizierung der Religionszugehörigkeit. Zudem öffnet die Zuschreibung der Frauenfeindlichkeit antimuslimische Einstellungen für alle Bildungsschichten und bietet Menschen aus höheren Bildungsschichten die Chance, antimuslimische Einstellungen, geäußert im Gewand einer vermeintlich intellektuellen Religionskritik, zu begründen. Sie ermöglicht diesen Menschen, sich vermeintlich auf die Seite von „modernen“ Frauen zu stellen und einem antiquierten Frauenbild entgegenzutreten. Dabei schwingt die hier als Item formulierte pauschale Zuschreibung der Frauenfeindlichkeit deutlich über berechnete Sorgen von Frauenrechtler:innen vor Rückschritten erkämpfter Rechte hinaus.

Wenn auch auf etwas niedrigerem Niveau als die Ablehnung des Islam und nur von einer Minderheit der Berliner:innen befürwortet, befindet sich doch die Ablehnung und Abwertung von Muslim:innen ebenfalls auf hohem Niveau.<sup>33</sup> 42 Prozent der Berliner:innen stimmen der Aussage zu, dass die „Anzahl der Muslim:innen in Deutschland zu hoch sei“, ein Drittel der Berliner:innen denken, dass „die“ Muslim:innen den Westen islamisieren und die Scharia einführen wollen, und 31 Prozent der Berliner:innen glauben, dass muslimische Jugendliche islamistischen Terror gut finden. In diesen Aussagen manifestieren sich Ängste, stereotype Zuschreibungen und Ablehnung in der Berliner Bevölkerung. Nur 39 Prozent der Berliner:innen denken, dass sich Muslim:innen für eine offene Gesellschaft einsetzen, was umgekehrt bedeutet, dass 61 Prozent dies Muslim:innen nicht zutrauen oder nicht zugestehen wollen.

Im Vergleich zu bundesweiten Ergebnissen (Decker et al. 2024; Pickel & Yendell 2022; Zick 2023) fällt die Prozentzahl der Berliner:innen, die ein Zuwanderungsverbot für Muslim:innen wünschen, niedriger aus. Trotz der bisher festgestellten antimuslimischen Einstellungen in Berlin beschränkt sich die mit diesem Item verbundene Forderung einer pauschalen Zurückweisung muslimischer Immigration auf etwas mehr als ein Fünftel der Berliner:innen (21 Prozent).<sup>34</sup> Zwischen der Ableh-

<sup>33</sup> Die antimuslimischen Einstellungen der Berliner:innen liegen in allen Aussagen unter den gesamtdeutschen Werten der Leipziger Autoritarismus Studie (Decker et al. 2022) und der RIRA-Studie (Pickel et al. 2023).

<sup>34</sup> Diese Zahl liegt unter dem in der Leipziger Autoritarismus Studie 2022 ermittelten Wert von 28 Prozent (Decker et al. 2022, 71f.), allerdings über den Werten der Mitte-Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung von 2023 (18 Prozent; Mokros & Zick 2023, 160f.), die beide allerdings mit einer zusätzlichen Mittelkategorie versehen und so nicht direkt mit dem Berlin-Monitor vergleichbar sind.

nung des Islam und Handlungskonsequenzen gegen Muslim:innen liegt scheinbar ein Spielraum. So kann man einen negativen Eindruck vom Islam haben und diesen beispielsweise als rückständig und frauenfeindlich einordnen, ohne politische Konsequenzen für Muslim:innen zu fordern.

Fasst man die Ergebnisse zusammen, dann wird die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft Islam (ohne Differenzierung der unterschiedlichen islamischen Glaubensgemeinschaften) als Merkmal kultureller Andersartigkeit, Fremdheit und Unveränderlichkeit in den Haltungen ausgelegt. Man könnte auch sagen, es wird die Zugehörigkeit zum Islam mit der Einordnung als unmodern verbunden. Dabei wird von nicht wenigen Berliner:innen bewusst oder unbewusst eine Differenz zwischen der Beurteilung des Islam – uneingedenk der unterschiedlichen Richtungen des Islam – und dem Blick auf Muslim:innen als Personen gezogen. Gleichwohl bleibt eine beachtliche Zahl an Berliner:innen, die weder den Islam noch Muslim:innen von Abgrenzung und Abwertung verschonen.

Einzelitems sind in der Regel Hinweise auf latente, also im Hintergrund existierende, breitere Einstellungen und Einstellungsdimensionen. Dennoch hatten viele Forscher:innen antimuslimische Einstellungen bisher meist eindimensional verwendet. Dies scheint neueren Ergebnissen nach nicht angemessen. So unterscheidet Diekmann (2022) zwischen Haltungen gegenüber „dem Islam“ oder aber gegenüber Muslim:innen. Kaddor et al. (2021) unterscheiden zwischen unterschiedlichen Narrativen der Islamfeindlichkeit und kommen zu vier Dimensionen: Islamismus-zuschreibung, Unterdrückung der Frau, das Bild einer Parallelgesellschaft und die Bedrohung der eigenen Identität (Kaddor et al. 2021, 249). Eine ähnliche Differenzierung findet sich bei Janzen und Ahrens (2022). Pickel (2024) kommt mit entsprechenden Daten, empirisch abgesichert, wieder zur Unterscheidung zwischen Islamfeindlichkeit und Muslimfeindlichkeit. Zu ihr addiert sich aber noch eine zusätzliche Dimension eines universalistischen Verständnisses von Religion, also der Annahme, dass alle Religionen eine Wahrheit haben. Universalismus steht einem Exklusivismus gegenüber, in dem davon ausgegangen wird, dass nur die eigene Religion wahr ist und andere falsch liegen (Adorno 1973; Allport 1979). Insgesamt wird deutlich, antimuslimische Einstellungen können – anders als lange gedacht – ein breites Spektrum an Ausrichtungen annehmen.

Wie sieht es nun in den Daten des Berlin-Monitor 2023 aus? Um dies näher zu bestimmen, verwenden wir ein größeres Set an Variablen mit antimuslimischen Einstellungen und, um diese zu strukturieren, das Verfahren der Faktorenanalyse (Pickel & Pickel 2018, 182–191). Die Idee der Faktorenanalyse ist es, dass enge Übereinstimmungen im Antwortverhalten auf eine dahinter liegende (latente) Überzeugung hinweisen. Entsprechend werden Items, die häufiger zusammen beantwortet werden, als Dimensionen abgebildet, während Items, die weniger häufig zusammen beantwortet werden, in anderen Dimensionen eingeordnet werden. Dadurch erhält man Einblick in die latente Struktur antimuslimischer Einstellungen, bzw. in breitere Denkmuster, die hinter dem Antwortverhalten stehen.

In unseren Daten lassen sich drei Dimensionen antimuslimischer Einstellungen identifizieren. Sie sind zwar nicht vollständig voneinander unabhängig, können aber doch der statistischen Analyse nach Eigenständigkeit für sich beanspruchen. Da Bezeichnungen von Dimensionen immer ein hohes Maß an Subjektivität besitzen, sollte man sich von diesen weniger lenken lassen als von dem Inhalt, der sich aus dem Zusammenspiel der einzelnen Items ergibt. Der Klarheit wegen bietet sich aber eine markierende Bezeichnung an.

Die erste Dimension fasst ein ganzes Bündel an abwertenden und ausgrenzenden Aussagen über Muslim:innen zusammen. Dies reicht von dem Vorwurf, die Scharia in Deutschland einführen zu wollen, über die Einschätzung, dass die Zahl der Muslim:innen in Deutschland zu hoch sei, bis zur Forderung nach einem Zuwanderungs-Stopp für Muslim:innen (Tab. 4.1). Alle Items beziehen sich auf Muslim:innen als Personengruppe, weswegen wir diese Dimension in Überschneidung mit der Definition des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit (UEM 2023) als *Muslimfeindlichkeit* bezeichnet haben.

Tabelle 4.1: Mustermatrix der Faktorenanalyse

	Dimension Muslim- feindlichkeit	Dimension (Religiöser) Universalismus	Dimension Islam- feindlichkeit
Eigentlich streben Muslime danach die Scharia in Deutschland einzuführen.	.94		
Die Anzahl der Muslime in Deutschland ist zu hoch.	.87		
Muslime planen, den Westen Schritt für Schritt zu islamisieren.	.85		
Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.	.81		
Ich glaube, dass die meisten muslimischen Jugendlichen islamistischen Terror gut finden.	.70		
Islam und Christentum teilen die gleichen ethischen Prinzipien.		.91	
Muslime setzen sich für eine offene Gesellschaft ein.		.79	
Der Islam ist in allen seinen Ausprägungen frauenfeindlich.			.80
Der Islam ist eine rückständige Religion und unfähig, sich an die Gegenwart anzupassen.			.77

Quelle: Eigene Berechnungen Berlin-Monitor 2023; Faktorenanalyse; Hauptkomponentenanalyse; schiefwinklige Rotation; ausgewiesene Faktorladungen der Mustermatrix; Faktorladungen unter .30 aus Übersichtlichkeitsgründen unterdrückt (auch Pickel 2024, 68).

Den zweiten Faktor kann man als Anerkennung von Muslim:innen als Mitglieder in einer offenen Gesellschaft deuten. Er inkludiert zudem die Wahrnehmung ethischer Prinzipien des Islam, die denen des Christentums überwiegend entsprechen. Allport (1979, 455f.) würde hier von (religiösem) *Universalismus* sprechen. Nach Allport (1997) steht dieser einer faktisch exklusivistischen Wahrnehmung der Religionen gegenüber und verweist auf eine hohe Bereitschaft zu Toleranz und Anerkennung.

Der dritte Faktor konzentriert sich im Gegensatz zum ersten Faktor weniger auf die Personengruppe der Muslim:innen als auf negative Zuschreibungen gegenüber dem Islam (auch Diekmann 2022). Es findet sich eine Verbindung zwischen der Zuschreibung von Frauenfeindlichkeit und einer rückständigen Religion. Die Überzeugungen einer fehlenden Wandelbarkeit des Islam, wie sie sich im Item „der Islam ist eine rückständige Religion und unfähig, sich an die Gegenwart anzupassen“ manifestiert, verweist auf (strukturellen) Rassismus (Benedict 1940). So wird an der kulturellen (rassifizierten) Zugehörigkeit eine Abgrenzung ausgemacht, die zudem als unveränderlich markiert wird. Strukturell wird es dann, wenn diese unverrückbare Unterscheidung in die Wissensbestände der Gesellschaft übergeht, was bei den ermittelten Zahlen nicht durchgehend von der Hand zu weisen sein dürfte. Zentral ist die Ausrichtung auf die Religion als Zuschreibungsobjekt. Diese Dimension kann man als *Islamfeindlichkeit* bezeichnen (Diekmann 2022; UEM 2023, 26f.).<sup>35</sup>

Die Ergebnisse des Berlin-Monitor 2023 zeigen eine beachtliche Existenz von antimuslimischen Einstellungen, die je nach Bezugsobjekt eine Spannweite in den Zustimmungen aufweisen. Der Islam unterliegt häufig Abwertung und einer rassistischen Einschätzung als unveränderlich. 48 Prozent der befragten Berliner:innen besitzen sogar eine manifeste oder überzeugte Islamfeindlichkeit. Aber auch Muslim:innen unterliegen neben ihrer Abwertung als Mitglieder einer islamischen Religionsgemeinschaft spezifischer Abwertung. Fasst man die Einzelitems der Muslimfeindlichkeit zusammen, dann kann ein Fünftel der Berliner:innen als überzeugt muslimfeindlich eingestuft werden (Pickel 2024, 69). Das heißt, dass sie ein geschlossenes antimuslimisches Weltbild besitzen, welches sich in der faktisch durchgehenden Zustimmung zu den in Tabelle 4.1 aufgezeigten Einzelitems dieser Dimension ausdrückt. Doch auch darüber hinaus sind antimuslimische Einstellungen weit verbreitet: 31 Prozent der Berliner:innen stimmen zumindest zwei der fünf Items zu und 55 Prozent zumindest einem der Items. Es existiert also eine beachtliche Spannweite von den 21 Prozent, die überzeugt muslimfeindlich sind, bis hin zu den 55 Prozent, die zumindest ein wenig antimuslimisch eingestellt sind. Immerhin lehnen auch 45 Prozent der Berliner:innen alle Items ab und erweisen sich als überzeugt nicht muslimfeindlich. Sie decken sich möglicherweise in vielen Aspekten mit den 38 Prozent überzeugt universalistisch denkenden Berliner:innen.

35 In weiterführenden Analysen mit dem Itemset auf bundesdeutscher Ebene unterscheiden sich die Haltungen zu Muslim:innen noch einmal und es tritt zusätzlich eine Dimension Islamismuszuschreibung (Muslimische Jugendliche finden islamistischen Terror gut, Muslime wollen Scharia einführen) auf (Pickel et al. 2025).

Als Gründe für islam- und muslimfeindliche Einstellungen lassen sich neben einem höheren Alter vor allem eine politisch rechte Orientierung, das Gefühl politisch benachteiligt zu werden, aber auch fehlende Kontakte zu Muslim:innen ausmachen (Ahmed 2017; Pickel 2024, 75). Dies entspricht den Vorstellungen der sogenannten Kontakthypothese (Pettigrew & Tropp 2008). Mit Blick auf eine potenziell rassistische Struktur dieser Einstellungen sind vor allem die sozialpsychologischen Erklärungsfaktoren interessant. So verstärken autoritäre Einstellungen wie beispielsweise die Vorstellung, dass die Hierarchien in der Gesellschaft möglichst so bleiben sollen, wie sie sind (soziale Dominanzorientierung), solche antimuslimischen Einstellungen, die eine rassistische Ladung erhalten (Pickel 2024, 76).<sup>36</sup> Damit ergibt sich für Berlin ein nicht zu unterschätzendes *antimuslimisches Klima*, welches für Mitglieder muslimischer Gemeinden und Muslim:innen einiges an Gefahren mit sich bringt. Wie sich dies auf die von Rassismus betroffenen, rassifizierten Muslim:innen auswirkt, haben die anderen Kapitel dieser Studie deutlich vor Augen geführt.

---

36 Die soziale Dominanzorientierung bildet den Wunsch ab, dass andere soziale Gruppen an ihrem angestammten, untergeordneten, Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie bleiben. Dies kann für Sexismus, Klassismus, aber auch Rassismus gelten.

## 5 Gesamtesüme

*Katrin Reimer-Gordinskaya & Gert Pickel & Franka Grella-Schmidt*

Die in der Einleitung aufgezeigte empirische Brisanz von antimuslimischem Rassismus und antimuslimischen Einstellungen in Deutschland bzw. Europa war Anlass dafür, sich diesem Phänomen in einem Schwerpunkt des Berlin-Monitors zu widmen. Ziel war es, Wissensgrundlagen für die diesbezügliche Weiterentwicklung einer demokratischen Alltagskultur in Berlin bereitzustellen. Dazu wurden drei Teilstudien realisiert. Zwei eruierten die Erfahrungen von muslimischen und als muslimisch wahrgenommenen Berliner:innen mit (antimuslimischer) Diskriminierung und ihre Umgangsweisen mit resultierenden Problemen: Eine näherte sich dem Phänomen mithilfe von Gruppendiskussionen, nutzte also eine qualitative Herangehensweise; bei der anderen handelt es sich um eine standardisierte Befragung mit einer nicht repräsentativen, aber doch aussagekräftigen Zahl von (potenziell) Betroffenen. Die dritte Teilstudie untersuchte die Verbreitung antimuslimischer Vorurteile in der Berliner Bevölkerung im Anschluss an den Berlin-Monitor 2023. Im folgenden Gesamtesüme werden zentrale Ergebnisse dargestellt und in ihren Zusammenhängen sowie ihrer Bedeutung für die Berliner Alltagskultur diskutiert.

### **Zum gesellschaftlichen Klima: Die Verbreitung antimuslimischer Einstellungen in Berlin**

Die Verbreitung antimuslimischer Einstellungen gibt Hinweise auf das in Berlin vorherrschende Klima, in dem antimuslimischer Rassismus entsteht. Unterschieden wird in der Repräsentativerhebung des Berlin-Monitor zwischen Vorurteilen, die sich auf ‚den Islam‘ und Vorurteilen, die sich auf ‚die Muslim:innen‘ beziehen. Tatsächlich differiert die Zustimmung zu beiden Dimensionen in Berlin: Während gegenüber dem Islam erhebliche Vorurteile aufzufinden sind, die ganz zentral Stereotypen der Frauenfeindlichkeit (58 Prozent) und einer unveränderlichen Rückständigkeit (54 Prozent) entspringen, ist das Spektrum der Vorurteile gegenüber Muslim:innen (oder Muslimfeindlichkeit) breiter. Zwar finden 42 Prozent, dass der Anteil der Muslim:innen in Deutschland zu hoch ist, und gar 61 Prozent lehnen das Statement „Muslime setzen sich für eine offene Gesellschaft ein“ ab, aber im Vergleich wünschen sich nur 21 Prozent, dass Muslim:innen die Zuwanderung nach Deutschland generell untersagt werden sollte. Damit liegt das Niveau etwas niedriger als im Bundesschnitt, bleibt aber gleichwohl bedenklich hoch.

Die in relevanten Segmenten der Berliner Bevölkerung verbreiteten islam- und muslimfeindlichen Einstellungen dürften insbesondere in sozialen Interaktionen mit

(potenziell) Betroffenen zum Tragen kommen, wie sie in der qualitativen und standardisierten Befragung berichtet werden.

### **(Antimuslimische) Diskriminierung aus Sicht von Betroffenen**

In deskriptiver Hinsicht ist ein wesentlicher Befund der qualitativ-subjektwissenschaftlichen und der standardisierten Studie (*Befragung von Muslimen und als muslimisch wahrgenommenen Berliner:innen [BeMuB]*), dass muslimische und als muslimisch wahrgenommene Berliner:innen häufig (81 Prozent gaben an, in den letzten zwei Jahren eine Diskriminierung erfahren zu haben) und *eine große Bandbreite* an Diskriminierung erfahren. Dabei stechen solche Diskriminierungserfahrungen hervor, die *im Zusammenhang mit rassistischen Konstruktionen* stehen. Insbesondere die (zugeschriebene) Religion (44 Prozent) und (zugeschriebene) Herkunft (42 Prozent) werden als Anlässe für erlebte Diskriminierung berichtet. Weitere relevante Anlässe sind die Hautfarbe (28 Prozent), das Sprechen mit Akzent (19 Prozent) sowie das Tragen traditioneller Kleidung (14 Prozent) oder eines Bartes (12 Prozent). Diese Befunde verweisen auf die weiter aufzuklärende Verbindung von kulturalisierenden und biologisierenden Strategien in der Konstruktion von ‚Anderen‘ sowie die Frage, inwieweit dabei spezifisch antimuslimische Topoi nutzbar gemacht werden. Diesbezüglich konnte in der qualitativ-subjektwissenschaftlichen Studie herausgearbeitet werden, dass es eine spezifisch antimuslimische Koppelung von (muslimischer) Religion und (vermeintlich nicht-deutschem) Phänotyp gibt, die ihrerseits als Zuschreibungen bzw. Konstruktionen zu verstehen sind und die wechselseitigen Verweischarakter erhalten. Darüber hinaus hängen die berichteten Diskriminierungserfahrungen aber auch mit kulturalisierenden und/oder biologisierenden Strategien zusammen, die ohne Rückgriff auf spezifisch antimuslimische Repertoires auskommen oder in denen sich solche Repertoires mit anderen mischen. Dieser Komplexität tragen wir mit der Formulierung (antimuslimischer) Rassismus Rechnung.

Zur *Qualität und Verbreitung* der Erfahrung von (antimuslimischer) Diskriminierung aus Sicht von muslimischen und als muslimisch wahrgenommenen Berliner:innen erbrachten beide Studien ebenfalls relevante Befunde. So ist festzuhalten, dass die Erfahrungen von (antimuslimischer) Diskriminierung, die in der qualitativ-subjektwissenschaftlichen Studie zur Sprache kamen, drei Bereichen der sozialen Wirklichkeit zugeordnet werden können, in denen sie jeweils eine bestimmte Eigenlogik besitzen: Erstens berichteten die Teilnehmer:innen im Rahmen sozialer Interaktionen vom Erleben non-verbaler, verbaler und physischer Aggressionen, die im Zusammenhang mit rassistischen Konstruktionen, darunter spezifisch antimuslimischen, stehen. Sie sind Ausdruck einer Dominanzkultur, deren Machtgefälle sich die Aggressor:innen, ob intendiert oder unbewusst, zunutze machen und zugleich reproduzieren. Zweitens werden im Kontext medialer Repräsentationen spezifisch antimuslimische Konstruktionen als besonders eindeutig und gravierend erlebt. Der Anteil von 26 Prozent der Teilnehmer:innen der BeMuB, die angaben, durch Medien diskriminiert worden zu sein, erscheint vor diesem Hintergrund beinahe gering. Der dritte

Bereich sind die Institutionen. Während insbesondere kopftuchtragende Frauen mit spezifisch antimuslimischen Formen der Diskriminierung zu kämpfen haben, stellen sich die Diskriminierungserfahrungen innerhalb des Bildungssystems eher als Variation einer institutionalisierten Form der Benachteiligung dar, die mittels unterschiedlicher rassistischer Repertoires legitimiert werden kann.

Biografisch kommt Diskriminierung entweder so häufig oder aufgrund struktureller Verankerung so langanhaltend zum Tragen, dass die Teilhabemöglichkeiten der Betroffenen deutlich eingeschränkt sind. Mit 45 Prozent schätzte fast jede:r Zweite antimuslimischen Rassismus als ein eher großes bis sehr großes Problem ein. Dass 55 Prozent darin gar kein oder eher ein kleines Problem sehen, mag mit daran liegen, dass antimuslimische und andere Formen rassistischer Konstruktionen sowohl miteinander verbunden als auch unabhängig voneinander zum Tragen kommen und somit nicht unbedingt als spezifisch ‚antimuslimisch‘ problematisiert werden.

Betrachtet man verschiedene Lebensbereiche, in denen die Verbreitung von (antimuslimischem) Rassismus besondere Beachtung erfordert, gehört dazu zunächst der *öffentliche Raum*. In ihm traten den Erfahrungen der Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen folgend insbesondere auch bedrohliche Situationen und körperliche Angriffe auf. Mit 48 Prozent gab auch knapp die Hälfte der BeMuB-Teilnehmer:innen an, in den letzten zwei Jahren mindestens einen Vorfall im öffentlichen Raum erlebt zu haben. Zudem wurden mit einem Anteil von ca. 15 Prozent dort mit Abstand die meisten körperlichen Angriffe erfahren. Dass auch in den Bereichen *Wohnungsmarkt, Nachbarschaft und Arbeit* jeweils etwa 30 Prozent der Teilnehmer:innen der BeMuB mindestens einen Vorfall in den letzten zwei Jahren berichteten, ist ebenfalls gravierend. Die Folgen der erlebten (antimuslimischen) Diskriminierung in diesen Bereichen für die Qualität und das Ausmaß gesellschaftlicher Teilhabe wurden in der qualitativ-subjektwissenschaftlichen Studie näher herausgearbeitet. So greifen Erfahrungen von (antimuslimischem) Rassismus in der Nachbarschaft in das persönliche Sicherheitsempfinden ein, gehen im Arbeitsbereich mit der Verweigerung sozialer Anerkennung einher und können im Grenzfall dazu führen, einen Arbeitsplatz aufzugeben.

Auch in *Ämtern und Behörden* sind (antimuslimische) Diskriminierungserfahrungen kaum weniger verbreitet. 28 Prozent der BeMuB-Teilnehmer:innen berichteten, mindestens einmal eine entsprechende Erfahrung in den vergangenen zwei Jahren gemacht zu haben. Zudem berichtet mit 18 Prozent fast jede:r Fünfte, (antimuslimische) Diskriminierung im Bildungssystem erlebt zu haben. Angesichts dessen, dass nicht alle Befragten Kontakt zu diesen staatlichen Institutionen gehabt haben dürften, sind diese Angaben erschreckend hoch. Ähnliches gilt für die *Polizei*, die einerseits als Anlaufstelle im Falle von Nachbarschaftskonflikten benannt wurde, andererseits aber auch als Quelle von Diskriminierungserfahrungen: 31 Prozent der BeMuB-Teilnehmer:innen berichteten, in den letzten zwei Jahren mindestens einmal eine entsprechende Erfahrung gemacht zu haben.

Nicht zuletzt muss erneut auf die besonders prekäre Lage von muslimischen Frauen, die Kopftuch tragen, hingewiesen werden, die weit umfassender als andere Gruppen von spezifisch antimuslimischem Rassismus betroffen sind. Zentral ist hier einerseits der Bereich der Arbeit, wobei sowohl in privatwirtschaftlichen Unternehmen als auch in öffentlichen Einrichtungen antimuslimische Routinen vorherrschen, die teilweise durch rechtliche Normierungen gestützt oder befeuert werden (Kopftuchverbot). Andererseits sind kopftuchtragende Frauen aufgrund ihrer besonderen Sichtbarkeit bzw. Sichtbarmachung in besonderer Weise von Aggressionen im öffentlichen Raum betroffen, die ihre Bewegungsfreiheit einschränken.

### **Zu Umgangsweisen mit (antimuslimischer) Diskriminierung**

In der qualitativ-subjektwissenschaftlichen Studie und der BeMuB haben wir eruiert, welche Umgangsweisen die Betroffenen mit der erlebten (antimuslimischen) Diskriminierung finden. Die in früheren subjektwissenschaftlichen Studien des Berlin-Monitor entwickelten Ebenen individueller, sozial-familiärer und organisierter Strategien ließen sich auch hier sinnvoll nutzen, um die bislang entwickelte Handlungsmacht einschätzen zu können.

Positiv zu vermerken ist, dass Betroffene auf individueller Ebene eine ganze Bandbreite an offensiven Umgangsweisen nutzen, sich also situativ zur Wehr setzen. Dabei können sie insbesondere dann ‚erfolgreich‘ im eigenen Interesse agieren, wenn Dritte unterstützend handeln. Umgekehrt bleiben die Möglichkeiten situativer Einflussnahme gering, wenn Dritte neutral oder ihrerseits feindselig handeln. Sowohl in den Gruppendiskussionen als auch in der Umfrage werden allerdings überwiegend defensive Umgangsweisen geschildert. Sie reichen vom ‚Aushalten‘, das teils taktischer Art sein kann, über den erzwungenen Rückzug aus geografischen und sozialen Räumen sowie den Versuch, durch Anpassung in diesen Räumen präsent bleiben zu können, bis hin zu Exit-Fantasien. In der BeMuB spiegelten sich diese Befunde: 9 Prozent gaben an, schon einmal den Wohnort gewechselt zu haben, 66 Prozent (53 Prozent mehrmals), vergleichbare Situationen vermieden zu haben, und 71 Prozent (60 Prozent mehrmals) gaben an, nach der erfahrenen Diskriminierung nichts mehr unternommen zu haben. Dies verweist auf die in dominanzkulturellen Verhältnissen eingeschränkten Handlungsspielräume, die durch individuelles Handeln kaum erweitert werden können.

Sozial-familiäre Strategien sind zur Bewältigung von Diskriminierungserfahrungen sowohl subjektiv bedeutsam als auch verbreitet. 81 Prozent der Teilnehmer:innen der BeMuB gaben an, diese Möglichkeit genutzt zu haben (77 Prozent mehrmals). Die Bedeutung eines solchen sozialen Austauschs wurde in den Gruppendiskussionen deutlich: Im sozialen Miteinander der Gruppen werden verletzende Erfahrungen geteilt und emphatisch gehalten, Versuche widerständigen Handelns bestärkt und nachträglich inszeniert. Die Gruppen fungieren als Resonanzraum, der empowernd wirkt und Verständigung über das Erlebte, dass einerseits als situatives Geschehen, andererseits als Diskriminierung und Rassismus benannt wird, ermöglicht. Damit

werden geteilte Handlungsproblematiken sichtbar und können Ausgangspunkt für Forderungen und politische Organisation werden. Die BeMuB weist darauf hin, dass die über-individuelle Verständigung diesen Effekt noch nicht zahlreich hervorbringt. Immerhin haben 12 Prozent der Befragten mindestens einen Vorfall innerhalb der letzten zwei Jahre gemeldet oder angezeigt. Dennoch müssten einem die Gründe für den Verzicht auf Anzeigen zu denken geben: Mit 54 Prozent nimmt die Mehrheit an, dass ihre Meldung oder Anzeige nichts bewirkt hätte. 28 Prozent der BeMuB-Umfrage hatten Angst vor weiterer Diskriminierung. Nur 18 Prozent empfanden den Vorfall als nicht so wichtig. Damit wird erneut der Druck, der ausgehend von der Dominanzkultur auf Muslim:innen und als muslimisch wahrgenommenen Personen lastet, sichtbar.

Mit 21 Prozent gab ein recht hoher Anteil der Umfrage-Teilnehmer:innen an, dass es ihnen bei der langfristigen Verarbeitung der Diskriminierungserfahrungen helfe, politisch und gesellschaftlich aktiv zu werden. In der qualitativ-subjektwissenschaftlichen Studie gehörten dazu etwa das Engagement in Nachbarschaftsinitiativen. Die organisierten Umgangsweisen haben einerseits intern-empowernde Funktion und dienen andererseits der Begegnung und dem Austausch zwecks des Abbaus von Vorurteilen und der Entwicklung gruppenübergreifender Anliegen. Berlinweite Ansätze der Organisation vertreten entweder Interessen von Muslim:innen im Rahmen breiterer Strategien gegen Diskriminierung und Rassismus mit oder widmen sich dem Community-Building muslimischer Gemeinschaften und setzen sich mit spezifisch antimuslimischem Rassismus auseinander.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass Diskriminierungserfahrungen für Muslim:innen und als muslimisch wahrgenommene Personen auch in Berlin eine ernste Herausforderung sind. Nicht nur sind viele von ihnen betroffen, die sie umgebende Dominanzgesellschaft erschwert es ihnen auch, auf ihre Teilhaberechte und Schutzrechte zu pochen. Besonders problematisch ist, dass Anzeigen und Meldungen von Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen keine Wirkung zugesprochen wird und im schlimmsten Fall weitere Diskriminierung befürchtet werden. Auch das Ausmaß an Diskriminierung und die Breite der Lebensbereiche, in denen (antimuslimische) Diskriminierung in Berlin erfahren wird, sind bedenklich. Andererseits zeigt sich ein speziell in Nachbarschaftsinitiativen formierendes Empowerment, eine zunehmende organisierte Auseinandersetzung mit Diskriminierung und Vorurteilen sowie ein Rückhalt in communitynahen sozialen Räumen. Zudem wird (antimuslimischer) Rassismus in berlinweit agierenden Organisationen und Netzwerken entgegengetreten. Zugleich bleibt es gerade aus Sicht der Betroffenen eine Zukunftsaufgabe, die aus ihm resultierende mangelnde Anerkennung und Einschränkung von Teilhabemöglichkeiten muslimischer und als muslimisch wahrgenommener Berliner:innen wirksamer anzugehen.

## Literatur

- Adorno, T. W. (1973). *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADS – Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017). Kopftuch am Arbeitsplatz. Online verfügbar unter: <https://www.antidiskriminierungsstelle.de/DE/ueber-diskriminierung/lebensbereiche/arbeitsleben/kopftuch-am-arbeitsplatz/kopftuch-am-arbeitsplatz-node.html> (15.08.2024).
- ADS – Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2024). Diskriminierung in Deutschland. Erkenntnisse und Empfehlungen. Fünfter Gemeinsamer Bericht der Antidiskriminierungsstelle des Bundes und der in ihrem Zuständigkeitsbereich betroffenen Beauftragten der Bundesregierung und des Deutschen Bundestages.
- Ahmed, L. (2005). The veil debate – again. In F. Nourai-Simone (Hg.), *On Shifting Ground. Muslim Women in the Global Era* (S. 153–171). New York: Feminist Press.
- Ahmed, S. (2017). News media, movies, and anti-Muslim prejudice: Investigating the role of social contact. *Asian journal of communication* 27(5), 536–553.
- Aikins, M. A. et al. (2021). Afrozensus 2020: Perspektive, Anti-Schwarze Rassismuserfahrungen und Engagement Schwarzer, afrikanischer und afrodiasporischer Menschen in Deutschland, Berlin. Online verfügbar unter: [www.afrozensus.de](http://www.afrozensus.de) (20.02.2025).
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Burlington: Ashgate.
- Allport, G. W. (1971 [1951]). Prejudice: A problem in psychological and social causation. In T. Parsons & E. A. Shils (Hg.), *Toward a General Theory of Action* (S. 365–387). Harvard University Press.
- Allport, G. W. (1979). *The Nature of Prejudice*. Reading: Addison Wesley.
- Aschauer, W. (2020). Zur Analyse und Erklärung antimuslimischer Ressentiments in Österreich. Die Dynamiken islamkritischer Handlungen unter besonderer Berücksichtigung religiöser Einstellungen. *SWS-Rundschau* 60(1), 66–88.
- Attia, I. (2007). Kulturrassismus und Gesellschaftskritik. In I. Attia (Hg.), *Orient- und Islam-Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus* (S. 5–28). Münster: Unrast.
- Attia, I., Häusler, A. & Shooman, Y. (2014). *Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand*. Münster: Unrast.
- Attia, I. & Keskinilic, O. (2018). Rassismus und Rassismuserfahrung. Entwicklung – Formen – Ebenen. In Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (Hg.), *Wissen schafft Demokratie* (S. 116–125). Jena: IDZ.
- Balibar, E. & Wallerstein, I. (1990). *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument.
- Balibar, E. (1998). Violence, ideality, and cruelty. *New Formations* (35), 7–18.
- Becker, U. (2020). Islamischer Antisemitismus. In Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (Hg.), *Wissen schafft Demokratie*. Schwerpunkt Antisemitismus, Band 8. (S. 74–85). Jena: IDZ. Online verfügbar unter: [https://www.idz-jena.de/fileadmin/user\\_upload/PDFS\\_WSD8/WsD8\\_Beitrag\\_Ulrike\\_Becker\\_.pdf](https://www.idz-jena.de/fileadmin/user_upload/PDFS_WSD8/WsD8_Beitrag_Ulrike_Becker_.pdf) (07.03.25).

- Beigang, S., Fetz, K., Kalkum, D. & Otto, M. (2017). *Diskriminierungserfahrungen in Deutschland. Ergebnisse einer Repräsentativ- und einer Betroffenenbefragung*. Baden-Baden: Nomos.
- Benedict, R. (2019 [1940]). *Race. Science and Politics*. Atlanta: University of Georgia.
- Bender, R. & Weber, K. (2023). Vorurteils kriminalität – Viktimisierung durch vorurteilsmotivierte Gewalt. In D. Bolesta et al. (Hg.), *Panel zur Wahrnehmung von Kriminalität und Straftäter:innen (PaWaKS): Ergebnisse der ersten bis dritten Erhebungswelle*. Online verfügbar unter: <https://www.zkfs.de/pawaks/> (07.02.25).
- Bensoussan, G. (2019). *Die Juden der arabischen Welt. Die verbotene Frage*. Leipzig: Hentrich & Hentrich.
- Berkemeyer, N. & Meißner, S. (2017). Soziale Ungleichheiten im Schulsystem und das Desiderat einer Soziologie der Schule. In M. S. Baader & T. Freytag (Hg.), *Bildung und Ungleichheit in Deutschland* (S. 229–253). Wiesbaden: Springer VS.
- Berlin.de (2019). Gutachten zum Berliner Neutralitätsgesetz vorgelegt. *Berlin.de*, 05.09.2019. Online verfügbar unter: <https://www.berlin.de/sen/bjf/service/presse/pressearchiv-2019/pressemitteilung.843844.php> (04.03.2025).
- BfV – Bundesamt für Verfassungsschutz (2025). Zahlen und Fakten. Online verfügbar unter: [https://www.verfassungsschutz.de/DE/themen/islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten/zahlen-und-fakten\\_node.html](https://www.verfassungsschutz.de/DE/themen/islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten/zahlen-und-fakten_node.html) (25.02.2025).
- Bilendi & respondi (o.J.). Niche Sampling. Online verfügbar unter: <https://www.bilendi.de/static/niche-sampling> (20.02.2025).
- Bleich, E. (2011). What is islamophobia. And how much is there? Theorizing and measuring an emerging comparative concept. *American Behavioral Scientist* 55(12), 1581–1600.
- Blumer, H. (1958). Race Prejudice as a Sense of Group Position. *Pacific Sociological Review* 1(1), 3–7.
- BMAS – Bundesministerium für Arbeit und Soziales (2016). Material für die Presse. Das neue Integrationsgesetz. Online verfügbar unter: [https://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/Meldungen/2016/hintergrundpapier-zum-integrationsgesetz.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=2](https://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/Meldungen/2016/hintergrundpapier-zum-integrationsgesetz.pdf?__blob=publicationFile&v=2) (05.02.2025).
- BMAS – Bundesministerium für Arbeit und Soziales (2024). Arbeitsmarktzugang für Geflüchtete. Online verfügbar unter: <https://www.bmas.de/DE/Arbeit/Migration-und-Arbeit/Flucht-und-Aysl/Arbeitsmarktzugang-fuer-Gefluechtete/arbeitsmarktzugang-fuer-gefuechtete-art.html> (05.02.2025).
- BMI – Bundesministerium des Innern und für Heimat (BMI) (2025). Islam in Deutschland. Online verfügbar unter: <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/gesellschaftlicher-zusammenhalt/staat-und-religion/islam-in-deutschland/islam-in-deutschland-node.html> (25.02.2025).
- Bonefeld, M. et al. (2017). Migrationsbedingte Disparitäten in der Notenvergabe nach dem Übergang auf das Gymnasium. *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und pädagogische Psychologie* 49(1), 11–23.
- Böhnke, P., Groh-Samberg, O. & Kleinert, C. (2023). Folgen sozialer Ungleichheit. *Informationen zur politischen Bildung / izpb 354 (Soziale Ungleichheit)*, 58–67.
- Bohnsack, R. (1999). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Breuer, F. et al. (2009). *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*. 4. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.

- Brücker, H., Hauptmann, A., & Sirries, S. (2017). Arbeitsmarktintegration von Geflüchteten in Deutschland. Der Stand zum Jahresbeginn 2017. Online verfügbar unter: [https://doku.iab.de/aktuell/2017/aktueller\\_bericht\\_1704.pdf](https://doku.iab.de/aktuell/2017/aktueller_bericht_1704.pdf) (24.02.2025).
- Celik, K. & Pickel, G. (2022). Migration und demokratische politische Kultur in Berlin – Antimuslimischer Rassismus als Gefahr für die Demokratie? *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6(2), 431–461.
- Celik, K. & Pickel, G. (2024). Die politische Kultur Berlins im Zeitverlauf – Ergebnisse der repräsentativen Erhebungen des Berlin-Monitors von 2019 bis 2013. In G. Pickel, O. Decker & K. Reimer-Gordinskaya (Hg.), *Der Berlin-Monitor 2023. Berlin in Zeiten multipler Krisen* (S. 19–36). Springer: zu Klampen.
- Çetin, Z. (2022). Der neue und alte antimuslimische Rassismus im (post-)kolonialen-Europa. In P. Mecheril & M. Rangger (Hg.), *Handeln in Organisationen der Migrationsgesellschaft: Differenz- und machtheoretische Reflexionen einer praxisorientierten Fortbildungsreihe* (S. 383–395). Wiesbaden: Springer VS.
- CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit (o.J.). Unser Netzwerk. Online verfügbar unter: [www.claim-allianz.de/netzwerk/](http://www.claim-allianz.de/netzwerk/) (05.02.2025).
- CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit (2023). Zivilgesellschaftliches Lagebild antimuslimischer Rassismus. Ausgabe 2023. Antimuslimische Vorfälle in Deutschland 2022. Online verfügbar unter: [https://www.claim-allianz.de/content/uploads/2023/06/20230622\\_zivilgesellschaftliches\\_lagebild\\_antimuslimischer\\_rassismus\\_2022\\_claim\\_web-1.pdf?x65074](https://www.claim-allianz.de/content/uploads/2023/06/20230622_zivilgesellschaftliches_lagebild_antimuslimischer_rassismus_2022_claim_web-1.pdf?x65074) (24.02.2025).
- CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit (2024). Pressemitteilung: Antimuslimische Übergriffe und Diskriminierung in Deutschland 2023: Mehr als fünf antimuslimische Vorfälle pro Tag. Online verfügbar unter: <https://www.claim-allianz.de/presse/pressemitteilung-antimuslimische-uebergriffe-und-diskriminierung-in-deutschland-2023-mehr-als-fuenf-antimuslimische-vorfaelle-pro-tag/> (07.02.2025).
- Claussen, D. (1993). *Was heißt Rassismus?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cohen, P. (2017). Unter die Haut: Antisemitismus, Rassismus und Antirassismus im Vereinigten Königreich. In A. Kalpaka et al. (Hg.), *Rassismus. Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein* (S. 157–248). Hamburg: Argument.
- Decker, O., Kiess, J. & Brähler, E. (2012). Islamfeindschaft und Islamkritik. In dies. (Hg.), *Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012* (S. 86–101). Bonn: Dietz.
- Decker, O., Kiess, J., Heller, A. & Brähler E. (2024). *Vereint im Ressentiment. Autoritäre Dynamiken und rechtsextreme Einstellungen. Leipziger Autoritarismus Studie 2024*. Gießen: Psychosozial.
- Demirovic, A. & Bojadžijev, M. (2002). *Konjunkturen des Rassismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- DeZIM – Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (2022). Fast keine Frauen mit Migrationshintergrund in deutschen Eliten. Online verfügbar unter: <https://www.dezim-institut.de/presse/presse-detail/dezim-studie-fast-keine-frauen-mit-migrationshintergrund-in-deutschen-eliten/> (20.02.2025).
- Diekmann, I. (2022). *Muslim\*innen- und Islamfeindlichkeit. Zur differenzierten Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion*. Wiesbaden: Springer VS.
- Diekmann, I. & Janzen, O. (2024). *Zwischen Pauschalisierung und Differenzierung. Einstellungen gegenüber Muslim:innen und dem Islam in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

- DMZ Berlin – Deutsches Muslimisches Zentrum Berlin e.V. (o.J.). Über uns. Online verfügbar unter: <https://www.dmzberlin.de/ueber-uns/> (05.02.2025).
- Dresing, T. & Pehl, T. (2011). *Praxisbuch Transkription & Analyse. Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*. 1. Aufl. Marburg.
- Easton, D. (1975). A Re-Assessment of the Concept of Political Support. *British Journal of Political Science* 5(4), 435–457.
- El-Hitami, H. (2024). Einschränkung der Versammlungsfreiheit in Deutschland: „Jetzt ist der Moment, um aktiv zu werden“. *Amnesty International*, 13.11.2024. Online verfügbar unter: <https://www.amnesty.de/aktuell/deutschland-proteste-palaestina-gaza-israel-einschraenkung-meinungsfreiheit-interview-rechtswissenschaftlerin-nahed-samour> (07.03.2025)
- El-Mafaalani, A. (2021). *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassistuskritischen Widerstand*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Essed, P. (1992). Multikulturalismus und kultureller Rassismus in den Niederlanden. In Institut für Migrations- und Rassismusforschung (Hg.), *Rassismus und Migration in Europa* (S. 373–387). Hamburg: Argument.
- Farrokhzad, S. & Jagusch, B. (2024). *Extrem rechte und rassistische Gewalt. Auswirkungen – Handlungs- und Bewältigungsmuster – Konsequenzen*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Fereidooni, K. (2016). *Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen im Schulwesen. Eine Studie zu Ungleichheitspraktiken im Berufskontext*. Wiesbaden: Springer VS.
- Footy, K. M. (2018). Muslims in the American media: From texts to affects. *Journal of Islamic Studies* 29(2), 230–251.
- Foroutan, N. (2019). *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- FRA – European Union Agency for Fundamental Rights (2024). Being Muslim in the EU. Experiences of Muslims. Online verfügbar unter: [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/fra-2024-being-muslim-in-the-eu\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2024-being-muslim-in-the-eu_en.pdf) (07.02.2025).
- Geiges, L. et al. (2015). *Pegida. Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft?* Bielefeld: transcript.
- Glumm, B. (2024). Tote und Schwerverletzte auf „Festival der Vielfalt“. *SolingenMagazin*, 23.08.2024. Online verfügbar unter: <https://solingenmagazin.de/solingen-tote-und-schwererletzte-auf-festival-der-vielfalt/> (20.02.2025).
- Gogolin, I. (2008). *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule* (Internationale Hochschulschriften 101). Münster u. a.: Waxmann.
- Göle, N. (2004). *Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit*. Bielefeld: transcript.
- Gomolla, M. (2021). Interventionen gegen Rassismus und institutionelle Diskriminierung als Aufgabe pädagogischer Organisationen. *Rassismuskritik* 2, 41–60.
- Gomolla, M. & Radtke, F.-O. (2007). *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gomolla, M. & Radtke, F.-O. (2009). *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Graevskaia, A. (2022). Institutioneller Rassismus in der Polizei. Rassistisches Wissen und seine Nutzung. *NaDiRa Working Papers* 4. Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).
- Gümüşay, K. (2021). *Sprache und Sein*. München: Hanser.

- Hafez, K. (2002). *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse*. Baden-Baden: Nomos.
- Hafez, K. (2013). *Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*. Bielefeld: transcript.
- Hafez, K. & Schmidt, S. (2015). *Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Hall, S. (1994). *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Hall, S. (2000). Rassismus als ideologischer Diskurs. In N. Rätzkel (Hg.), *Theorien über Rassismus* (S. 7–16). Hamburg: Argument.
- Halliday, F. (1999). „Islamophobia“ reconsidered. *Ethnic and Racial Studies* 22(5), 892–902.
- Hambauer, V. & Mays, A. (2018). Wer wählt die AfD? – Ein Vergleich der Sozialstruktur, politischen Einstellungen und Einstellungen zu Flüchtlingen zwischen AfD-WählerInnen und der WählerInnen der anderen Parteien. *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft* 12(1), 133–154.
- Haug, F. & Reimer, K. (2005). *Politik ums Kopftuch*. Hamburg: Argument.
- Haug, S. (2000). Klassische und neuere Theorien der Migration. *Arbeitspapiere – Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung* 30.
- Haug, S. et al. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland: im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 6*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Havertz, R. (2015). US-Serie „Homeland“. Alles rassistisch. *taz.de*, 15.10.2015. Online verfügbar unter: <https://taz.de/US-Serie-Homeland/15243606/> (06.11.2024).
- HBS – Hans Böckler Stiftung (2009): Dimensionen sozialer Gerechtigkeit. Online verfügbar unter: <https://www.boeckler.de/de/boeckler-impuls-dimensionen-sozialer-gerechtigkeit-10602.htm> (05.02.2025).
- Heitmeyer, W. (2002). Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002 und 2003. In W. Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände Folge 2* (S. 13–34). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Helbling, M. (2012). *Islamophobia in the West. Measuring and Explaining Individual Attitudes*. London: Routledge.
- Helbling, M. & Traunmüller, R. (2020). What is Islamophobia? Disentangling citizens' feelings toward ethnicity, religion and religiosity using a survey experiment. *British Journal of Political Science* 50(3), 811–828.
- Hillmert, S. (2019). *Meritokratie als Mythos, Maßstab und Motor gesellschaftlicher Ungleichheit*. Tübingen.
- Honneth, A. (2015 [2003]). Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (S. 71–105). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Howe, C., Decker, C., Knobloch, L., Can, H. & Bosch, A. (2022). Bericht zur Berliner Polizeistudie. Eine diskriminierungskritische, qualitative Untersuchung ausgewählter Dienstbereiche der Polizei Berlin. Herausgegeben vom ZTG (Zentrum Technik und Gesellschaft) der Technischen Universität Berlin.
- HRW – Human Rights Watch (2024). 7. Oktober: Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen durch Hamas-geführte Gruppen. Online verfügbar unter: <https://www.hrw.org/de/news/2024/07/17/7-oktober-verbrechen-gegen-die-menschlichkeit-kriegsverbrechen-durch-hamas> (05.02.2025).

- Hunold, D. & Wegner, M. (2020). Rassismus und Polizei: Zum Stand der Forschung. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 42–44), 27–32.
- Huntington, S. (1993). The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs* 72(3), 22–49.
- IDA – Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismuserbeit e.V. (2024). Glossar: Racial Profiling. Online verfügbar unter: [https://www.idaev.de/recherchertools/glossar?tx\\_dpnglossary\\_glossary%5Baction%5D=list&tx\\_dpnglossary\\_glossary%5Bcontroller%5D=Term&tx\\_dpnglossary\\_glossary%5BcurrentCharacter%5D=R&cHash=d5b75586cb9a6dde7411cc68f9223b7e](https://www.idaev.de/recherchertools/glossar?tx_dpnglossary_glossary%5Baction%5D=list&tx_dpnglossary_glossary%5Bcontroller%5D=Term&tx_dpnglossary_glossary%5BcurrentCharacter%5D=R&cHash=d5b75586cb9a6dde7411cc68f9223b7e) (24.02.2025).
- Imhoff, R. & Recker, J. (2012). Differentiating Islamophobia: Introducing a New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. *Political Psychology* 33(6), 811–824.
- InRa – Institutionen & Rassismus (2025). Rassismus in deutschen Institutionen und institutioneller Rassismus in Deutschland. Leipzig: InRa.
- Janzen, O. & Ahrens, P.-A. (2022). Islam- und Muslim:innenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Deutschland: Eine Frage der religiösen Selbstverortung? *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6(2), 463–490.
- Jäger, S. (2009). Pressefreiheit und Rassismus. Der Karikaturenstreit in der deutschen Presse: Ergebnisse einer Diskursanalyse. In T. G. Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (S. 305–322). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kaddor, L., Karabulut, A. & Pfaff, N. (2021). „Ob das wirklich der Sinn vom Islam ist, weiß ich nicht“ – Perspektiven nicht-muslimischer junger Menschen auf den Islam im Kontext antimuslimischen Rassismus in der BRD. *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung* 16(2), 240–254.
- Kalpaka, A. & Rätzkel, N. (1990). Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentrismus. In dies. (Hg.), *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*, (S. 40–156) Hamburg: Argument.
- Kanak Attak (1998). about. Online verfügbar unter: [https://www.kanak-attak.de/ka/about/manif\\_deu.html](https://www.kanak-attak.de/ka/about/manif_deu.html) (05.02.2025).
- Karabulat, A. (2020). *Rassismuserfahrungen von Schüler\*innen. Institutionelle Grenzziehungen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Karakayalı, S. & Tsianos, V. (2002). Migrationsregimes in der Bundesrepublik Deutschland: Zum Verhältnis von Staatlichkeit und Rassismus. In A. Demirović & M. Bojadžijev (Hg.), *Konjunktoren des Rassismus* (S. 246–267). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kleinert, C., Leuze, K. & Pollak, R. (2023). Erwerbsarbeit, Berufe und soziale Ungleichheit. *Informationen zur politischen Bildung / izpb* 354 (*Soziale Ungleichheit*), 28–37.
- Kolter, M. (2024). „From the River to the Sea“ wird Fall für den BGH. *Legal Tribune Online*, 14.11.2024. Online verfügbar unter: <https://www.lto.de/recht/hintergruende/h/lg-berlin-502kls2124-hamas-from-river-to-sea-bgh-revision> (24.02.2025).
- Koopmans, R., Veit, S. & Yemane, R. (2018). Ethnische Hierarchien in der Bewerberauswahl: Ein Feldexperiment zu den Ursachen von Arbeitsmarktdiskriminierung. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Discussion Paper SP VI 2018-104. Online verfügbar unter: <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/2018/vi18-104.pdf> (24.02.2025).
- Korteweg, A. C. & Yurdakul, G. (2016). *Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen*. Bielefeld: transcript.
- König, J. & Schöning, D. (2017). Bildungsstatus und Sensibilisierung für Diskriminierung: Eine empirische Untersuchung in deutschen Schulen. *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 48(3), 201–214.
- Kreutzer, F. (2015). *Stigma „Kopftuch“. Zur rassistischen Produktion von Andersheit*. Bielefeld: transcript.

- Kumaraea, G. (2018). Homeland and Orientalism: An Examination of Arab Muslim Identity and US Nationalism. *Minnesota Undergraduate Research & Academic Journal* 1(1).
- Leibold, J. (2010). Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In T. G. Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (S. 149–158). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Leibold, J. & Kühnel, S. (2002). Islamophobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In W. Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände Folge 2* (S. 100–119). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lewicki, A. (2019). Antimuslimischer Rassismus in Europa. Entstehungsgeschichte und Erscheinungsformen eines Alltagsphänomens. In C. Pfeffer-Hoffmann & C. Fritsche (Hg.), *Muslimfeindlichkeit in Europa. Umgang mit einem Alltagsphänomen* (S. 29–47). Berlin: Mensch und Buch.
- Liedhegener, A. et al. (2019). Wie Religion „uns“ trennt – und verbindet: Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019. Zenodo.
- Logvinov, M. (2017). *Muslim- und Islamfeindlichkeit in Deutschland. Begriffe und Befunde im europäischen Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Loick, D. (2018). *Kritik der Polizei*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Mannheim, K. (2017 [1928]). Das Problem der Generationen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (1), 81–119.
- Melter, C. & Mecheril, P. (Hg.) (2011). *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und Rassismuskritik*. Schwalbach: Wochenschau.
- Memmi, A. (1987). *Rassismus*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Memmi, A. (2000 [1982]). *Racism*. Minnesota: University of Minnesota.
- Meulenbelt, A. (1989). *Über Sexismus, Rassismus und Klassismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- MiGAZIN – Magazin über Migration und Rassismus in Deutschland (2015). Weiter keine religiösen Symbole in Berliner Behörden. *MiGAZIN*, 29.10.2015. Online verfügbar unter: <https://www.migazin.de/2015/10/29/weiter-keine-religioesen-symbole-in-berliner-behoerden/> (04.03.2025).
- Miles, R. & Brown, M. (2003). *Racism*. 2. Aufl. London: Routledge.
- Mishra, S. & Shirazi, F. (2010). Hybrid identities: American Muslim women speak. *Gender, Place and Culture* 17(2), 191–209.
- Mokros, N. & Zick, A. (2023). Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit zwischen Krisen- und Konfliktbewältigung. In A. Zick, B. Küpper & N. Mokros (Hg.), *Die distanzierte Mitte. Rechts-extreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23* (S. 149–185). Bonn: Dietz.
- Morgenstern, C. (2002). *Rassismus – Konturen einer Ideologie. Einwanderung im politischen Diskurs der Bundesrepublik Deutschland*. Hamburg: Argument.
- Muno, W. & Pfeiffer, C. (2020). *Populismus an der Macht. Strategien und Folgen populistischen Regierungshandelns*. Wiesbaden: Springer VS.
- NaDiRa – Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (2023). *Rassismuskritik I. Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript

- Nefzger, M. (2024). AfD-Mitglieder und Neonazis entwickelten bei Treffen radikalen „Masterplan“. *Berliner Morgenpost*, 10.01.2024. Online verfügbar unter: <https://www.morgenpost.de/politik/article241390968/AfD-Politiker-sprechen-wohl-mit-Radikalen-ueber-Masterplan.html> (20.02.2025).
- Nennstiel, R. & Gilgen, S. (2024). Does chubby can get lower grades than skinny Sophie? Using an intersectional approach to uncover grading bias in German secondary schools. *PLoS ONE* 19(7).
- OCHA – United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (2024). Hostilities in the Gaza Strip and Israel – reported impact / Day 184. Online verfügbar unter: <https://www.ochaopt.org/content/hostilities-gaza-strip-and-israel-reported-impact-day-184> (05.02.2025).
- Osterkamp, U. (1999). Zum Problem der Gesellschaftlichkeit und Rationalität der Gefühle/ Emotionen. *Forum Kritische Psychologie* 40. Online verfügbar unter: <https://www.kritische-psychologie.de/1999/fkp-40> (05.02.2025).
- Öztürk, C. (2022). Medialisierte Muslim\*innenfeindlichkeit? Über das Zusammenspiel parasozialer und realer Intergruppenkontakte und ihrer Bedeutung für antimuslimische Einstellungsmuster. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6(2), 491–524.
- Öztürk, C. & Pickel, G. (2019). Islamophobic right-wing populism? Empirical insights about citizen's susceptibility to islamophobia and its impact on right-wing populist's electoral success. Eastern Europe in a comparative perspective. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 12(1), 39–62.
- Öztürk, C. & Pickel, S. (2024). Die Gefahr der Co-Radikalisierung: Wie sich Muslimfeindlichkeit und Islamismus in Deutschland wechselseitig verstärken. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (8), 197–239.
- Paulus, W. & Blossfeld, H. (2007). Schichtspezifische Präferenzen oder sozioökonomisches Entscheidungskalkül? Zur Rolle elterlicher Bildungsaspirationen im Entscheidungsprozess beim Übergang von der Grundschule in die Sekundarstufe. *Zeitschrift für Pädagogik* 53(4), 491–508.
- Pettigrew, T. F. & Tropp, L. R. (2008). How does intergroup contact reduce prejudice? Meta-analytic tests of three mediators. *European Journal of Social Psychology* 38, 922–934.
- Peucker, M. (2010). Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben – Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen. Erkenntnisse der sozialwissenschaftlichen Forschung und Handlungsempfehlungen. Europäisches Forum für Migrationsstudien. Online verfügbar unter: [https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise\\_diskr\\_aufgrund\\_islam\\_religionszugehoerigkeit\\_sozialwissenschaftlich.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_diskr_aufgrund_islam_religionszugehoerigkeit_sozialwissenschaftlich.pdf?__blob=publicationFile) (24.02.2025).
- Pfündel, K., Stichs, A. & Tanis, K. (2021). Muslimisches Leben in Deutschland 2020. Forschungsbericht 38. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Online verfügbar unter: [https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=18](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=18) (24.02.2025).
- Pickel, G. (2022). Religiöse Vielfalt als Bedrohung oder Bereicherung? Ergebnisse des Bertelsmann Religionmonitors 2017 im Ländervergleich. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6(2), 749–779.
- Pickel, G. (2024). Antimuslimische Einstellungen und antimuslimischer Rassismus. In G. Pickel, O. Decker & K. Reimer-Gordinskaya (Hg.), *Der Berlin-Monitor 2023. Berlin in Zeiten multipler Krisen* (S. 61–89). Springer: zu Klampen.

- Pickel, G., Aschauer, W., Öztürk, C. & Pickel, S. (2025). Dimensions of anti-Muslim-attitudes – Presentation of initial tests of a differentiated instrument for measuring various anti-Muslim attitudes in Germany and Austria. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (eingereicht).
- Pickel, G., Decker, O. & Reimer-Gordinskaya, K. (Hg.) (2023). *Der Berlin-Monitor 2021. Die herausgeforderte Demokratie der Großstadt*. Springe: zu Klampen.
- Pickel, G., Decker, O. & Reimer-Gordinskaya, K. (Hg.) (2024). *Der Berlin-Monitor 2023. Berlin in Zeiten multipler Krisen*. Springe: zu Klampen.
- Pickel, G. & Niendorf, J. (2024). Transfeindlichkeit und Ablehnung sexueller und geschlechtlicher Vielfalt in Berlin. In G. Pickel, O. Decker & K. Reimer-Gordinskaya (Hg.), *Der Berlin-Monitor 2023. Berlin in Zeiten multipler Krisen* (S. 90–112). Springe: zu Klampen.
- Pickel, G. & Öztürk, C. (2019a). Islamophobia without Muslims? The „Contact-Hypothesis“ as Explanation for Anti-Muslim Attitudes – Eastern European Societies in a Comparative Perspective. *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics* 12(2), 162–191.
- Pickel, G. & Öztürk, C. (2019b). Islamophobic Right-wing Populism? Empirical insights about Citizens Susceptibility to Islamophobia and Its Impact on Right-wing Populists Electoral Success: Eastern Europe in a Comparative Perspective. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 12(1), 39–62.
- Pickel, G. & Öztürk, C. (2021). The Varying Challenge of Islamophobia for the EU: On Anti-Muslim Resentments and Its Dividend for Right-Wing Populists and Eurosceptics – Central and Eastern Europe in a Comparative Perspective. In A. Lorenz & L. H. Anders (Hg.), *Illiberal Trends and Anti-EU Politics in East Central Europe* (S. 57–80). Cham: Palgrave.
- Pickel, G. & Öztürk, C. (2022). Die Bedeutung antimuslimischer Ressentiments für die Erfolge des Rechtspopulismus in Europa – Konzeptuelle Überlegungen und empirische Befunde. In M. Wohlrab-Sahr & L. Tezcan (Hg.), *Islam in Europa. Institutionalisierung und Konflikt* (S. 303–355). Baden-Baden: Nomos.
- Pickel, G. & Pickel, S. (2018). *Empirische Politikforschung. Einführung in die Methoden der Politikwissenschaft*. Berlin: De Gruyter.
- Pickel, G. & Pickel, S. (2019). „Der Flüchtling als Muslim – und unerwünschter Mitbürger?“. In O. Hidalgo & G. Pickel (Hg.), *Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften* (S. 279–324). Wiesbaden: Springer VS.
- Pickel, G., Pickel, S. & Yendell, A. (2020). Zersetzungspotenziale einer demokratischen politischen Kultur: Verschwörungstheorien und erodierender gesellschaftlicher Zusammenhalt? In O. Decker & E. Brähler (Hg.), *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität. Leipziger Autoritarismus Studie 2020* (S. 89–118). Gießen: Psychosozial.
- Pickel, G., Reimer-Gordinskaya, K. & Decker, O. (Hg.) (2019). *Der Berlin-Monitor 2019. Vernetzte Solidarität – Fragmentierte Demokratie*. Springe: zu Klampen.
- Pickel, G., Tzschesche, S., Reimer-Gordinskaya, K. & Decker, O. (2022). Antisemitismus in Berlin. Verbreitung, Gründe, Erfahrungen, Folgen und Umgangsweisen in der Zivilgesellschaft. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6(1), 233–273.
- Pickel, G. & Yendell, A. (2016). Islam als Bedrohung? *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft* 10(3/4), 273–309.
- Pickel, G. & Yendell, A. (2018). Religion als konfliktärer Faktor im Zusammenhang mit Rechtsextremismus, Muslimfeindschaft und AfD-Wahl. In O. Decker & E. Brähler (Hg.), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft* (S. 217–242). Gießen: Psychosozial.

- Pickel, G. & Wandt, J. (2023). Antischarwarzer Rassismus in der Berliner Bevölkerung. In G. Pickel, O. Decker & K. Reimer-Gordinskaya (Hg.), *Der Berlin-Monitor 2021. Die herausgeforderte Demokratie der Großstadt* (S. 42–57). Springer: zu Klampen.
- Pickel, S. (2019). Die Wahl der AfD. Frustration, Deprivation, Angst oder Wertekonflikt? In K.-R. Korte (Hg.), *Die Bundestagswahlen 2017* (S. 145–175). Wiesbaden: Springer VS.
- Pickel, S., Pickel, G., Decker, O., Fritsche, I., Kiefer, M., Lütze, F., Spielhauf, R. & Uslucan, H. (Hg.) (2023). *Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pollack, D., Müller, O., Rosta, G., Friedrichs, N. & Yendell, A. (2014). *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS.
- Poutur, P. (2009). Zuflucht im Nachkriegsdeutschland: Politik und Praxis der Flüchtlingsaufnahme in Bundesrepublik und DDR von den späten 1940er bis zu den 1970er Jahren. *Geschichte und Gesellschaft*, 35(1), 135–175.
- Priester, K. (2003). *Rassismus. Eine Sozialgeschichte*. Leipzig: Reclam Leipzig.
- Pro Asyl (2024). Überfälliger Vorstoß der Bundesregierung: Geflüchtete sollen schneller arbeiten dürfen. Online verfügbar unter: <https://www.proasyl.de/news/ueberfaelliger-vorstoss-der-bundesregierung-gefluechtete-sollen-schneller-arbeiten-duerfen/> (11.02.2025).
- Rabenschlag, A. J. (2016). Arbeiten im Bruderland. Arbeitsmigranten in der DDR und ihr Zusammenleben mit der deutschen Bevölkerung. bpb.de, 15.09.2016. Online verfügbar unter: <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/233678/arbeiten-im-bruderland/> (07.02.2025).
- Ray, J. (2016). Sepharad. In Diner, Dan (Hg.) *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Online verfügbar unter: [https://doi.org/10.1163/2468-2845\\_ejgk\\_COM\\_0797](https://doi.org/10.1163/2468-2845_ejgk_COM_0797) (07.03.2025).
- RBB24 (2023). Lehrerinnen in Berlin dürfen jetzt auch mit Kopftuch unterrichten. RBB24, 28.03.2023. Online verfügbar unter: <https://www.rbb24.de/politik/beitrag/2023/03/berlin-kopftuch-lehrerinnen-schulen-neutralitaetsgesetz.html> (04.03.2025).
- Rehmann, J. (2018). *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburg: Argument.
- Reimer-Gordinskaya, K. & Tzschiesche, S. (2021). *Der Berlin-Monitor. Antisemitismus – Heterogenität – Allianzen. Jüdische Perspektiven auf Herausforderungen der Berliner Zivilgesellschaft*. Springer: zu Klampen.
- Reimer-Gordinskaya, K. & Tzschiesche, S. (2023). Theoretische und empirische Dimensionen eines kritisch-psychologischen Begriffs kollektiver Handlungsfähigkeit. *psychosozial* 46(1), 34–46.
- RIAS – Bundesverband der Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus e.V. (2024). *Jahresbericht. Antisemitische Vorfälle in Deutschland 2023*. Berlin: Bundesverband RIAS.
- Richter, C. & Paasch-Colberg, S. (2022). Analyse der Islam-Berichterstattung in deutschen Medien. Freie Universität Berlin. Online verfügbar unter: [https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/richter-paasch-colberg-analyse-islam-berichterstattung-in-deutschen-medien.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=2](https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/richter-paasch-colberg-analyse-islam-berichterstattung-in-deutschen-medien.pdf?__blob=publicationFile&v=2) (06.11.2024).
- Rommelspacher, B. (2002). *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rottleuthner, H. et al. (2011). *Diskriminierung in Deutschland. Vermutungen und Fakten*. Baden-Baden: Nomos.

- Ruf, W. (2014). Respekt ja – aber keine Partner. Der politische Islam: Was ist das? In T. Tabbara & W. Telkämper (Hg.), *Dialog mit dem politischen Islam* (S. 18–25). Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Said, E. (1977). Orientalism. *The Georgia Review* 31(1), 162–206.
- Salentin, K. (2007). Determinants of Experience of Discrimination in Minorities in Germany. *International Journal of Conflict and Violence* 1(1), 32–50
- Salikutluk, Z., Giesecke, J. & Kro, M. (2016). Geflüchtete nahmen in Deutschland später eine Erwerbstätigkeit auf als andere MigrantInnen. *DIW Wochenbericht* 35, 749–756.
- Salikutluk, Z. et al. (2022). Kopftuch und Arbeit? Erfahrungen von Musliminnen und Muslimen auf dem deutschen Arbeitsmarkt. DeZIMinutes. Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung.
- Scheibelhofer, P. (2020). Fremd-gemachte Männlichkeit im Migrationskontext. *bpb.de*, 30.04.2020. Online verfügbar unter: <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdoessiers/migration-und-maennlichkeit/302964/fremd-gemachte-maennlichkeit-im-migrationskontext/> (19.12.2024).
- Schlueter, E., Masso, A. & Davidov, E. (2020). What factors explain anti-Muslim prejudice? An assessment of the effects of Muslim population size, institutional characteristics and immigration-related media claims. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 46(3), 649–664.
- Schneiders, T. G. (Hg.) (2009). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Shooman, Y. (2014). „... weil ihre Kultur so ist.“ Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Sidanius, J. & Pratto, F. (1999). *Social Dominance. An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spielhaus, R. (2011). *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Würzburg: Ergon.
- Spielhaus, R. & Mühe, N. (2020). *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*. Erlangen: Erlangener Zentrum für Islam und Recht.
- Spruyt, B. & van der Noll, J. (2017). The „Islamized stranger“: On „chronic“ versus „contextual“ salience in the measurement of anti-Muslim prejudice. *Political Psychology* 38(6), 977–989.
- Stephan, W. G., Diaz-Loving, R. & Duran, A. (2000). Integrated Threat Theory and Intercultural Attitudes. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 31(2), 240–249.
- SVR – Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2018). *Wo kommen Sie eigentlich ursprünglich her? Diskriminierungserfahrungen und phänotypische Differenz in Deutschland*. Policy Brief des SVR-Forschungsbereich 2018-1. Berlin: SVR.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Hg.), *Psychology of Intergroup Relations* (S. 7–24). Chicago: Nelson-Hall.
- TBB – Türkischer Bund in Berlin-Brandenburg (o.J.). Über den TBB. Online verfügbar unter: <https://www.tbb-berlin.de/ueber-uns> (05.02.2025).
- Terkesidis, M. (2004). *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Kultur und soziale Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Thewalt, A. (2022). Kopftuchverbot in Berlin auf dem Prüfstand. *Tagesspiegel*, 01.09.2022. Online verfügbar unter: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/kommission-nennt-neutralitaetsgesetz-diskriminierend-8606227.html> (04.03.2025).

- UEM – Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (2023). *Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz*. Berlin: Bundesministerium des Inneren und der Heimat.
- Uenal, F. (2016). Disentangling Islamophobia: The differential effects of symbolic, realistic, and terroristic threat perceptions as mediators between social dominance orientation and Islamophobia. *Journal of Social and Political Psychology* 4(1), 66–90.
- Virchow, F. (2022). Rechte Gewalt in Deutschland nach 1945. Eine Einordnung der 1990er Jahre. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 72(49/50), 10–14.
- Vogl, S. (2019). Gruppendiskussion. In N. Baur & J. Blasius (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung* (S. 695–700). Wiesbaden: Springer VS.
- Weichselbaumer, D. (2016). Discrimination against Female Migrants Wearing Headscarves. Discussion Paper No. 10217. Bonn: Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit (IZA).
- Weinstock, N. (2019). *Der zerrissene Faden. Wie die arabische Welt ihre Juden verlor. 1947–1967*. Freiburg/Wien: ça ira.
- Wohlkinger, F. & Ditton, H. (2012). Entscheiden die Schüler mit? Der Einfluss von Eltern, Lehrern und Kindern auf den Übergang nach der Grundschule. In R. Becker & H. Solga (Hg.), *Soziologische Bildungsforschung* (S. 44–63). Wiesbaden: Springer VS.
- Yendell, A. & Pickel, G. (2019). Islamophobia and anti-Muslim feeling in Saxony – theoretical approaches and empirical findings based on population surveys. *Journal of Contemporary European Studies* (28), 1–15.
- Zeit Online (2024). Deutlich mehr antisemitische und islamfeindliche Straftaten. *Zeit Online*, 15.04.2024. Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2024-04/kriminalitaet-islamfeindlich-antisemitisch-straftaten-deutschland-statistik> (20.02.2025).
- Zick, A. (2021). Menschenfeindlicher Rassismus und Ungleichheitszuschreibungen. In A. Zick & B. Küpper (Hg.), *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und Demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21* (S. 141–172). Bonn: Dietz.

